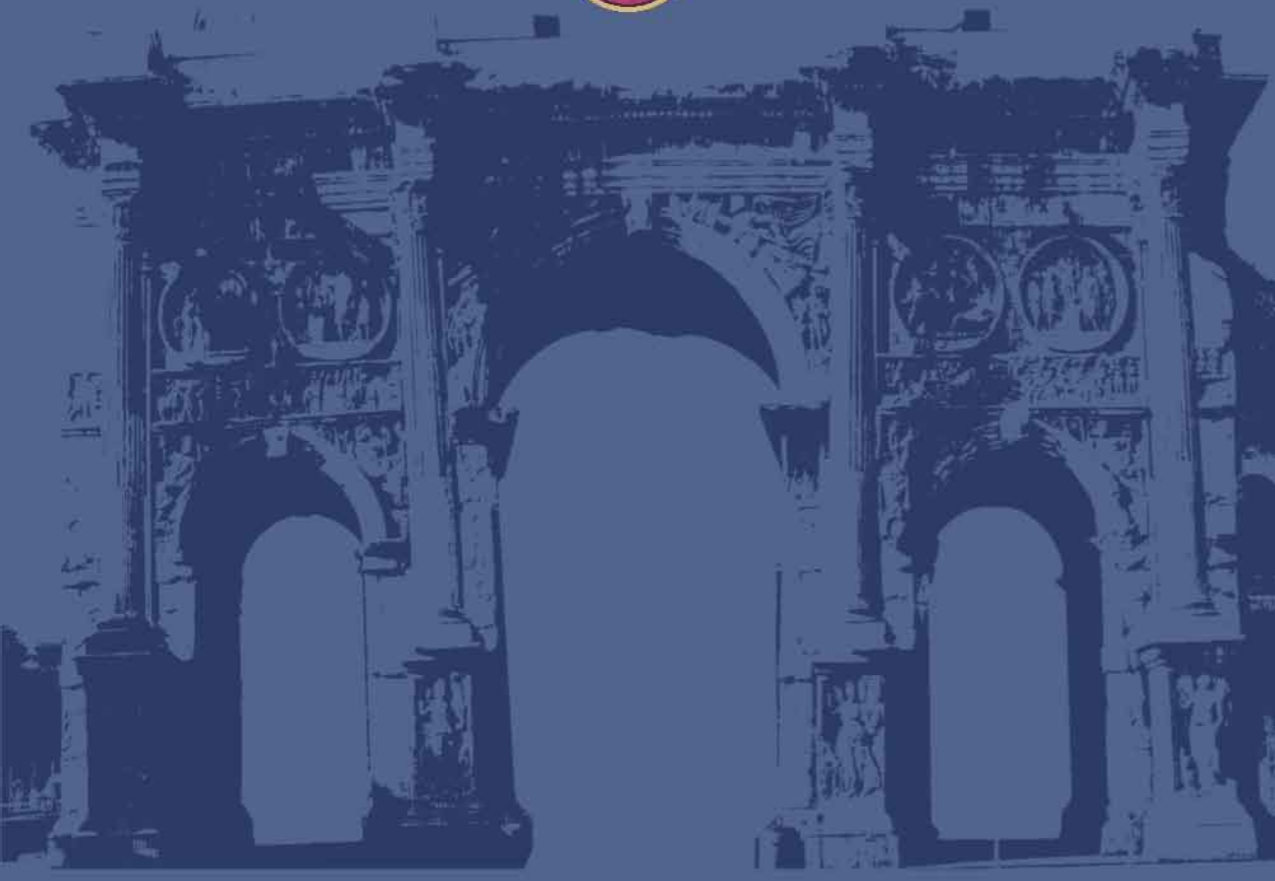
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Nr. 16/1/2021

CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
16/1, 2021

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
16/1, 2021

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)
Immacolata AULISA (Università di Bari Aldo Moro)
Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino)
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

16/1
2021

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

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

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ŞI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 9

***

STUDII – STUDI / 11

Patricia Ana ARGÜELLES ÁLVAREZ, *Synodita*: ¿Compañero de viaje o cenobita? [*Synodita*: fellow traveler or cenobite?] / 11

Marianne BÉRAUD, Les *uicarii* dans la parénétique tardo-antique : des icônes morales de la doulologie chrétienne [The *Vicarii* in paranoetic preaching in Late Antiquity: moral icons for the Christian doulologia] / 33

Claudio César CALABRESE, Ethel JUNCO, La teología neoplatónica en *De doctrina Christiana*. Descubrir y comunicar a Dios en la exégesis [The neoplatonic theology in *De doctrina christiana*. Discover and communicate God in exegesis] / 47

Maria Carolina CAMPONE, "Trichora sub altaria": l'altare tricoro della *basilica nova* di Cimitile. Problemi esegetici ed evidenze lessicali nella ricostruzione dell'abside paoliniana ["Trichora sub altaria": the tricor altar in the basilica nova in Cimitile. Exegetical problems and lexical evidence in the reconstruction of the paolinian apsis] / 67

Saverio CARILLO, All'ombra del Campanile, memoria del Paradiso. Luoghi e interpretazione secolare di 'componenti' liturgici del paesaggio [In the shadow of the bell tower, memory of Paradise. Places and secular interpretation of liturgical 'components' of the landscape] / 83

Noelia CASES MORA, Lo vegetal y lo divino: prodigios, poder y propaganda en el Imperio romano [Vegetation and divinity: prodigies, power and propaganda in the Roman Empire] / 101

Florin CRÎŞMĂREANU, Teologie şi politică. Maxim Mărturisitorul despre justificarea formelor de guvernământ [Theology and Politics: Maximus the Confessor on the Justification of the Forms of Government] / 145

Dan DANA, Sept correspondants roumains de Jérôme Corcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) et Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe) [Seven Romanian Correspondents of Jérôme Carcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) and Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe)] / 165

Carmela LAUDANI, Tracce della ricezione dei *Punica* di Silio Italico in età moderna: un fortunato ritratto di Annibale (Sil. 11, 342-346) [Traces of the reception of Silius Italicus' *Punica* in modern age: a lucky portrait of Hannibal (Sil. 11, 342-346)] / 205

Andrea MADONNA, Giuliano e la costruzione del consenso: il panegirico "reticente" di Claudio Mamertino [Julian and reaching consensus: the reluctant panegyric of Claudius Mamertinus] / 235

Ljubomir MILANOVIĆ, Sanja PILIPOVIĆ, About Face: A Medusal Spoil in the Church of the Assumption of the Blessed Virgin in Smederevo / 261

Constantin RĂCHITĂ, *Sancta superbia* în gândirea lui Ieronim [*Sancta superbia* in Jerome's thought] / 285

Giampiero SCAFOGLIO, Dracontius and the crossroad of religions in Vandal Africa / 307

Alessandro TEATINI, "Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": un'attestazione da Barboşi (Galaţi) ["Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": an evidence from Barboşi (Galaţi)] / 327

Antonella TEDESCHI, L'*argumentum a continentia* alla prova dell'invettiva da Scipione a Catilina [The *argumentum a continentia* in the invective from Scipio to Catiline] / 343

***

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 361

GRIGORIE DE NAZIANZ, CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a*; *Împotriva lui Iulian (I, II)* (*Constantin-Ionuț MIHAI*) / 361; SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cele şapte cuvântări encomiastice în cinstea Apostolului Pavel* (*Nelu ZUGRAVU*) / 368; CONAN WHATELY, *An Introduction to the Roman Military from Marius (100 BCE) to Theodosius II (450 CE)* (*Eduard NEMETH*) / 379; T. P. WISEMAN, *The house of Augustus: a detective story* (*Pavel-Flavian CHILCOȘ*) / 381; ANTHONY A. BARRET, *Rome is burning: Nero and the fire that ended a dynasty* (*Pavel-Flavian CHILCOȘ*) / 384; ȘTEFAN IVAS, *Conceptul de divinitate în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus* (*Nelu ZUGRAVU*) / 387; CLAUDIO CÉSAR CALABRESE y ETHEL JUNCO (coord.), *La recepción de Platón en el siglo XX: una* poíesis *de la percepción* (*Florin CRÎȘMĂREANU*) / 390

***

CRONICA – CRONACA / PUBLICAŢII – PUBBLICAZIONI / 395

Nelu ZUGRAVU, Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2020-2021) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2020-2021) / 395

Nelu ZUGRAVU, Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani / 405

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 9-10

SIGLE ŞI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI*

AARMSI	*Academia Română. Memoriile secţiunii istorice*, Bucureşti.
AIIA-Iaşi	*Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie*, Iaşi.
Bailly 2020	M. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, nouvelle édition revue et corrigée, dite Bailly 2020, Gérard Gréco, 2020.
BHAC	*Bonner Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn.
CCSL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout.
CCSG	*Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout.
CI	*Codex Iustinianus*.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.
CTh	*Codex Theodosianus*.
Danubius	*Danubius. Revista Muzeului de Istorie Galaţi*, Galaţi
EAGLE	*Electronic Archive for Greek and Latin Epigraphy*.
EDR	*Epigraphic Database Roma* (http://www.edr-edr.it/default/index.php).
EP	*Epigraphy Packard Humanities Institute. Cornell University*.
HGV	*Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens*.
Istros	*Istros*, Muzeul Brăilei „Carol I”.
Lampe	*A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. Lampe, Oxford, 1961.
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, I-VIII, Zürich- München, 1981-1997.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris.
Phaos	*Phaos. Revista de estudos clássicos*, Campinas
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris.
PLRE I	*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.
Pontica	*Pontica*, Muzeul de Istorie Naţională şi Arheologie, Constanţa.
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
RT	*Revista Teologică*, Sibiu.

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

SC	*Sources Chrétiennes*, Lyon.
SCIVA	*Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie*, Bucureşti.
ThlL	*Thesaurus linguae Latinae*.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961,11-32

SYNODITA: ¿COMPAÑERO DE VIAJE O CENOBITA?*

Patricia Ana ARGÜELLES ÁLVAREZ**
(Dpto. Prehistoria, Arqueología e Historia Antigua, Grupo de investigación ATAEMHIS, Universidad de Salamanca)

Keywords: *Synodita, fellow traveler, cenobite, Ancient Age, Late Antiquity.*

Abstract: **Synodita*: fellow traveler or cenobite?*** *This work analyzes the origin of the term* synodita *from its primitive Greek meaning, to the Latin derivation and subsequent changes in the interpretation. Through the exegesis of its use in ancient and Late Antiquity sources, the aim is to justify how the various readings have been as disparate as a travel companion, guildmate or cenobite.*

Cuvinte-cheie: *tovarăş de drum, cenobit, epoca antică, antichitate târzie.*

Rezumat: **Synodita*: tovarăş de drum sau cenobit?*** *Acest studiu analizează originea termenului* synodita *de la sensul său primitiv grecesc la derivarea latină şi modificările ulterioare ale sensului. Prin exegeza utilizării sale în sursele antice clasice şi târzii, scopul este de a justifica divergenţele întâlnite în diversele lecturi – tovarăş de drum, tovarăş de drum sau cenobit.*

1. INTRODUCCIÓN

Tras localizar en diversas fuentes antiguas el término *synodita*, nos ha resultado interesante proponer un análisis de cómo se ha empleado esta palabra, pues hemos observado que no siempre tuvo el mismo significado. Por tanto, el presente estudio analiza los variados significados del vocablo *synodita*, recogidos en las fuentes clásicas y tardoantiguas. Tal y como iremos desgranando en las sucesivas pá-

* Trabajo realizado en el marco del proyecto: *Formación y dinámica de los espacios comunales ganaderos en el Noroeste de la península ibérica medieval: paisajes e identidades sociales en perspectiva comparada*". HAR2016-76094-C4-4-R.

** parguelles@usal.es

ginas, resulta llamativo observar cómo esta palabra de origen griego, tendrá diversas paráfrasis que conducirán a distintas lecturas. El presente trabajo ofrece una compilación de fuentes históricas de diversas cronologías, dedicando especial interés al periodo antiguo y tardoantiguo. La metodología propuesta parte desde el estudio histórico e historiográfico proponiendo una línea de análisis e interpretaciones históricas por un lado en su uso griego y por otro latino, quedando en un segundo plano el estudio meramente filológico. Esta evolución en el empleo del vocablo *synodita* culminará hacia un único significado, ya para cronologías medievales. Esta interpretación confluirá hacia una vinculación con la religión cristiana, distando mucho de los primitivos usos.

Quizá la clave de las varias acepciones que tiene esta palabra esté en su componente etimológico. El término *συνοδῖτα* (localizado de esta manera en las fuentes) corresponde a la palabra compuesta griega *συν-οδίτης* "compañero de viaje" (formado por el prefijo *συν-*, que indica compañía, y el sustantivo *ὀδίτης*, derivado de *ὀδός:* "camino", con el sufijo masculino *-τας* (> *-της* en dialecto jónico-ático), formador de *nomina agentis; ὀδίτης*[1], literalamente es "*el que hace la acción de caminar*", por tanto, "viajero". Esta interpretación coincidiría entonces con alguna de las primitivas lecturas asociadas al *synodita* como el mundo del "viaje".

Ya que este término posteriormente será adoptado por la lengua latina, y es donde se localizan la mayor parte de los ejemplos analizados, acudimos así mismo a buscar este vocablo (*synodita*), en un diccionario de latín. Las posibles traducciones válidas serán las de: *colega, camarada, pareja, compañero, acompañante, consorte, compañero de viaje*...[2]. Definiciones que coincidirán con lo que consideramos debió ser la acepción más primitiva de esta palabra.

Hemos analizado 17 ejemplos donde aparece este término tanto en su forma griega como latina, contextualizados en época antigua con casos en el Egipto helenístico, Grecia y Roma, así como también para cronologías tardoantiguo visigodas. Así mismo, se consultaron fuentes posteriores para justificar la transformación del significado de esta palabra tan singular.

---

[1] Pierre Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*. Collection linguistique. Société de linguistique de Paris XXXVIII, Paris, 1979, 295-297, 443.

[2] Consulta realizada en *Diccionario de Latín*, Ed. S.M, 2007.

2. SYNODITA *EN LA ANTIGÜEDAD*

Ya se ha avanzado que el origen de este término es griego *συνοδῖτα*, así, localizamos en el Egipto helenístico el primer ejemplo en un epígrafe de granito negro localizado en Menchah y fechado para el año 137 a.C.[3]:

> *"En el año 33. Para el rey Tolomeo, reina Cleopatra su hermana y reina Cleopatra su esposa, benefactores de dios, y sus descendientes. Paniskos Lykophron de la división Berenikeus – jefe de los guardianes, líder de la caballería sobre los hombres (hipparchus), y supervisor (epimeletes) – y de los miembros del sínodo (synoditai) aquellos nombres que aparecen abajo se les ha dedicado el templo (hieron) de Thriphis, Kolanthes, Pan, y de los dioses con los que comparten el santuario..."*[4].

En este caso la palabra no está aludiendo a ningún compañero de trabajo ni tampoco se podría vincular al término "viaje". Parece entonces, que uno de los usos más antiguos de *synodita* tal y como habríamos localizado en la primera búsqueda en un diccionario latino, es respecto a los miembros del sínodo. Gustave Lefebvre considera que los miembros *synoditai* serían parte del cuerpo militar perteneciente a la guarnición de Ptolomeo VII, y utilizaría el término cofradía para referirse a este colectivo[5]. Es decir, podríamos interpretar este ejemplo como compañeros de profesión y, por tanto, considerar válida esta aplicación de una expresión asociada a lo que podrían ser "camaradas o compañeros", aunque no gremiales, sino militares.

Hay que destacar que este tipo de "agrupación" tendría vínculos religiosos ya que se alude a la dedicación de un templo y sus dioses. Además, los *synoditai* aparecen mencionados junto a otros cargos religiosos como son los *epimeletes* y a cargos militares como los *hipparchus*. Ambos casos son representativos, pues veremos cómo reli-

---

[3] Museo de Alejandría (inv. 21748).

[4] Texto original: (ἔτους) <λ>γ′ {αγ′}. | ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης | Κλεοπάτρας τῆς ἀδελφῆς καὶ βασιλίσσης | Κλεοπάτρας τῆς γυναικός, θεῶν Εὐεργετῶν, || καὶ τῶν τούτων τέκνων Πανίσκος Λυκόφρονος | Βερενικεὺς τῶν ἀρχισωματοφυλάκων καὶ ἱπ<π>άρχης | ἐπ᾽ ἀνδρῶν καὶ ἐπιμελητὴς κ<α>ὶ οἱ συνοδῖται, ὧν τὰ ὀνόματα | ὑπόκειται, Θρίπιδι, Κολάνθα<ι>, Πανί, θεοῖς συννάοις, τὸ ἱερόν

[5] Gustave Lefebvre, *Égypte Gréco*-romaine *§ IV, Annales du Service des antiquités de l'Egypte*, 13-14, 1914, 215-226.

gión y ejército vuelven a verse asociados de una u otra manera a los *synoditai* en posteriores referencias localizadas en las fuentes.

En relación con la organización administrativa de templos egipcios, localizamos una reseña del 85 a. C. sobre la contratación de músicos en la que se alude al templo de Soknopaios. Aquí, se describe la estructura del templo basada en un "jefe" o prior del recinto religioso[6], el cual tiene a su mando a un grupo de *synoditai*[7]. De esta manera, se justifica la idea que recogerán todos los diccionarios desde la Edad Media en adelante de que el *synodita* era un tipo de "religioso de rango menor".

Sin duda, parece que este ejemplo va a ser muy clarificador para poder comprender como evolucionará este término, con una vinculación religiosa que llevará finalmente a considerar a los "synoditas" como "cenobitas", en lo más bajo del escalafón eclesiástico ya para las centurias altomedievales, percibiendo así un claro un paralelismo entre la organización sacerdotal de los templos egipcios y la configuración del monacato cristiano[8].

Un tercer ejemplo de la palabra *synodita* aparece en un papiro egipcio fechado el 27 de julio del 180 d.C. en la ciudad de Karanis y escrito por un tal Epiodoros[9]. En él, se redacta una carta al presidente y miembros del comité de un gremio (desconocemos cual)[10].

---

[6] Andrew Connor, *Temples as economic agents in Early Roman Egypt: The case of Tebtunis and Soknopaiou Nesos*, Tesis doctoral inédita, University of Cincinnati, 2014, 306-307.

[7] Genaro Tedeschi, *Lo spettacolo in età ellenistica e tardo antica nella documentazione epigrafica e papiracea, PapLup*, 11, 2002, 87-187, *HGV*: P. Strasb. 5341.

Texto original:

[. . . . .]ς Κερκεσοὺ[χων] Ϛ[τοτο]ῆτ[ι] Νεσ-
[θ]νήφ[ε]ῳς καὶ Ὥρωι Παοῦτ[ος] τοῖς δυσὶ
[πρεσ]βυτέροις \συνόδου/ ἱερέων Σοκνοπαίου θε-
[οῦ μεγά]λου μεγάλου παρέξεσθαι τὸν
[Ἁρπ]οχρᾶν ϛ[ὺ]ν τοῖς ἐπαύλοις καὶ ὀρ-,

[8] Véase cita 21 y 47.

[9] Nº inventario: *HGV*: P. Mich. inv. 5374, en *Carta el presidente y miembros del gremio*, Michigan Papyri (ed. por Elionor Husselman), Biblioteca Ann Arbor: Universidad de Michigan, 1971.

[10] Texto original: Θρακος| ἐπιμελητης | καὶ τοῖς συνοδείτοις| παρὰ Ἠπιόδωρος| {τοῖς συνοδείτοις} | ἀσθενῶς 5 ἔχων κοὐ| δυνάμενος νέμιν| τὴν κοινήν, ἀξειῶι | δεξαμενος |τὴν ἀπόρεισειν | εὐτύχει. (ἔτους) κδ. ἐρρωσσο| Μεσορὴ α.

"A Thrax, el presidente, y a los compañeros, hombres del gremio (Synoditai), de Epiodoros (a los compañeros, hombres del gremio). Desde que estoy enfermo son incapaz de actuar como patrón del grupo. Os pido que sea aceptada mi renuncia. Se despide -año 24- se despide".

Fig. 1. Papiro de Epiodoros
Imagen del Heidelberger Gesamtverzeichnis
der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens

En este caso parece que la importancia del texto se asocia con el costeo de pertenencia a la asociación gremial y, que, en ocasiones, causaba que los miembros se dieran de baja por no poder pagar la cuota. La interpretación correcta para este fragmento sería por tanto la de "compañero de trabajo/gremio".

Por los tres ejemplos analizados podríamos deducir que, en el idioma griego empleado en territorio egipcio, el *synodita* tenía una asociación con el "compañero o camarada de cofradía o gremio" pudiendo en algún ejemplo asociarse por tanto a la religión, en este caso politeísta.

Para el siglo II a.C. localizamos otro ejemplo, en este caso en territorio griego. Se trata el epígrafe honorífico de Delos en referencia a un *synodita* romano, un tal Decimus. Si bien hay fragmentos desaparecidos, parece aludir a los miembros *Synoditai* y los honores que éstos se merecían. En particular, se menciona a Decimus, hijo de Marcus[11]. Al final del texto se incluye la palabra "templo", por lo que interpretar este texto de manera similar al caso anterior del templo de Soknopaios, sería lógico.

Continuamos analizando casos griegos, y en esta ocasión, aludimos al Nuevo Testamento donde se menciona a un judío llamado Aristarchus original de Macedonia. El relato relaciona a Pablo con este personaje indicándonos que durante su viaje de Troas a Asia fue en compañía de este hombre[12]. La manera de referirse a él se realiza de dos maneras como "compañero" y más específicamente como "acompañante de viaje" (peregrinación)[13]. Las alusiones a Aristarchus no dejan claro cuál fue su papel en particular durante los conocidos viajes de San Pablo, pues también se alude a él como compañero de cárcel y colaborador[14]. ¿Fue Aristarchus entonces un compañero de viajes de San Pablo, colaborador de la palabra de Dios o un compañero en tiempos de prisión? Si bien este debate no es el tema de estudio en particular, nuevamente la diversidad de maneras de referirse a este personaje, siempre en torno a la idea de "compañero", dificulta el poder saber exactamente el papel de Aristachus y el significado espe-

---

[11] [— — — γρ] αμματ [— — —] | [— — —]ΛΙ…Ạ̣Ν ἵνα ΕΙ[— — — εὐ]|[σχ]ημόνως? [ἐπιμ]ελῆται τα [— — —]|λην κ…αι ο [ί καθε]σταμένοι ίε[ροποιοὶ?] || κατ' ἐν[ιαυτ]ὸν [ἕκ]αστον ἀλειφ[έτωσαν καὶ] | στεφαν[ού]τωσαν τὴν εἰκόνα κα[θ' ἑκάστην] | νουμηνίαν· vac. μηθενὶ δὲ [ἐξέστω] | τῶν συνοδιτῶν ἐναντίον μηθὲ[ν πρᾶ]|ξαι ταῖς προγεγραμμέναις τιμαῖς· [ἐὰν δὲ πράσ]||σηι, [ἔ]νο[χο]ν αὐτὸν εἶναι τῆι ἱεροσυλ[ίαι] | καὶ π[ροσ]αποτεισάτω δραχμὰς πεντ[α]|κ[οσίας? καὶ ἐξέ]στω τῶι [β]ουλομένωι ἐνε[χυ]|[ράζειν <αὐτόν>· τὰς δ]ὲ προγεγραμμένας τιμὰς | καὶ φιλ[ανθρω]πίας ὑπάρχειν δι' αἰῶνος || Δέκμ[ωι ..]ιλίωι Μαάρκο[υ] Ῥωμαίωι· | ὅπως [δ' ἂν π]άντες ἐπιγνῶσ[ιν] τὴν τῆς συνό|δου [εὐχαρισ]τίαν καὶ μεγαλομέρειαν …. | [— — —] Δέκμος καὶ [ὁ γρα]μματεὺ{ι}ς {[γρα]μματεὺς} | ….ḳ[.. ἀνα]γ[ρ]αψάτ[ω]σαν τό[δε τὸ ψ]ήφισμα εἰς || [σ]τήλην [λιθί]νην καὶ ἀναθε[σάτωσαν] ἐν τῶι | [ἱερῶι? παρὰ τ]ὴν εἰκόνα. EP: 1523

[12] David Noel (ed.), *Dictionary of the Bible*, Ed. Eedermans, Cambridge, 2000, 101.

[13] *Hec.* 19:2913, *Cor.* 8:1913.

[14] La referencia a Aristarchus como "colaborador" que viaja con Pablo sería con el término *συνεργοί* (*Fil.* 1:24) y como "compañero de prisión" el de *συναιχμάλωτός* (*Col.* 4:10).

cífico de estos términos, si bien queda claro, que para la alusión más específica de "compañero de viaje" no se utiliza tampoco el término *synodita*.

Así mismo, localizamos otro pasaje similar en la narración del regreso de Tobías a su casa donde se hacen dos referencias a su acompañante. En esta ocasión, se menciona la llegada de Tobías con su "acompañante"[15] y en otra, Tobit el padre de Tobías le recuerda que debe pagar a su "acompañante" por haber llegado sano y salvo a casa (éste resultaría ser el mismísimo ángel Rafael)[16]. Todas estas alusiones al compañero de viaje, independientemente de sus responsabilidades durante el desplazamiento, es decir, simple compañero, empleado, prisionero, etc... son mencionadas con el término *συνέκδημος* (*synékdemos*)[17].

Observamos como la referencia de "acompañante de viajes o compañero" no es citada mediante el término *synodita* sino que es sustituido por otro vocablo, esto mismo ocurrirá en otro ejemplo fechado en la República romana. Datado con anterioridad a los ejemplos analizados, traemos a colación el epígrafe conocido como el Lapis Satricanus del siglo VI a. C. En este caso analizamos el primer ejemplo escrito en latín. Elegimos este ejemplo porque se alude al "compañero", el "acompañante" de Poplios Valeios, uno de los primeros cónsules de la República. El dedicante del monumento es el propio acompañante de Poplios, quien rinde culto a Marte[18]. En este caso observamos cómo no es usa el término *synodita* localizado en los casos griegos, sino que éste, es sustituido por el de "suodales" (= compagni).

[---]+IEISTETERAI
Popliosio Valesiosio
suodales Mamartei[19].

---

[15] Tob. 11:4.

[16] Tob. 12:1; Sobre el significado del Ángel Rafael como compañero de viaje véase M. Cecilia Gaposchkin, *Sacralizing the journey. Liturgies of travel and pilgrimage before the Crusades*, en Jenni Kuuliala, Jussi Rantala (eds.) *Travel, Pilgrimage and Social interaction from Antiquity to the Middle Ages*, Ed. Routledge, London-New York, 2020, 206- 225.

[17] La expresión "compañero de viaje" aparece como *συνέκδημος*, y compañero de trabajo con *συνεργος*.

[18] *CIL* XII 2832ª; Alessandro Morandi, *Epigrafía itálica 2*, Roma, 2017, 78-79, nº 63.

[19] Para detalles del texto véase Philip Baldi, *Observations of two Latin Inscriptions*, en Sheila Embleton, John Eari, Hans-Josef Niederebe, *Emergence of the*

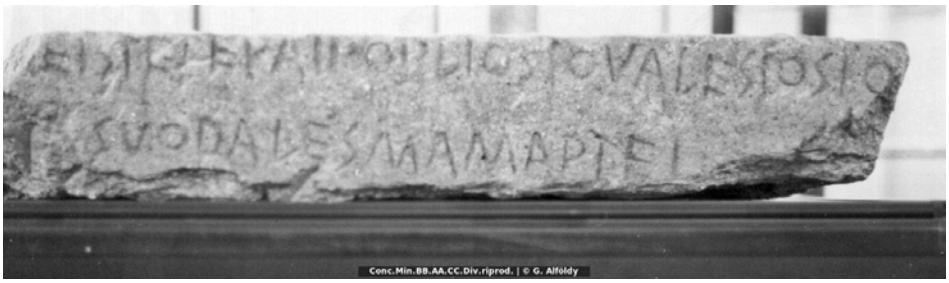


Fig. 2. Lapis Satricanus
Imagen tomada de Epigraphic Database Heidelberg

Podríamos pensar bien o que el término *synodita* se incluye en el vocabulario latino en cronologías más avanzadas, ya tardo-republicanas, o bien que el latín ya tiene un término que define de manera similar al "compañero", que en este caso sería el de "suodales", y el de *synodita* no tendría aceptación.

Parece por tanto que durante el período bajoimperial y la tardoantiguedad la manera de referirse a la "compañía en viaje", es mediante los términos "synékdemos" y "suodales", que sustituyen al de *synodita* en cronologías de la Roma monárquica y republicana[20]. ¿Podríamos a-

Modern Language Sciences in honour of E.F.K, II, *Methodological Perspectives and Applications*, Amsterdam, 1999, 165-174.

[20] Otros ejemplos del uso del término *synékdemos* en la Roma altoimperial, aluden a compañero (en este caso compañero legado) en de la Vida de Flavio Josefo: "... ἔχειν φίλους τε καὶ συνεκδήμους ἐποιησάμην ἐπί τε κρίσεις..." (*JV*. 14); edición consultada Flavius Josephus, *Translation and comentary* by Steve Mason, John Barclay, Ed. Brill, 2007. Al igual que en varios ejemplos egipcios, se refiere a rangos militares. Otra mención a este término como "compañero de viaje" en Plut. *De virtute et vitio*, 2; edición consultada: Plutarchus, *De virtute et vitio* (ed. William Heinmann, traductor Frank Cole Babbitt), Cambridge-Londres, 1928, reimpreso en 1962: "...εὔει ἄτερ δαλοῦ καὶ ὠμῷ γήραϊ δῶκε, βαρεῖα συνέκδημος οὖσα δι᾽ ἀλαζονείαν καὶ πολυτελὴς σύνδειπνος ὑπὸ λιχνείας καὶ σύγκοιτος ὀδυνηρά", y también en Palaeph., 45: "... ἔλεγον οὖν οἱ συνέκδημοι Ἡρακλῆς τὸ Ἀμαλθείας", en *Palaephati. De fabulosis narrationibus, I. C. Ivlii Hygini Avgvsti Liberti. Fabvlarvm Liber, Ad Omnivm poëtarum lectionem mire necessarius & ante hac nunquam excusus. Eivsdem Poeticon Astronomicon, libri quatuor. Quibus accesserunt similis argumenti. Palaephati de fabulosis narrationibus, liber I. F. Fvlgentii Placiadis Episcopi Carthaginensis Mythologiarum, libri III. Eivsdem de uocum antiquarum interpretatione, liber I. Arati Phainomenōn fragmentum, Germanico Cæsare interprete,* Procli de sphæra libellus, Græce & Latine. Basilea, 1535. Sobre el significado

venturar entonces, según estos datos, que para cronologías de la Roma monárquica y republicana el término aún no habría cobrado suficiente fuerza y existían otras palabras de uso más común como sinónimos de este término griego? Queda de manifiesto que el término o la figura de "compañero de viaje" existía, pero como ya hemos avanzado, la manera de referirse a esta actividad tuvo otras denominaciones.

Deberemos esperar a la consolidación del cristianismo, para observar un cambio de interpretación en el *synodita*. Los primeros fieles que adoptan esta nueva religión basada en una vida de piedad, religiosidad, celibato y severidad se harán llamar ascetas y posteriormente monjes. Ello implicaba una separación más o menos rígida de la vida ordinaria. Con Constantino este formato de vida se perpetúa como un modelo separado de la sociedad. Términos como eremitas, monjes o anacoretas expresan la soledad de aquellos que se aferraban a la religión y vagaban por el desierto (ya fuera de manera real o metafórica)[21]. En un primer momento las comunidades de monjes seguían las reglas de Pacomio[22] y luego se ramificaron en base a varias reglas tomando los nombres de las zonas en las que se habrían establecido: monjes de Nitria, de Canopus, del Monte Tabenne etc... Además, parece ser que los monjes que vivían en comunidad en ciertas circunstancias (sin saber cuáles) se podían denominar *cenobita* o *synodita*[23].

El único ejemplo que localizamos donde se emplea la palabra *synodita* para cronologías romanas (aunque de fecha desconocida), nos llega por los textos de Montfaucon de 1722. En esta obra se recoge la descripción de una urna funeraria que a su vez se describe a través de la referencia escrita por el P. Bonjour Agustín, quien lo traduce del

---

de *synékdemos* Edward Robinson considera que la traducción correcta sería la de "acompañante viajero" pues sin duda, alude a cuando una persona sea ausenta en compañía de otra de un lugar durante un tiempo, en Edward Robison, *Lexicon or the New Testament*. A new improved edition, revised by Alexander Negris, Edinburgo, 1888, 755.

[21] Sobre el origen del monasticismo a caballo entre los siglos III-IV d.C. en Egipto, así como los anacoretas en Grecia véase Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism*, Ed. Blackwell Publishing, Oxford, 2000, 1-3.

[22] James E. Gohering, *Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt*, *HThR*, 89/3, 1996, 267-285.

[23] *The Penny Cyclopaedia of the Society for the diffusion of useful knowledge*, Vol. XV, Massagetae-Muridae, London, 1839, 313. Estos grupos religiosos el territorio egipcio tardoantiguo también eran llamados *sauses*. Más detalles en cita 58.

griego al latín y al francés[24]. La pieza fue localizada en Roma y se dedicó a un poeta llamado Marci Sempronii Nicocratis. Sobre la urna física no se incluye un dibujo, pero si el texto griego originario y una descripción física. Sobre la decoración se indica que a la derecha del texto aparecen sentados Nicocrates y una joven con una lira, mientras que al lado izquierdo figuraría el poeta contiguo a otra joven. Para Montfaucon serían las Musas (a las que se alude en el epitafio), quizá Clio o Thalie invitando a Nicocrates a tocar el instrumento, parece que la otra musa sería Eutertepe.

Sobre este personaje sabemos que era poeta, músico y que tocaba la guitarra, pero, además, era *synodita*. De entre todas las capacidades que tenía Nicocrates, queda de manifiesto que se resaltó la virtud de ser *synodita*. Así, primero se mencionan sus profesiones "reales" como poeta y músico y en último lugar, aunque destacándolo en importancia, (pues realmente no se consideraría una profesión) estaría la de *synodita*. Montfaucon interpreta el término *synodita* considerando que Nicocrates sería cofrade de la fraternidad de Apolo, pues parece que sus miembros tenían todos profesiones asociadas a las artes escénicas ("scenicorum") como el difunto, recordando así, el hallazgo de dos epígrafes funerarios de un tal Marco Aurelio Septentrion[25] que habría sido miembro del Synodo de Apolo[26].

---

[24] *M. Sempronus Nicocrates,*
Eram olim munificus vir,
Poëta, Cirthaedus,
Maxime autem Synodites.
Multum in fluetibus laboravi,
Et in itineribus defatigatus sum
Mercator formosarum deinde,
O amichi, mulierum fui
Spiritum, quem in fanus ex calo exceperam,
Expleto tempore reddidi,
Et post obitum
Musa corpus tenant meum

[25] La alusión de una estela fechadas en el siglo III d.C. que asocia la raíz de "synodita" a Apolo aludiendo a un tal *M(arco) Aurelio Augg. Lib(erto)* es las siguiente, *CIL* XIII 02977: *... parasito Apollinis, archieri synodi...*, en Gian Luca Gregori, Edigio Incelli, *Gli onorati con ornamenta municipal nelle città dell´Italia romana*, Ed. Quasar, 2018, 40, si bien, hay un segundo epígrafe, también dedicado al mismo personaje, *M(arco) Aure[lio] Aug(usti) l(iberto)* que cita: *... ingenio incomparabil[i], et synhodi ornato corona...*, en G. Rita Bellini, Matteo Zagarola, *Ancora sulle iscrizioni onorarie da Minturnae. Le Epigrafi della Valle di Comino*, en *Atti del tredicesimo convegno epigrafico cominese* (Atina 28 maggio 2016), a cura di H. Solin,

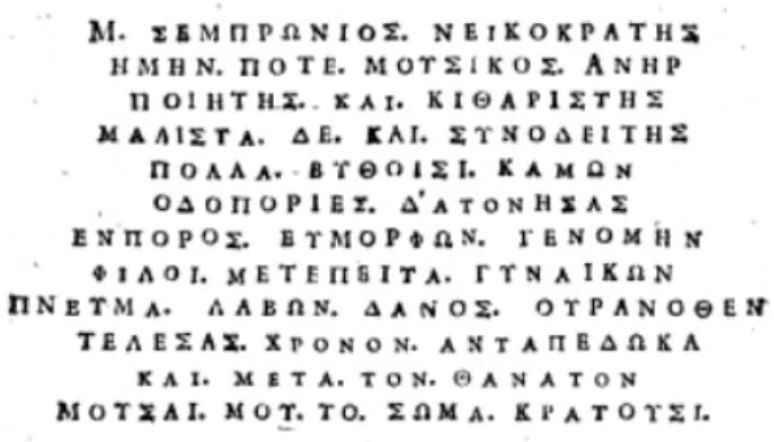

Μ. ΣΕΜΠΡΩΝΙΟΣ. ΝΕΙΚΟΚΡΑΤΗΣ
ΗΜΗΝ. ΠΟΤΕ. ΜΟΥΣΙΚΟΣ. ΑΝΗΡ
ΠΟΙΗΤΗΣ. ΚΑΙ. ΚΙΘΑΡΙΣΤΗΣ
ΜΑΛΙΣΤΑ. ΔΕ. ΚΑΙ. ΣΥΝΟΔΕΙΤΗΣ
ΠΟΛΛΑ. ΒΥΘΟΙΣΙ. ΚΑΜΩΝ
ΟΔΟΠΟΡΙΕΣ. Δ'ΑΤΟΝΗΣΑΣ
ΕΝΠΟΡΟΣ. ΕΥΜΟΡΦΩΝ. ΓΕΝΟΜΗΝ
ΦΙΛΟΙ. ΜΕΤΕΠΕΙΤΑ. ΓΥΝΑΙΚΩΝ
ΠΝΕΥΜΑ. ΛΑΒΩΝ. ΔΑΝΟΣ. ΟΥΡΑΝΟΘΕΝ
ΤΕΛΕΣΑΣ. ΧΡΟΝΟΝ. ΑΝΤΑΠΕΔΩΚΑ
ΚΑΙ. ΜΕΤΑ. ΤΟΝ. ΘΑΝΑΤΟΝ
ΜΟΥΣΑΙ. ΜΟΥ. ΤΟ. ΣΩΜΑ. ΚΡΑΤΟΥΣΙ.

Fig. 3. Epitafio de Nicocrates[27]

En oposición a la interpretación realizada por Montfaucon resulta interesante la aportación que hace Cuper, experto europeo, al que Montfaucon acude para que le ayude con la investigación que recoge en la misma obra. Cuper por el contrario señala que la palabra *synodita* debe ser interpretada como: "compañero de viaje", más que como "cofrade (de la fraternidad de Apolo)". La propuesta de Cuper vendría soportada por el propio texto en el que se alude a la fatiga de los viajes de Nicocrates "*et in itineribus defatigatus sum*"[28].

Nuevamente este ejemplo nos lleva a la doble interpretación del "acompañante viajero" versus "compañero/cofrade religioso". La ausencia de una cronología para este epitafio impide poder contextualizarlo o bien en centurias tardoantiguas, coincidiendo con el "compa-

Atina, 2017, 74-87. Debemos mencionar un tercer caso, en relación con los sacerdocios "synoditas" de Apolo de un liberto fechada entre el 185-192 d.C. en Puteoli, *ILS* 58186: *L. Aurelius Pylades, hieronica, patronus parasitorum Apollinis, sacerdos synodi... ortamenta decurionalia et duumviralia*, en Hartmut Leppin, *Histrionen: Untersuchngen zur sozialen Stellung von Bühnerkünstlern in Westen des Römanischen Reiches zur Zeit der Republik und des Principats*, Bonn, 1992, 286-287. Es decir, tres ejemplos que podríamos asociar a la interpretación localizada para el caso de los templos egipcios.

[26] Bernard Motfaucon, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures: Les funérailles, les lampes, les supplices & c. Premiere partie*, Paris, 1722, 63.

[27] *Ibidem*, 62.

[28] *Ibidem*, 61-62.

ñero de viajes" del *Codex Theodosianus* y *Codex Iustinianus*, que a continuación detallaremos. Si bien resultaría extraño que fuese escrito en griego. Por el contrario, asociado a las cronologías de la Grecia helenística que tornarían la balanza hacia el "compañero cofrade", pues la posible glosa sobre la pertenencia de una persona a un grupo como miembro de éste, en ese caso un grupo religioso como sería el Synodo de Apolo, coincidiría con las observaciones realizadas sobre los *synoditae* ya citadas de los textos egipcios.

La lectura realizada por Montfaucon viene dada por interpretación existente desde el siglo III a. C. para territorio ateniense sobre el término *synodoi,* posteriormente denominado *koiné*[29]. Se referían entonces con esta palabra a artistas profesionales que eran miembros de grupos gremiales. Ello incluía a actores, cantantes, bailarines, instrumentistas o cualquier miembro que trabajara en la producción de musicales, comedias, tragedias o festivales públicos. Por tanto, Montfaucon asocia las profesiones de Nicócrates a este grupo de artistas, coincidiendo también, que algunas de estos gremios rendían veneración a las Musas y a las Pythias de Apolo. Lo cual justificaría por qué las musas aparecen tanto en el texto como en la decoración artística de este monumento funerario[30].

Paralelamente para este periodo de la Grecia helenística, en el caso particular del culto a Dionisio se empleó el término *technitai*[31]. Traemos a colación este ejemplo, porque además de representar el culto religioso con la veneración de Dionisio, parece que sus seguidores eran en gran parte músicos que honraban a las Musas y Phytias y, además, contaban con privilegios tan peculiares como la exención fis-

[29] En la Grecia helenística los *synoditai* componían los *synodoi* y se identificaban con miembros de "colegios profesionales" incluyendo a "colectivos de la mar". Estas asociaciones se denominaron comúnmente *thiasoi, eranoi, synodoi* y *koiné*, en Octavian Bounegru, Alexandru Bounegru, *Shipowners Organization in the Pontic and Aegean Area*, en *Actas del XII Congresus internationalis Epigraphiae graeca et latinae*, Instituto d'Estudis Catalans. 3-8 septiembre 2002, Barcelona, 2007, 191-196.

[30] ... *Musa corpus tenant meum*.

[31] https://www.oxfordmusiconline.com/grovemusic/view/10.1093/gmo/9781561592630.001.0001/omo-9781561592630-e-0000027613. Consultado [28/08/2020].

cal, la del servicio militar y gran libertad de movimiento, es decir movilidad viajera al igual que los *synoditae*[32].

En una base de mármol fechada en el siglo II d. C. en el territorio turco de Heraclea Pontica. El texto alude a los honores otorgados al médico Marcius Xenocrates por parte de la asociación de actores de la ciudad de Heraclea. Se alaba el papel de Marcius en mejorar la reputación de la ciudad y realizar un excelente trabajo por el bien común haciendo alusión a su papel como médico, mencionado en este caso que todos en la ciudad, ya fuesen militares o civiles, se beneficiaron de sus servicios, incluyendo aquí a los *συνοδῖταω* como "compañeros de viaje"[33], posiblemente aludiendo entonces a los peregrinos de paso por la ciudad.

En el compilatorio de poemas de la *Anthologia Graeca* se localizan los Epigramas del Santo Gregorio de Nacianzo del siglo IV d. C. Entre los poemas destaca un ejemplo en el que nuevamente se alude al "compañero de viaje", en este caso las líneas nos recuerdan que en Arianza está el cuerpo de Eupraxius, gran obispo de tierra santa y amigo, así como "compañero de viaje" de San Gregorio[34]. De esta manera, observamos como el *synodita* se adapta paulatinamente al nuevo contexto religioso cristiano.

3. SYNODITA *EN LA TARDONTIGÜEDAD*

En el *Codex Theodosianus* recoge un recopilatorio de disposiciones legales del derecho privado y público, complementarias entre sí, publicado a instancias del emperador romano de Oriente, Valentiniano III en el año 438. En este texto que acopia las constituciones publicadas a partir de Constantino localizamos en dos ocasiones el término *synodita*. El primero en el edicto de los emperadores Arcadio y Honorio a Eutychiano, prefecto pretoriano, fechado el día 27 de julio del año 398. El texto indica que "*ningún clérigo, ni monje ni tan*

---

[32] Thomas J. Mathiesen, *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages. Lincoln and London*, University of Nebraska Press, 2000.

[33] Lloyd Jonnes, *The inscriptions of Heraclea Pontica*, Inschriften 47, Bonn, 1994, 4-6.

[34] Γρηγοριο Φιλον και ηλικα, και συνοδιτην./ τουνεκα και τυμβου γειτονοζ ηντιασεν – *The Greek Anthology*, traducción William Roger Paton, Vol. II, Ed. The Loeb classical Library, London, 1917, 446-447.

siquiera aquellos llamados synoditae tendrán derecho a vindicar o coger por la fuerza a personas que hayan sido condenadas a castigo por sus grandes crímenes". Continúa el texto aludiendo nuevamente a los *synoditae* en los mismos términos, en relación con que "*no se rechazará el derecho de clérigos, monjes o synoditae a interponer una apelación en un caso criminal por motivos de humanidad*". El texto prosigue dando más detalles sobre el proceder en este asunto, sin aportar más datos sobre la posible interpretación de este término en particular. Pero, lo más interesante de este párrafo es una aclaración que el editor decide incluir sobre la propia palabra *synoditae*; así, para aquel que desconozca su significado este sería: "*compañero de viaje, acompañante*"[35].

Por tanto, si recordamos los ejemplos que aluden al "compañero de viaje" en La Biblia, observamos cómo este término no fue el empleado en relación con el "compañero viajero"[36]. No existen más aclaraciones o referencias de cronologías similares, fuera de este *Codex Theodosianus*, que permitan hacer comparativas[37], pero si queda claro, gracias a la nota de este pie de página, que la legislación distingue perfectamente entre "clérigos, monjes y synoditae", dando a este tercer término una clasificación de "compañero" sin especificar si tendría o no connotaciones religiosas y citándolo en tercer lugar, lo cual corroboraría la idea de que este grupo era el de menor relevancia.

En la misma línea que este párrafo localizamos un segundo ejemplo en el edicto de Theodosius Augustus al cónsul Eutychianus durante el consulado del Honorio el día 27 de julio del año 398. Nuevamente se repite la prohibición de que ningún clérigo, monje o *synoditae* tendrá capacidad legal para reivindicar o detener a hombres condenados ya a castigo. Continúa el texto explicando casos excepcionales de consideración humanitaria en donde, en cualquier caso, las autoridades augusteas revisarían el caso en particular. Lo interesante de este texto y repitiendo el ejemplo anterior, es que nuevamente se

---

[35] *CTh* 9.40.16; edición consultada para esta y sucesivas referencias: *Codex Theodosianus*, ed. Theodor Mommsen y Paul M. Meyer, 2 vols., Ed. Weidmann, Berlín, 1905.

[36] Véanse referencias 14, 15, 17.

[37] Esta afirmación no es cierta del todo pues el *Codex Iustinianus* también cita al *synodita*, no obstante, al referirse a una copia literal del propio *teodosiano*, no sirve como nuevo caso de estudio.

especifica el significado de *synoditae*, que sería el ya referido de "compañero de viaje, acompañante"[38].

El *Digesto* de Justiniano en su apartado sobre la "Audiencia episcopal" alude al "synodita" repitiendo la misma codificación que la ya citada en el *Codex Theodosianus*: *Imperatores Arcadius, Honorius. Addictos supplicio et pro criminum immanitate damnatos nulli clericorum vel monachorum, eorum etiam, quos synoditas vocant, per vim atque usurpationem vindicare liceat ac tenere, sed reos ad locum poenae sub prosecutione pergentes nullus teneat aut defendat*[39].

Queda claro con estos ejemplos que la palabra *synodita* hace alusión a "compañero" en cualquier acepción, ya sea de trabajo o gremio como es el caso de las referencias egipcias o en los términos usados en los *Codex Theodosianus* y *Codex Iustinianus*, donde la interpretación, si bien es cierto es más ambigua, alude al "compañero o acompañante de viajes". Existe cierta duda sobre si el *synodita* para esta cronología, ya sería algún tipo de religioso, como se indica en el ejemplo del epígrafe honorífico de Delos, o posiblemente miembro religioso de rango menor como se alude en el citado ejemplo egipcio de Soknopaios), ya que como indicamos, se cita en último lugar tras mencionar a clérigos y monjes.

La interpretación sobre el *Codex Theodosianus*, de Noel Lenski conjetura que el término *synoditae* se introduce en los siglos IV-V d. C. para definir a un tipo de monjes cenobíticos cuya función en particular era las de viajar como acompañantes, sin especificar hacia quien prestaban dichos servicios[40]. Con los ejemplos analizados podemos considerar válida esta propuesta pues observamos como para territorio imperial los casos del *synodita* documentados en el epitafio de Nicocratres de fecha desconocida, y el epígrafe de Heraclea Pontica, así como el poema de Gregorio de Nacianzo que se refieren al "compañero de viaje" sin especificar tipo o funciones y más en particular, y sobre los ejemplos localizados en La Biblia, no emplean esta expresión al aludir a los mismos "compañeros de viajes".

En las mismas cronologías que el *Codex Theodosianus*, debemos contextualizar la obra de Damascius. Este autor vive a caballo entre los

---

[38] *CTh*. 11.30.57.

[39] *CTh*. 11.30.57; *CI*. 1.4.6; edición consultada: *Codex of Justinian*, ed. Bruce W. Frier with a note on the dating of constitutions by Noel Lenski, Cambridge University Press, 2016.

[40] *Ibidem*, 196.

siglos V-VI y las referencias documentadas al "compañero de viaje", nada tienen que ver con término *synodita* de "compañero de viaje terrenal" o monje. En este caso, se puede dilucidar una interpretación más precisa que se refiere a la relación del alma, que con una vida pura y moderada encontrará al "compañero de viaje"[41]. Parece por tanto que quizás tiene una interpretación de guía espiritual y no queda claro si pudiera aludir a los propios "cenobitas" es decir a los monjes, aunque si podemos descartar claramente la propia interpretación del *theodosiano*.

4. SYNODITA *EN EL DICCIONARIO*

Como ya adelantábamos, la expresión de *synodita* parece que no tuvo gran aceptación en el vocabulario latino. Para cronologías medievales, la manera de referirse a este colectivo fue en su mayoría la de *cenobita* sustituyendo al primitivo *synodita*.

El diccionario más antiguo que recoge el término de *synodita* es el *Lexicon Iuridicum* de 1615. Esta obra acepta la interpretación dada en el *Codex Theodosianus,* pero "adaptada" para al cuerpo monacal (que será la referencia más común). Así, parece que una correcta interpretación aludiría a los acompañantes de monjes, de menor rango, especificando que se les acompañarían en los viajes[42]: *dici videntur, comites monachorum: nam viatorem significat. Solent autem monachi ex collegis fui inferiori ordine quempiam deligere, qui eos comitetur...*[43].

De la misma fecha es el Thesaurus de Panciroli donde se escribe sobre el *synodita* en los siguientes términos: *nec clerici, nec monachi etiam synoditae damnatos ad supplicium possunt e poena eximere.*

---

[41] Damascius, Plato Pahedo, 109b: ... ων εξελθοντων υπ αναγκης Φερεται εις την αυτη πρέπουσαν οικησιν. η δεκαθαρως τε και μετριως τον βιον διεξελθουσα, ωκησ εν τον αυτη εκαστη τοπον προσηκοντα, en Damascius. *Plato Paedo,* traducción George Maximilian A. Grube, Hackett Publishing Company, 1977.

[42] Podría asimilarse la figura del *synodita* ayudando durante el viaje como la del acólito en la misa.

[43] *Lexicon iuridicum: hoc est, Iuris civilis et canonici in schola atque foro usitatarum vocum penus. Ex antiquis & recentioribus iurisconsultis ac lexicographis, præcipuè ex Brissonii, Hotmani, & Prateii lexicis, item ex Cuiacii observationibus & commentariis ita constructum: ut nihil ei demi, nihil addi, quod sit necessarium, posse videatur. Accessit legum populi romani copiosus index,* 1615, Ed. Coloniae Allobrogum: ex typographia Iacobi Stoer, 1138.

Synoditas existimat accursius esse praelatos, qui synodo, si ergo monachi nequeunt sontes liberare, minus poterunt synoditae, plus est synoditam, quam monachum, unde inferiores monachi esse nequeunt[44]. Observamos como la palabra alude exclusivamente al *synodita* como clérigo, parece que, haciendo referencia a aquel de menor rango, y que se regiría con las mismas reglas que el resto de los monjes de la congregación a la que pertenecen[45].

Como indicábamos al inicio de este apartado, la vinculación de este vocablo con el monacato cobra fuerza hasta llegar a ser la principal definición en los diccionarios modernos. Bien es cierto, que existen matices que pueden condicionar la explicación final. Este es el caso recogido en la definición del *Hierolexicon sive sacrum dictionarium* donde se considera que el *synodita* es un tipo de "ayudante o clientela" religiosa, que asiste al monacato y además tiene vinculaciones "in itinere" sin llegar a especificar cómo[46].

En esta línea, localizamos una interpretación que asociaría la relación religiosa del término en la Enciclopedia Metódica de 1658. Aquí se aclara que la fórmula utilizada en el *Codex Theodosianus*, alude a compañeros no de viajes entendidos como una movilidad territorial sino de caminos, en su interpretación espiritual, personas que comparte el camino de la vida de una manera común, de fe, y por ello,

---

[44] Guido Panciroli, *Thesaurus Variarum lectionum utriusque iuris*, Lyon, 1617, 351.

[45] En las ya citadas *regulae monachorum* tardoantiguas se recuerda la regulación respecto a que los monjes que parten de viaje deben de ir acompañados, (¿harían posiblemente alusión a un "compañero synodita"?). Véase Inst. X.20 en Cassiano, *The institutes*, Traducción y notas por B. Ramsey, Colección de *Ancient Christian Writers* 58, Ed. The New Man Press, Nueva York, 2000. También en la *Regla Común de los Abades en Santos Padres españoles*, II, San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso, *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". Introducciones*, versiones y notas de Julio Campos Ruiz, Ismael Roca Melia, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1971, 199-200, y en el *Ordo monasteri*, 8 de San Agustín en Luc Verheijen, *La Règle de Saint Augustin*, I, *Tradition manuscripte*, 1967, 148-152.

[46] Domenico Magri, *Hierolexicon sive sacrum dictionarium: in quo ecclesiasticae voces, earumque etymologiae, origines, symbola [...] elucidantur / auctoribus Dominico Macro [...] et Carolo [...] eius fratre. Opus figuris ornatum, quod praecedit index criticus, ac subsequuntur syllabus Graecarum vocum exoticarum [...] et Contradictiones apparentes Sac. Script. / ab eodem Dominico conciliata et ex eius schedis in hac tertia et postuma impr. Auct*, Roma, 1667, 608.

conviven juntos. Así, se justificaría la interpretación vinculada con el término cenobita y de los monjes en general[47].

El propio Bergier en la edición del Diccionario teológico de 1828, recalca la idea ya presentada en su Enciclopedia Metódica de 1788 pero profundiza en su definición. Así, además de asociar los términos de *synodita* y *cenobita*, recuerda que su origen vendría del *koinos* griego[48]. Considera que estos monjes que viven en comunidad deben su origen a San Pacomio como el primero en escribir una regla monástica y a San Antonio por fundar el primer monasterio. Interesante es la aclaración que plantea sobre la lectura del *Codex Theodosianus*. Considera Bergier[49] que la lectura de *synodita* debe interpretarse de igual modo que si se hubiera escrito la de *cenobita*, no obstante, aclara que el término significa "persona que camina por una vía siempre junto a alguien" (sin especificar si se refiere al camino físico o al espiritual), y que como otros glosarios ya se había indicado, este colectivo debió estar siempre al servicio de los monjes[50] .

En las memorias del Francisco de Santa Ana se describe la vida eremítica de Córdoba en el siglo XVII. Se cita el carácter cenobítico existente en este momento, sugerido por el autor como un grupo de *synodita*, apoyada en un grupo de religiosos organizados a tenor de ciertas reglas o leyes con un superior inmediato[51]. Para esta cronología el Diccionario de "Lewis & Short" ya recoge la definición con ambas acepciones y a su vez, vinculándolas, es decir, el *synodita* sería un compañero de viaje que a su vez era "algún tipo" de monje, es decir, "el monje viajero"[52].

---

[47] N. Sylvester Bergier, *Encyclopedie Methodique, ou par ordre de matieres*, Vol. I, Paris, 1788, 293.

[48] El estilo de vida cenobítico "del que vive en comunidad" se asocia con el término "koinos = común" y "bios = vida", interpretado como el género de monjes más primitivo existente en la Iglesia, en Alejandro Masoliver, *Historia del Monacato cristiano*, 1, *Desde los orígenes hasta San Benito*, Ed. Encuentro, traducción M. Sira Carrasquer, 1994, 11-12. También véase cita 21.

[49] N. Sylvester Bergier, *Dizionario enciclopedico della teología, della storia della Chiesa, degli autori che hanno scritto intorno alla religione, deli concilii, eresie, ordini religiosi*, Tomo II, Venecia, 1828, 133.

[50] Planteamiento ya presentado en *inmemorial principio hasta de presente*, Córdoba, 1782, 21.

[51] Bartolomé Sánchez, *Memorias sagradas del Yermo de Córdoba, desde su inmemorial principio hasta de presente*, Córdoba, 1782, 21.

[52] Chalton T. Lewis, Charles A. Short, *A Latin Dictionary*, Harper and Brothers, Nueva York, 1879.

Bingham[53] es quien finalmente arroja algo de luz a porqué un término que aludiría a "compañero, pareja, camarada..." incorpora en la tardoantigüedad el "viaje". Para este autor la explicación a este cambio introducido principalmente por el *Codex Theodosianus*, es que su adaptación al latín, tomada del griego, se aplica de manera errónea con *συν* y *σδιτης* es decir *viator*. De ahí, el error de incorporar al "compañero" el "viaje" y, por tanto, poder considerar tal y como se define en el Diccionario "Lewis & Short" que sería un "monje viajero", y a su vez, asistente o acompañante (dado el rango menor que se les atribuiría). Considera Bingham que el término en cuestión alude a los monjes en sí mismos (sin la mención a viajar) y su forma de vivir en comunidades *συνοδῖς*. Confirma, por tanto, que el término se refiere a comunidades y compañeros, en este caso de religiosos y por ello, los usos tardoantiguos aludiendo a "compañeros de viajes" son errados. Genadius, citando a Evagrius Ponticus del siglo IV recuerda que éste, utiliza indistintamente los términos *cenobita* y *synodita* con una misma interpretación[54]. Idea que se extiende al diccionario de Du Cange, el cual acude a la propia definición de Genadio y presenta un glosario de latín medieval y moderno redactado en el siglo XVII. En término *synoditae* es recogido exclusivamente en alusión a los cenobitas[55].

El Diccionario de antigüedades cristianas, de principios del siglo XIX, incluye el vocablo *synoditae* aludiendo a que es un término recogido en el *Codex Theodosianus*, pero según este diccionario, la definición sería la de monje que vive en comunidad, es decir en un cenobio y no alude a ningún tipo de servicio de compañía en viaje, de

---

[53] Joseph Bingham, *The Christian Church and other works*, Vol. II, Londres, 1840, 246.

[54] *Tractatus ad Eulogium*: *"Composuit de Caenobitis ac Synoditis doctrinam aptam vitae communis"*, en Evagrius Ponticus, *Tractatus ad Eulogium*, (reproducción Jacques Paul Minge), *Patrologiae cursus* completus; omnium SS patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum, Tomus XXI, Vol. II, 206, Paris, 1857-1887. La referencia de *Evagrius Ponticus* probaría que en siglo IV el término *synodita* ya es de uso común y asociado con una figura religiosa del cristianismo primitivo, lo cual justificaría la hipótesis de Bingham del error de traducción aplicado en el *corpus* teodosiano.

[55] *Cenobitis ac Synoditis doctrinam aptam vitae communis*, en Charles Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, T. 7, Niort, 1886, 692.

gremio o agrupación[56].El Nuevo diccionario manual latino-castellano, contemporáneo al de antigüedades cristianas cita también el vocablo: "*synoditae, -tarum, masc. pl. cenobitas*, monjes o clérigos que viven en comunidad"[57].

CONCLUSIONES

¿Quiénes fueron los "synoditas"? Está claro que no hemos podido encontrar una respuesta concisa y determinante. Es palmario que las interpretaciones varían y evoluciones según el periodo y la fuente consultada. Con el paso de los siglos, la acepción que ha cobrado fuerza y llega a nuestros días es la de un cenobita. Sobre estos monjes poco sabemos más que, que eran los de menor rango dentro de su congregación y vivían "*in commune viventes*"[58].

No obstante, como ya hemos presentado, existen otro tipo de alusiones que permiten concluir que los *synoditae*, en su forma primitiva de la Grecia helenística, fueron miembros (compañeros) de agrupaciones de diversa índole (gremios de artesanos, miembros de asociaciones militares...), así como posteriormente, compañeros de viaje para el mundo tardoantiguo localizando los ejemplos del *Codex Theodosianus* y *Codex Iustinianus*, así como en el epitafio de Nicrocrates (si aceptamos la propuesta de Cuper, respecto a la cual discrepamos) y el poema sobre San Gregorio de Nacianzo. Debemos recordar que, si acudimos varios siglos atrás, durante el periodo clásico latino, el "compañero" y el "acompañante viajero" se denominaba de

---

[56] William Smith, Samuel Cheetham (eds.), *Encyclopaedic Dictionary of Christian Antiquities*, Vol. 9, Logos Press, Delhi, 2005, 1948.

[57] Juan Díaz, *Nuevo diccionario manual latino-castellano: compuesto con presencia de los más acreditados así nacionales como estrangeros [sic], acomodado a la inteligencia de los niños que estudian la gramática latina, y dispuesto de manera que puedan manejarle con utilidad*, Imprenta de Pedro Sanz, Madrid, 1836, 649.

[58] Además, nos aclara San Jerónimo, que en territorio egipcio se conocían como *sauses*. San Jerónimo vive a caballo entre los siglos IV-V d. C., por lo tanto, la acepción original del *synodita* que se cita en los textos aludidos de los siglos II a. C. – II d. C., tiene un significado de miembro de un gremio, o incluso pertenencia al colegio militar, mientras que, el término específicamente religioso al que alude San Jerónimo, *sauses*. se vincula al periodo imperial y tardoantiguo para tierras egipcias Hieron. *Ep. XXII ad Eustoch* c. CV, en Eusebii Hieronym, *Stridonensis Presbyteri liber quartus IV* (reproducción Jacques Paul Minge), *PL* XXV/1, 118 y coincidiría con el de *Evagrius Ponticus* (véase cita 53).

otras maneras como por ejemplo *synékdemos*, *soudales* o *comitibus*, si bien, así se reflejó no solo en textos latinos sino también griegos.

Si en un principio explicábamos el origen etimológico que justificaba "camino/viajero", parece probable que el cambio de significado se deba a los dos significados de *σύνοδος*[59], que están relacionados entre sí. Por un lado, el compuesto del que deriva *συνοδίτης: σύνοδος* puede ser substantivo femenino siendo interpretado entonces como "reunión, asamblea", indicando la "reunión" de personas que han llegado a un mismo sitio. De este modo, podría leerse tanto con compañeros que viajan juntos, así como compañeros que están juntos en los ejemplos analizados en cofradías o templos. De aquí, parece posible que surja el segundo término o interpretación dada con el cristianismo, que adoptaría este significado para las reuniones oficiales de sus obispos, lo cual explicaría las interpretaciones medievales que justifican el sentido del término *cenobita*, el cual ya vemos que surgió tímidamente durante el cristianismo primitivo[60].

Como ya hemos indicado, parece pues que el origen de este vocablo pudo documentarse en cronologías helenísticas siendo identificado con miembros de "colegios profesionales o gremiales". Estas asociaciones gremiales tenían un nexo religioso con un dios que actuaría como patrón-protector de dicho colectivo. Se comprende de esta manera, como la palabra *synodita*, se torna usual en el vocabulario latino para la tardoantigüedad y parece mantener la vinculación religiosa pasando de una devoción pagana a la del cristianismo primitivo. Está claro que la movilidad ha sido una necesidad innata desde las primitivas sociedades y parece que la figura del "acompañante de viajes" se convirtió en algo cotidiano durante la antigüedad. No obstante, la ya citada referencia del *Codex Theodosianus*, no debió ser la más común para definir este tipo de actividad durante el periodo clásico. En general el uso de este término *synodita*, en base a los ejemplos estudiados, no debió tener demasiada interpretación uso como "compañero de viaje" durante el mundo antiguo y, posteriormente en el medievo fue reemplazada por la de *cenobita*, la cual se empleó como sinónima.

Sin duda la interpretación aportada por el Bergier puede ser de las más completas para poder comprender el verdadero significado

[59] Recordamos el derivado nominal *ὁδός*.

[60] Véase referencia 54.

del *Codex Theodosianus*, si bien, la propuesta de Bingham también justifica el por qué se menciona al "compañero viajero" en estos códigos nomotéticos tardoantiguos. No obstante, la propuesta de Bergier no toma como punto de partida, como si lo hace la de Bingham de un supuesto error de aplicación del término *synodita*, sino que dando por válida la redacción del autor, intenta justificar de manera complementaria la posibilidad de un siervo viajero de los monjes, que también formaría parte de la comunidad cenobítica[61].

En conclusión, el miembro *synoditae* formó parte de un colectivo y siempre estuvo ligado en mayor o menor medida con la religión. Parece justificada la propuesta de que, desde la tardoantigüedad, con la llegada del cristianismo, los *synoditae* pasaron a ser los grupos religiosos que vivían en comunidad prestando servicio a las altas jerarquías de dicha congregación, entre ellas, las de compañía de viaje, posiblemente entendida como ayudante, siervo o empleado[62].

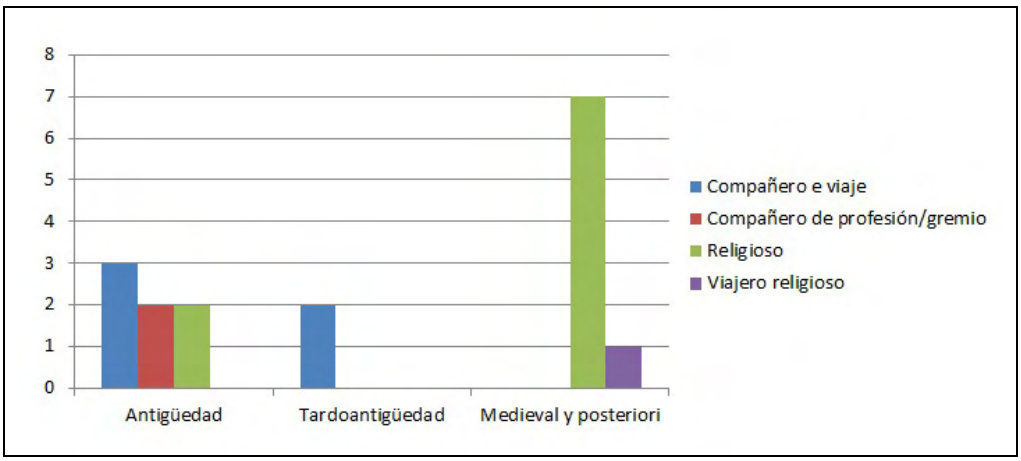


Fig. 4. Evolución cronológica del significado del término *synodita* según los casos estudiados

[61] Propuesta que justificaría la evolución de este término y que también será compartida posteriormente en el citado Diccionario "Lewis & Short".

[62] Abate Bergier es el único que descarta la idea de que fueran siervos religiosos al servicio de cargos eclesiásticos de alto rango. Considera que eran miembros al servicio de los demás, pero por devoción de su condición "synodita o cenobita" y no por un servilismo impuesto, en Abate Bergier, *Diccionario de teología*, Tomo I, *A-C*, Segunda edición en castellano, 1847, 387.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 33-46

LES *VICARII* DANS LA PARÉNÉTIQUE TARDO-ANTIQUE : DES ICÔNES MORALES DE LA DOULOLOGIE CHRÉTIENNE

Marianne BÉRAUD*
(Membre associée du laboratoire Archimède (UMR 7044), Université de Strasbourg, France)

Keywords: uicarius, *slavery, paranoetic, predication, heretics, humility, Augustine, John Chrysostom, Late Antiquity*.

Abstract: ***The* uicarii *in paranoetic preaching in Late Antiquity: moral icons for the Christian doulologia***. *The* uicarius *– that is to say the slave who belonged to another slave – was viewed as an ignominious person since the Republican period. However* uicarii *were shown as virtuous* exempla *by Christian theology in the 4th century AD. It is to be noticed they were quoted as an example by numerous moral, exhortative passages of paranoetic patristic. In the Christian doulologia (speech about slaves), vicariat came to the rescue of the orthodox faith. In Augustine's sermons,* uicarii *were hold up to flocks as models of humility. The message preached by Augustine proved that vicariat was an antidote against Donatist heretics in Africa. In John Chrysostom's opinion, slaves of slaves were paragon of good Christian.*

Cuvinte-cheie: uicarius, *sclavie, parenetic, predică, eretic, umilință, Augustin, Ioan Hrisostom, Antichitatea Târzie*.

Rezumat: **Vicarii *în predica parenetică în Antichitatea Târzie: icoane morale în predica creștină despre slujire***. Vicarius *– adică sclavul care aparținea altui sclav – a fost privit ca o persoană infamă încă din perioada republicană. Cu toate acestea,* uicarii *au fost dați ca exemple virtuoase de teologia creștină a secolului al IV-lea d.Hr., resepctiv în numeroase pasaje morale, exortative, din patristica parenetică. În predicile lui Augustin,* uicarii *sunt înfățișați ca modele de umilință. Mesajul predicat de Augustin dovedește că vicariatul era un antidot împotriva ereticilor donatiști din Africa. În opinia lui Ioan Hrisostom, sclavii sclavilor erau paradigma bunului creștin.*

En 31 av. J.-C., Horace retranscrit dans ses *Satires* les interrogations de Davus, son esclave, sur le lien de *seruitudo* qui l'unit à son

* marianne.beraud@live.fr

maître. Profitant de la liberté de parole offerte aux esclaves lors de la fête des Saturnales, Davus définit ainsi le *uicarius* :

> Es-tu bien mon maître, toi que tant de choses et tant d'individus rendent esclave de tyrannies si impérieuses, toi que la baguette imposée trois ou quatre fois sur ton épaule ne pourrait jamais délivrer d'une misérable crainte ? Ajoute encore une considération qui ne doit pas avoir moins de poids : qu'on appelle celui qui obéit à un esclave un vicaire (*uicarius*), comme dit votre coutume, ou compagnon d'esclavage (*conseruus*), que suis-je pour toi ? À coup sûr, toi qui me donnes des ordres, tu es le misérable esclave d'un autre maître et, comme une marionnette, tu es mis en mouvement par des ressorts étrangers[1].

Reprise par le scholiaste dit Pseudo-Acron[2], cette définition du vicaire[3], empruntée au *mos uester* – la coutume des hommes libres (*liberi*) – atteste que le vicaire est celui *qui seruo paret*, « celui qui sert un esclave »[4]. Par la bouche de Davus, Horace sacrifie en l'espèce au topos stoïcien de l'homme qui, en proie à ses passions, est en réalité l'esclave de ses vices. Davus prétend en effet que, si Horace était statutairement *seruus*, pas même la baguette (*uindicta*) de l'*adsertor libertatis* ne parviendrait à l'affranchir de ses craintes. Si bien que Davus se trouverait ramené par analogie au rang de vicaire d'Horace[5]. Le verbe *parere* implique en ce sens la soumission et l'obéissance à une autorité supérieure, celle de l'ordinaire. Aussi Davus s'indigne-t-il d'être ravalé, moralement, au statut infamant de vicaire.

---

[1] Horace, *Satires*, II, 7, 75-82. *Tune mihi dominus, rerum imperiis hominumque tot tantisque minor, quem ter uindicta quaterque inposita haud umquam misera formidine priuet ? adde super, dictis quod non leuius ualeat ; nam, siue uicarius est, qui seruo paret, uti mos uester ait, seu conseruus, tibi quid sum ego ? nempe tu, mihi qui imperitas, aliis seruis miser atque duceris ut neruis alienis mobile lignum.*

[2] Pseudo Acron, *Scholies sur Horace*, **§ *SIVE VICARIVS ES :*** *[Qui seruo paret] Idest soletis uos ingenui disputare, utrum seruus* ***serui uicarius*** *dicendus sit an conseruus ; ergo cum tu dominus meus aliis seruias, idest uitiis et uoluptatibus, ego tuus conseruus sum aut* ***uicarius***.

[3] Sur le vicariat, Erman 1896, Buckland 1908 (2010), Labruna 1984, Reduzzi Merola 1990, Lewis 2012, Béraud 2018.

[4] Sur ce passage, Campbell 1957, 387 ; Reduzzi Merola 1989, 26 ; Lewis 2012, 77.

[5] Stampacchia 1982, 197.

Dans les mentalités de la fin de la République – puis du Haut-Empire –, le vicariat revêt une valeur dépréciative[6]. Au bas de la hiérarchie servile, le vicaire est réputé la lie des esclaves. Pourtant, à l'époque tardo-antique, le *uicarius* acquiert valeur d'exemple en devenant digne d'imitation. Au IVe siècle, la figure du vicaire pénètre la théologie parénétique qui a vocation à l'exhortation morale[7]. Dans les prédications, les *uicarii* trouvent leur place dans les *exempla* vertueux de la morale chrétienne. La parénèse les érige en modèle d'humilité tendu aux ouailles. Alors que la querelle donatiste bat son plein en Afrique, le vicaire est conçu par Saint-Augustin comme un antidote susceptible de remettre les croyants dans l'orthodoxie. Pour Jean Chrysostome, le vicaire est un parangon du « bon chrétien ». Il instrumentalise le *uicarius* dans ses injonctions à l'*humilitas*. Ce changement de paradigme invite à considérer l'argumentaire à l'œuvre dans les textes théologiques pour décrypter cette révolution copernicienne. Il s'agit ici d'examiner les discours à propos de la condition des vicaires dans la parénétique antique.

Dans la patristique d'Augustin d'Hippone, l'esclavage, fruit de la guerre et donc du péché, est néanmoins intégré dans l'*ordo naturalis* de la société africaine[8]. Pétri de paganisme, Augustin prend acte de la condition servile pour transposer le mot *seruus*, terme historique de l'« esclave-marchandise » sur le plan sémantique, dans un sens spirituel. Il forge ainsi le diptyque « *seruus peccati* », le pécheur, et « *seruus Dei* », le serviteur de Dieu[9]. En Afrique Proconsulaire, Augustin, évêque d'Hippone, convoque, dans ses prêches, la figure du *uicarius* comme fer de lance de sa lutte contre les hérésies donatiste et manichéene[10]. Dans cette veine, il construit l'image du « *uicarius corpus* » en associant le vicaire à la fange du corps humain[11]. Via la métaphore « vicaire/corps », il cherche à armer ses auditeurs contre les mauvais bergers.

---

[6] Béraud 2018, 32-36.

[7] Sur la conception de l'esclavage à l'époque tardo-antique, Carcaterra 1990, Garnsey 1996, Glancy 2002, Harper 2011, De Wet 2018, Salamito 2009.

[8] Sur la littérature augustinienne à propos de l'esclavage, voir Corcoran 1985, Decret 1985, Klein 1988, Madec 2001, Dolbeau 2009.

[9] Dolbeau 2009, 264 ; Glancy 2009, 457.

[10] Klein 1988, 170 ; Harrill 1995, 103.

[11] Garnsey 1998, 475.

En dépit des lois répressives de Théodose le Grand, les Donatistes ont, en effet, l'appui de Gildon, comte d'Afrique, qui se révolte en 397 contre Honorius, l'empereur chrétien[12]. Déclaré ennemi public (*hostis publicus*) par le Sénat de Rome, Gildon soutient Optatus de Timgad, et Crispinus, évêque donatiste de Calama. En 399, Augustin publie le *Contra Adimantum*[13], pour réfuter l'ecclésiologie d'Adimante, disciple de Mani, qui fait florès sur le terreau de la misère paysanne.

Dans ce contexte, Augustin fit étape, en 404 ap. J.-C., lors d'une prédication, à *Tignica*/Aïn Tounga, au pied du Djebel Laouej, entre Abitina et Musti. Sur cette route, qui relie Carthage à Thagaste/*Souuk Ahras* et *Thubursicu Numidarum*/Khemissa, il prêche contre les prêtres schismatiques, manichéens et donatistes. Dans un sermon, compilé dans son traité *Sur le Verbe Apostolique*, il affirme la grandeur de l'Incarnation et la croyance dans l'Ancien Testament, rejetées par les Manichéens. Filant la métaphore de l'esclavage pour expliquer la relation de l'homme à Dieu, Saint-Augustin introduit le personnage du vicaire :

> L'homme a été fait à l'image de Dieu (...), toute chose est sous son autorité, mais Lui qui a tout créé est au-dessus (...). De même, si l'on prend trois hommes : l'un possède un esclave, l'autre a un esclave et un maître, comme c'est souvent le cas **qu'un esclave possède un esclave dans son pécule (*serui peculiosi*)**. Comprenez : il a un esclave, il a un maître. Il est au-dessus du premier, il est en-dessous du second. Il est supérieur à l'esclave, mais inférieur au maître. En troisième position, nous avons l'esclave d'**esclave (*seruum serui*)**, au sommet le maître du maître, au milieu celui qui est esclave et maître : le maître de son esclave et (en même temps) l'esclave de son maître[14].

---

[12] Dolbeau 2009, 265.

[13] Lancel 1999, 386.

[14] Saint Augustin, *Sermons*, 21, 5 = Mayence, n°54 = Mainz, I, 9, f° 162-173: *Factus quidem homo est ad imaginem dei (...) omnia sub illo erant, sed supra illum erat qui fecit omnia. (...) Quemadmodum si tres homines ponamus : unum hominem habentem seruum, habentem et dominum, quomodo plerumque euenit ut **serui peculiosi habeant seruos**. Intendite : habet seruum, habet dominum ; subest uni, praeest alteri ; superior est seruo, inferior domino suo. Tertium posuimus **seuum serui**, primum autem dominum domini, medium uero et seruum et dominum : dominum serui sui et seruum domini sui.*

D'après F. Dolbeau, les *serui peculiosi* (esclaves avec pécule), cités par Augustin, ne doivent pas être pris, au pied de la lettre, pour des esclaves *ordinarii*. Ils seraient, ici, de « simples contribuables, dépendant d'un *dominus*, responsable de circonscription fiscale, par délégation d'autorité publique »[15]. Cette interprétation se fonde sur l'idée, juste, il est vrai, qu'au temps d'Augustin, le nombre d'esclaves, au sens strict, était, en Afrique, moindre (8 % d'habitants de condition servile à Volubilis et 21,4 % à Siagu, dans la presqu'île du Cap Bon)[16]. La main d'œuvre servile, arrimée à la *familia urbana*, forme une domesticité *intra-domus*, peu exploitée sur les *praedia* agricoles. Ces derniers étaient, bien davantage, cultivés par des paysans libres. Pour P. Garnsey, au contraire, cet esclave *peculiosus*, loin d'être métaphorique, renvoie aux esclaves de premier degré, propriétaires d'un vicaire[17].

Dans ce prêche d'Augustin, le vicariat, porté comme argument théologique, vient au secours de la foi orthodoxe. Dans ce sermon, il explique à ses ouailles la conséquence du péché, le tourment de l'âme par le corps[18]. Selon lui, le Péché Originel – « la Chute » vétérotestamentaire –, offense à Dieu, suscita la colère divine. Cette colère de Dieu est, en fait, miséricorde, car, dit-il, l'abaissement de l'homme lui est profitable. Aussi décrypte-t-il, pour les fidèles, le Psaume : « Il est bon pour moi que tu m'aies humilié, afin que j'apprenne ta justice »[19]. Dans le passage cité, Augustin enseigne les relations entre Dieu, l'humanité et le reste de la création[20]. Pour ce faire, il établit une comparaison entre deux structures verticales tripartites, l'Ordre divin et la vie quotidienne (*uita cottidiana*). En termes de *status*, la société humaine comporte des maîtres, des esclaves et des esclaves d'esclaves : telle est la relation qui, dans l'Ordre divin, existe entre Dieu, les êtres spirituels et les créatures corporelles[21]. Dieu est le maître, les âmes (*spiritualia*) et l'esprit humain (*mens*) sont les domestiques de pre-

---

[15] Dolbeau 2009, 278. F. Dolbeau cite un commentaire oral *ad hoc* de Jean Durliat.

[16] Whittacker 1980, 97 montre que la sphère servile, non employée sur les exploitations agricoles, se cantonne au personnel domestique.

[17] Garnsey 1998, 475. Nous partageons la lecture de Garnsey.

[18] Klein 1988, 134.

[19] *Ps* : 118, 71.

[20] Dolbeau 2009, 266.

[21] Harper 2011, 127.

mier degré[22], tous les corps (y compris le corps de l'homme) étant les *uicarii*. Pour Augustin, filer la métaphore du vicaire[23] revient à démontrer, avec pédagogie, que l'âme humaine est tout à la fois la *serua* de dieu et la *domina* du corps humain[24]. En d'autres termes, l'âme est pensée comme l'esclave ordinaire, et le corps comme son vicaire[25]. À l'instar du vicaire qui molesterait – ou ruinerait – son ordinaire, le corps engendre, par mimétisme avec le Christ, des souffrances à l'âme[26]. Pour l'évêque d'Hippone, l'humanité est dans la situation de l'ordinaire qui possède, tout à la fois, un maître et un esclave. Le nœud du problème est bien le vicaire/corps, parce qu'il est le médiat des souffrances du Christ et de sa résurrection[27]. Aussi est-ce lui qui offre à l'homme, en guise de réconfort, l'espérance dans le divin. En garantissant la douleur de la chair, le « *uicarius corpus* » devient la sentinelle de l'accès à Jésus crucifié. En recourant aux *realia* qui sont celles de l'esclavage en Afrique au début du Ve siècle, Augustin fait œuvre de pédagogue : le vicariat parle à son auditoire.

Prêché à Carthage, en hiver, lors de la fête de saint Cyprien, entre 409 et 411 ap. J.-C., le sermon « Sur les Progrès de la Vertu », atteste que le vicariat est, au Ve siècle ap. J.-C., en Afrique Proconsulaire, un phénomène répandu, bien ancré dans les mentalités. Il est ici question des jeux publics, contemporains de la prédication, et de l'aide pécuniaire que les fidèles devaient au clergé pour la construction d'une basilique :

> Car ton maître ne donnerait pas à son esclave le conseil de perdre son argent. Tu es l'esclave, pourvu d'un pécule, d'un père de famille de distinction. C'est lui qui t'a donné ce que tu aimes, ce que tu possèdes, et il ne veut point que tu perdes ce qu'il te donne. (...) Si tu voulais conserver des richesses ici-bas, tu chercherais quelque coin dans ton grenier ; peut-être dans ta maison craindrais-tu **tes domestiques**, et

[22] Garnsey 1998, 474.

[23] Le mot *plerumque* enseigne que le vicariat est, en Afrique, au début du Ve siècle, un phénomène courant.

[24] Dans la comparaison augustinienne, les vicaires renvoient à l'ensemble des créatures corporelles (inférieures aux *spiritualia*), puis au corps humain (par opposition à *mens*). L'esclave renvoie aux créatures spirituelles, puis à l'âme humaine

[25] Garnsey 1998, 476.

[26] L'esclave (le corps) bat (tourmente) son maître (l'âme).

[27] Harper 2011, 127.

> confierais-tu ton trésor à quelque banquier : car chez lui un accident n'est pas facile, on n'y redoute point le voleur, tout y est bien gardé[28].

Par sa nature, le prêche, qui doit être audible par tous, renseigne sur l'existence tardive de la sous-dépendance servile en Afrique Proconsulaire. Augustin assimile, dans ce sermon, son auditoire africain à l'esclave ordinaire, riche en deniers et propriétaire de vicaire. À Carthage, toute ouaille, munie d'une petite fortune, peut s'identifier au *seruus peculiosus*/ordinaire. Pour Saint Augustin, le don d'argent pour construire une basilique s'apparente, ainsi, à un placement financier pieux.

Pour Jean Chrysostome, le vicaire est miroir du « bon chrétien» qu'il prône en exemple dans ses prêches[29]. Modèle d'*humilitas* pour la communauté chrétienne, le *uicarius* devient un sujet à imiter. En 399 ap. J.-C., Jean Chrysostome, archevêque de Constantinople, glosant la « Lettre aux Thessaloniciens » prononcée par Paul de Tarse, à Thessalonique vers 40 ap. J.-C., s'érige en contempteur des abus sexuels des maîtres : « Je connais de nombreuses maisons qui ont gagné beaucoup par la vertu des esclaves »[30]. Dans cette homélie de l'épître paulinienne, l'âme de l'esclave chrétien – « perle étincelante au milieu de la boue » – est un modèle de vie vertueuse. Désireux de divulguer la morale évangélique, Jean Chrysostome, issu de l'élite d'Antioche, compte sur les vertus du vicaire chrétien, puisées dans l'enseignement catholique, pour servir de modèle aux maîtres qui l'emploient[31]. Dans sa catéchèse, l'esclave sous-dépendant est un modèle d'*humilitas*, vertu qui émerge conjointement au christianisme[32]. Le vicaire est un *exemplum* moral qui va de pair avec l'injonction d'hu-

---

[28] Saint Augustin, *Discours sur les Psaumes* (*Enarratio in psalmum*), « Les progrès de la vertu », 38, § 12. *Non enim dominus tuus seruo suo tale consilium daret, ut peculium suum perderet. Peculiosus seruus es cuiusdam magni patris familias. Quod amas et quod habes ipse tibi dedit, et non uult ut perdas quod tibi dedit. (...) Hic in terra si uelles seruare diuitias, quaereres horreum : forte non crederes domui tuae propter* ***domesticos tuos*** *: commendares ad uicum argentarium : difficilis est enim ibi casus, fur non facile accedit, bene omnia seruantur.*

[29] Sur Jean Chrysostome au sujet de l'esclavage, voir Kontoulis 1993 et Maxwell 2006.

[30] Jean Chrysostome, *Epitre aux Thessaloniciens*, I, 40, 5.

[31] Schmidt 2003, 244.

[32] Sur les liens entre *humilitas* et pauvreté chez Jean Chrysostome, voir Mayer 2006, 472.

milité aux Chrétiens[33]. Parmi les *serui*, le vicaire est une figure louable et enviable : tout bon chrétien doit s'inspirer du *uicarius* en étant l'esclave de son prochain[34]. Dans son *Commentaire de l'Évangile selon Matthieu*, Jean Chrysostome examine la condition de deux types d'esclaves : celle du favori du prince, et celle de l'esclave d'esclave :

> Croyez-vous qu'il nous soit impossible de vous montrer qu'un homme en cet état [un favori du prince], soit le dernier des esclaves ? Pour le faire avec plus d'ordre, comparons-le, non simplement avec un serviteur, mais avec **l'esclave d'un esclave (δοῦλον δούλου)**. Cela arrive tous les jours dans les maisons des grands, ils ont leurs esclaves, et **ces esclaves ont d'autres personnes sous eux.** Ce sont ces derniers que je considère. Je regarde un homme dans cet état le plus rabaissé de tous. Il a au moins cet avantage, qu'il n'a qu'un maître, et il lui est fort indifférent, si ce maître est libre ou s'il ne l'est pas. Il n'a que lui à contenter, et c'est le seul à qui il doive tâcher de plaire. Et s'il peut être assez heureux pour gagner son amitié, il est comme assuré de passer toute sa vie dans le plus grand repos du monde[35].

Le favori du prince est jalousé, ce qui le contraint, dit-il, à craindre l'entourage du monarque. Nombreux sont ceux qui tentent de le mettre à mal auprès du prince. Ces appréhensions le poussent à la flagornerie dans le milieu curial, mais aussi envers ses compagnons d'esclavage qui espèrent secrètement prendre sa place. Aussi est-il contraint de satisfaire non seulement le prince, son vrai maître, mais tout un ensemble de familiers dont il est, *in fine*, l'esclave. Haï de tous, l'esclave favori du prince a donc plusieurs maîtres, tous ses ennemis. Au contraire, la position du *seruus peculiaris* n'étant pas enviable, il ne tremble devant personne. Il a des amis parce que personne ne le concurrence. Aimé de tous, il n'a qu'un maître puisqu'il ne flatte personne pour conserver sa place. Ce constat aboutit à la morale chrétienne suivante : « Ce n'est pas ainsi, mes frères, que les chrétiens vivent. Si l'un d'eux souffre, les autres compatissent et souffrent avec lui : si l'un est dans la joie, tous les autres y prennent part». Le vicariat, modèle de sous-dépendance ancillaire, illustre le bienfait

---

[33] Harrill 1995, 37, puis Glancy 2009, 460.

[34] Harper 2011, 127.

[35] Jean Chrysostome, *Homélie sur Matthieu*, 58, col. 571 ; *PG* 58 : 71 : Ἴδωμεν τοίνυν εἰ μὴ ο οἷτός ἐστιν ὁ πάντων δουλικώτερος καὶ ἀντιστήσωμεν αὐτῷ, μὴ δοῦλον ἁπλῶς, ἀλλὰ **δοῦλον δούλου**, πολλοὶ γὰρ καὶ οἰκέται δούλους ἔκουσιν. Οὗτος μὲν οὖν δοῦλος τοῦ δούλου ἕνα ἔκει δεσπότην.

de l'interrelation entre les hommes. Cette métaphore servile glorifie un schéma de société chrétienne, fondé sur l'entraide et les liens entre les frères humains[36]. Jean Chrysostome nourrit ici le topos patristique sur le bonheur d'être esclave qui se développe au IVe siècle. Ainsi, l'évêque syrien Théodoret, pourfendeur du nestorianisme et acteur du Concile de Chalcédoine en 451 ap. J.-C. abonde dans ce sens : « heureux l'esclave qui ne peut être maître de son ventre : en acceptant sa servitude et la frugalité qui l'accompagne, il est bien plus libre moralement que son maître ! »[37]. Il s'agit de l'argumentaire moral autour de la liberté du *seruus*.

Ce passage doit être mis en relation avec les joutes verbales conduites sans relâche par Jean Chrysostome contre la secte des Anoméens à Constantinople. Fondée par Aetius d'Antioche, ancien esclave orfèvre, elle mobilise une double rhétorique de la servitude : esclavage de leur chef, esclavage de Jésus Christ[38]. La pierre d'achoppement se noue autour de la pauvreté : « C'est d'après la pureté d'intention et non d'après les biens donnés que se mesure l'aumône »[39], répond Chrysostome aux sectateurs aétiens. Aussi la convocation de la figure du vicaire, pauvre parmi les pauvres, fonctionne-t-elle ici comme une surenchère à l'idéologie aétienne. La pédagogie du vicariat dans la prédication chrysostomienne est à ce titre apte à convaincre son auditoire.

Promoteur de l'*humilitas*, le vicaire de Jean Chrysostome se situe dans la droite opposition au « vicaire moral » de Martial[40]. Contraire-

---

[36] Glancy 2009, 457.

[37] Théodoret, *Sur la providence divine*, 677.

[38] *Anoméens*, X, dixième homélie : « Pourquoi le Fils a-t-il pris la forme de l'esclave ? ».

[39] Jean Chrysostome, *Homélie contre les Anoméens*, huitième homélie « Jugement et aumône » : « Je suis pauvre, dites-vous, comment faire l'aumône ? C'est surtout dans la pauvreté que vous pouvez faire l'aumône.»

[40] Martial, *Epigrammes*, II, 18. Dans l'épigramme « Contre Maximus », Martial vitupère contre le dévoiement du système clientéliste qui s'apparente désormais à un « clientélisme en cascade ». Martial, se rendant le matin chez un de ses patrons, Maximus, arrive lorsque celui-ci est déjà parti pour saluer son propre patron (II, 18) : « Je cours – j'en rougis, mais il faut l'avouer, Maximus – après tes invitations à dîner : mais toi, tu cours après celles d'un autre : nous voici donc égaux. Au lever du jour, je viens t'apporter mes salutations : on me dit que tu es déjà sorti pour porter les tiennes : nous voici donc encore égaux. Moi-même je te fais escorte et je fais le laquais devant mon arrogant patron : mais toi, tu en escortes un autre : nous voici donc encore égaux. C'est bien assez d'être esclave, je ne veux plus

ment à Martial, *cliens* malheureux de Maximus, patron imbriqué dans un « système clientélaire en cascade » qui court les *cenae* de Rome, le vicaire de Jean est le plus comblé des hommes. Chez l'archevêque de Constantinople, le vicariat est le chemin chrétien vers l'humilité, gage de vie vertueuse. Conformément à l'exégèse qu'il établit à partir de l'évangéliste Matthieu, le vicaire marche dans les pas du Christ : «Heureux les humbles, car le royaume des cieux est à eux »[41]. Entre Martial et Jean Chrysostome, s'opère un basculement moral qui, en réhabilitant le vicariat, le transforme en antichambre du paradis.

Pourtant, Jean Chrysostome fustige, dans ses prêches, les maîtres dont la *familia* s'étend au-delà de deux esclaves. Dans l'homélie de la « Lettre aux Ephésiens », il peste contre l'hypocrisie de l'élite d'Antioche qui s'entoure d'une cohue de *pedisequi* au théâtre et aux bains pour étaler sa richesse. Or, dit-il, ces valets de pied ne fréquentent jamais l'église[42]. Ils sont si nombreux que le *dominus* ressemble à un *mango* ou à un berger flanqué de son troupeau de mouton. Pour lui, avoir un seul ou deux esclaves est tolérable, en posséder une *phalanx* (phalange) est scandaleux : « Il est possible de vivre avec deux esclaves seulement. On peut avoir une maison en brique avec trois pièces, et, si on le veut, deux esclaves. Pourquoi avoir autant de serviteurs ? »[43]. C'est l'idée qu'il faut vivre selon ses seuls besoins vitaux et ne pas s'encombrer d'esclaves uniquement dans le but de paraître[44].

Aussi faut-il relever, chez Jean Chrysostome, un paradoxe quant à sa perception du vicariat : si le vicaire – parabole du « bon chrétien » – est loué, la taille démesurée des *familiae* est un obstacle à l'humilité. Or l'on sait, par ailleurs, que seuls les esclaves des domesticités puissantes possèdent, dans leur pécule, des *serui peculiares*[45]; et, d'autre part, l'existence même des vicaires est un facteur considérable d'extension du personnel servile d'une *uilla*. Il y a là l'emploi d'une

être un vicaire. Celui qui est patron, Maximus, ne doit pas avoir de patron » (traduction Paris, CUF). Chez Martial, le vicariat sert de ressort à la critique sociale du clientélisme à l'époque flavienne.

[41] *Évangile de Matthieu*, 5, 3.

[42] Jean Chrysostome, *Lettre aux Ephésiens*, 22, 2 (*PG* 62 : 157) ; *Lettre aux Romains*, 21, 3 (*PG* 60 : 606).

[43] *Oppug* 3. 9. (*PG* 47 : 363)

[44] Jean Chrysostome, *Lettre aux Corinthiens*, 40, 5 et 6.

[45] Reduzzi Merola 1990, 138, la plupart des épitaphes de *vicarii* privés à Rome sont encastrées dans les colombaires des *Statilii* et des *Volusii*.

métaphore servile, déconnectée du contexte de production de la sous-dépendance ancillaire.

Progressivement, le statut du vicaire au regard de la foi chrétienne primitive dérive vers la notion théologique de *uicarius Christi*. La dimension christique donnée au terme de dépendance *uicarius* a enrichi la postérité du mot. Dans les sources patristiques, les évêques de Rome se désignent comme *serui Serui* – les esclaves de l'Esclave (le Christ), en guise d'appellation de modestie. Cette dénomination, empruntée à la spiritualité pastorale d'Augustin d'Hippone, fit florès. Chronologiquement, Saint Augustin fut en effet le premier à se qualifier de « serviteur du Christ, et, par lui, serviteurs de ses serviteurs »[46]. Par-là, il signifie que c'est en tant que disciple du Christ qu'il agit au service du peuple de Dieu (administration du diocèse, lutte contre les hérétiques schismatiques)[47]. L'essentiel de sa tâche réside dans le service du Mystère de la Parole de Dieu. C'est pour s'y préparer, qu'il avait demandé un délai à l'évêque d'Hippone, Valerius[48] : « Évêques, nous ne le sommes pas pour nous, mais pour ceux à qui nous administrons la Parole et le Mystère du Seigneur »[49]. Le fardeau du ministère épiscopal (*sarcina* : paquetage du soldat romain, que l'on traduit ici par fardeau) assimile l'évêque à l'esclave du Christ, lui-même *seruus* de l'humanité. « Jésus-Christ s'est fait l'esclave des esclaves », d'où la sous-dépendance servile de l'évêque[50]. L'évêque de Rome est le *uicarius* du prince des apôtres, c'est-à-dire l'exécutant visible et actuel de son action. Être l'esclave du Christ, tel est le modèle suprême d'humilié. C'est ce que répond Sainte-Agathe, citant Augustin, peu avant son martyr, au gouverneur de Sicile, Quintianus, qui lui demande : « - Quelle est ta condition ? Elle : « Je suis de condition libre et de naissance noble. Toute ma pureté en fait foi (...) La souveraine noblesse est d'être l'esclave du Christ »[51].

La formule *seruus seruorum Dei*, utilisée pour désigner le pape, fut forgée par Grégoire Ier, premier à l'employer dans une bulle apostolique, à la fin du VIe siècle ap. J.-C. Elle signifie primitivement, pour

---

[46] Saint Augustin, *Lettres*, Intitulé.

[47] Madec 2001, 78.

[48] Saint Augustin, *Lettres*, 21, 3-4.

[49] Saint Augustin, *Contre Cresconius*, II, 11, 13.

[50] Saint Augustin, *Epitres*, 217 : *Augustinus episcopus seruus Christi et per ipsium seruus seruorum ipsius.*

[51] Saint Augustin, *Discours sur les Psaumes*, 103, 9.

Grégoire, moine du monastère de Saint-André sur le mont Caelius, « serviteur des serviteurs de dieu », les moines. Il dit ainsi qu'il est le dernier, le plus humble, du monastère. Pendant son pontificat (590-604), Grégoire Ier adopte cette formule pour donner une leçon d'humilité à Jean IV le Jeûneur, archevêque de Constantinople, et à son successeur Cyriaque. Tous deux revendiquent le titre de « Patriarche œcuménique ». Il assimile alors le titre au précurseur de l'Antéchrist[52].

Le vicaire est une figure morale en miroir. Au fil du temps, sa représentation dans les mentalités s'est inversée. Alors qu'au Ier siècle, le titre de vicaire est profondément dépréciatif – en témoigne le « vicariat des libres »[53] –, la doulologie chrétienne fait exploser les cadres moraux ordonnés et hiérarchisés autour desquels le *status* vicarial était considéré comme dévalorisant. A la faveur des prédications des Pères, le vicaire, modèle d'*humilitas*, devient la coqueluche de la parénétique chrétienne : il est un *exemplum* du bon chrétien.

Bibliographie

Béraud 2018 = Béraud, M., *Esclaves d'esclaves. Vicarii et uicariae dans le monde romain (IIIe siècle av. J.-C. - IVe siècle ap. J.-C.)*, thèse de l'Université de Grenoble, à paraître.

Buckland 2010 = Buckland, W., « *Servus Vicarius* », *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian*, Cambridge, Cambridge University Press (1ère éd. 1908, reproduction anastatique), 239-249.

Campbell 1957 = Campbell, A. Y., *Horace*, serm. *II, 7, 75-83*, *RhM*, 100, 385-389.

Carcaterra 1990 = Carcaterra, A., *La schiavitú nel IV secolo. "Spinte" e "stimoli" cristiani delle leggi a favore degli schiavi*, *AARC*, 8, 147-179.

[52] À partir d'Innocent III (1198-1216), la formule *Vicarius Christi* apparaît dans les bulles apostoliques.

[53] Voir par exemple Martial, *Epigrammes*, II, 18, *supra* ou Cicéron, *Lettres à des familiers*, XII, 3, 3. Pour Cicéron, la sujétion à César dictateur, puis à Antoine, son légataire politique, équivaut pour les *optimates* conjurés au joug de la sous-dépendance servile. Dans ce cadre de vicariat, fictif juridiquement, César fut le *dominus* tout puissant et Antoine, son sbire, son esclave direct. À ce titre, le peuple, soumis à l'héritier de César, est un esclave d'esclave.

Corcoran 1985 = Corcoran, G., *Saint Augustine on Slavery*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum.

Decret 1985 = Decret, F., *Augustin d'Hippone et l'esclavage. Problèmes posés par les positions d'un évêque de la Grande Église face à une réalité sociale dans l'Afrique de l'Antiquité tardive*, *DHA*, 11, 674-685.

De Wet 2018 = De Wet, C. L., *The unbound God : Slavery and the Formation of Early Christian Thought*, London-New York, Routledge.

Dolbeau 2009 = Dolbeau, F., *Nouveaux sermons de Saint-Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (II)*, Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes.

Erman 1896 = Erman, H., *Servus vicarius : l'esclave de l'esclave romain*, Lausanne, F. Rouge.

Garnsey 1996 = Garnsey, P., *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin*, Paris, Les Belles Lettres.

Garnsey 1998 = Garnsey, P., *Slavery as Institution and Metaphor in the New Sermons of Augustine*, dans G. Madec (dir.), *Augustin prédicateur (395-411)*, Actes du colloques de Chantilly (5-7 septembre 1996), Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 471-479.

Glancy 2002 = Glancy, J., *Slavery in early Christianity*, Oxford, Oxford University Press.

Glancy 2009 = Glancy, J., *Slavery and the rise of Christianity*, dans K. R. Bradley et P. A. Cartledge (dir.), *The Cambridge World History of Slavery*, Volume 1, *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge, Cambridge University Press, 456-481.

Harper 2011 = Harper, K., *Slavery in the late Roman world, AD 275-425*, Cambridge, Cambridge University Press.

Harill 1995 = Harrill, J. A., *The Manumission of Slaves in Early Christianity*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

Klein 1988 = Klein, R., *Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 53-216.

Kontoulis 1993 = Kontoulis, G., *Zum Problem der Sklaverei (ΔΟΥΛΕΙΑ) bei den Kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus*, Bonn, Habelt.

Labruna 1984 = Labruna, L., Minima de servis. *Il servo "vicario", lo schiavo "padrone", Sodalitas*. Scritti A. Guarino, VII, Naples, Jovene, 3553- 3563.

Lewis 2012 = Lewis, J. P., *What's a vicarius ? Or how « true meaning can mislead you »: development and typology of subowned slavery in Rome (212 BC-AD 235)*, thèse dactylographiée, Université d'Edimbourg.

Madec 2001 = Madec, G., *Le Christ de Saint-Augustin : la patrie et la voie*, Paris, Desclée.

Mayer 2006 = Mayer, W., *Poverty and society in the world of John Chrysostome*, dans W. Bowden, A. Gutteridge et C. Machado (eds.), *Social and Political life in Late Antiquity*, Leyde, 465-484.

Maxwell 2006 = Maxwell, J., *Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press.

Reduzzi Merola 1990 = Reduzzi Merola, F., *Servo parere: studi sulla condizione giuridica degli schiavi vicari e dei sottoposti a schiavi nelle esperienze greca e romana*, Naples, Jovene.

Salamito 2009/2 = Salamito, J.-M., *Pourquoi les chrétiens n'ont-ils pas aboli l'esclavage antique ?*, *Droits*, 50, 15-42.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 47-66

LA TEOLOGÍA NEOPLATÓNICA EN *DE DOCTRINA CHRISTIANA*. DESCUBRIR Y COMUNICAR A DIOS EN LA EXÉGESIS

Claudio César CALABRESE*, Ethel JUNCO**
(Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, México)

Initium omnis operis verbum
De continentia 2,3

Palabras claves: *neoplatonismo, San Agustín, teología, Escritura, signo lingüístico, exégesis, sentido literal, sentido figurado.*

Resumen: *En nuestro artículo presentamos la obra* De doctrina christiana *como culminación teológica, en clave exegética, de la visión neoplatónica del mundo, que san Agustín expresa en los diálogos de Cassiciaco. Exploramos cómo la tradición comenzada por Platón, que coloca los cimientos de las condiciones intelectuales y lingüísticas para fundamentar un discurso sobre Dios, aunque en el ámbito inmanente de la* physis, *ilumina ahora una comprensión de Dios trascendente e inefable. San Agustín dio un paso fundamental respecto del* De dialectica *y* De magistro, *pues, a partir de la semiótica del primero y de la teoría del conocimiento del segundo, estableció una filosofía del lenguaje como modo de sostener los alcances de la exégesis bíblica. La experiencia agustiniana de lectura de la Escritura, que ofrece* praecepta *para distinguir el sentido literal del figurado y herramientas para comprender el segundo, busca descubrir y comunicar a Dios.*

Keywords: *neoplatonism, St. Augustine, theology, Scripture, linguistic sign, exegesis, literal meaning, figurative meaning.*

Abstract: ***The neoplatonic theology in* De doctrina christiana. *Discover and communicate God in exegesis***. *In our paper we present the work* De doctrina christiana *as the theological culmination, in an exegetical key, of the Neoplatonic vision of the world, which Saint Augustine expresses in the dialogues of Cassiciaco. We explore how the tradition begun by Plato, which lays the foundations of the intellectual and linguistic conditions to base a discourse on*

* ccalabrese@up.edu.mx
** ejunco@up.edu.mx

God, although in the realm of immanent physis, *now illuminates a transcendent and ineffable understanding of God. Saint Augustine took a fundamental step with respect to* De dialectica *and* De magistro, *since, starting from the semiotics of the first and the theory of knowledge of the second, he established a philosophy of language as a way of sustaining the scope of biblical exegesis. The Augustinian experience of reading Scripture, which offers* praecepta *to distinguish the literal sense from the figurative and tools to understand the second, seeks to discover and communicate God.*

Cuvinte-cheie: *neoplatonism, Sf. Augustin, teologie, Scriptură, semn lingvistic, exegeză, sens propriu, sens figurat.*

Sumar: ***Teologia neoplatonică în* De doctrina christiana. *A descoperi şi a comunica pe Dumnezeu în exegeză***. *În acest articol prezentăm lucrarea* De doctrina christiana *ca o culme teologică, în cheie exegetică, a viziunii neoplatonice a lumii, pe care o exprimă Sf. Augustin în dialogurile de la Cassiciacus. Explorăm modul în care tradiția începută de Platon, care pune bazele condițiilor intelectuale și lingvistice pentru a fundamenta un discurs pe Dumnezeu, deși în domeniul unui* physis *imanent, luminează acum o înțelegere transcendentă și inefabilă a lui Dumnezeu. Sf. Augustin a făcut un pas fundamental cu* De dialectica *și* De magistro, *de vreme ce, având în vedere semiotica celei dintâi și teoria cunoaşterii din cea de-a doua, a stabilit o filozofie a limbajului ca modalitate de a susține domeniul exegezei biblice. Experiența augustiniană în lectura Scripturii, care oferă* praecepta *pentru a distinge sensul propriu de sensul figurat, dar și instrumentele pentru a-l înțelege pe cel de-al doilea, caută să-L descopere și să-L comunice pe Dumnezeu.*

1. *Introducción*

Los escritos ligados a la época de Cassiciaco, tiempo de meditación y estudio (*christianae vitae otium*)[1] que transcurrió entre el 23 de agosto y el 15 de octubre del año 386, acompañado de discípulos, amigos e incluso de su madre, Mónica, como parte de su preparación bautismal, se desarrollaron en el campo de la metafísica neoplatónica y permanecieron, al mismo tiempo, completamente cristianos; las reflexiones de un san Agustín que buscaba dirigir sus conocimientos hacia la profundización de su fe se encontraban muy próximas a su colega y también converso Mario Victorino y, en general, al cristianismo platonizante de Alejandría y Milán. La primera parte de *De doctrina christiana* constituyó la cima teológica de aquel proceso; en efecto, así como las obras de aquella época hacía visible la idea de Dios, se

[1] *Ord.* 1, 4.

manifestaba ahora en términos de religión, es decir, como una maduración teológica de la frecuentación de la Escritura[2].

La pregunta, sin embargo, acerca de si es posible conocer a Dios y transmitir a otros este conocimiento mediante el lenguaje, estaba en el corazón de la tradición neoplatónica, la cual trazó el horizonte conceptual para considerar el lenguaje teológico, a partir de la muy conocida afirmación platónica: "Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible"[3]. Desde el principio, entonces, convergieron dos realidades diversas: por un lado, descubrir a Dios y, por otro, comunicar ese descubrimiento a los demás; debemos notar que el texto platónico no implica la vía trascendente, en el sentido preciso que después adquirirá con el judeocristianismo, pues el giro "creador y padre" se encuentra dentro de otro más amplio, el de causa primera (ὑπ᾽αἰτίου τινὸς, 28 a), de la que procede todo lo generado[4]. A pesar de que el concepto fue concebido en clave inmanente, permaneció como una adquisición permanente para la teología cristiana, respecto de las posibilidades del lenguaje que la expresa, en dos sentidos fundamentales: a) búsqueda de Dios y b) instrumento con que se transmiten los resultados de aquella investigación a los demás, aun cuando resulte manifiesto que no es posible hablar a todos sobre Dios del mismo modo. Los siglos de cristiandad que corrieron hasta san Agustín reconsideraron el espacio semántico, especialmente en lengua griega, de este aporte platónico, es decir, pusieron bajo una nueva luz aquel mundo natural para expresar la verdad de la revelación; lo que llamamos interpretación teológica fue, de hecho, una refundación semántica, que permitió pasar de la comprensión de la inmanencia de la *physis* a la consideración del mundo como creación, en sede ontológica y estética al mismo tiempo. Con san Agustín, este proceso semántico se con-

---

[2] Tina Manfredini, *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologna, 1969, 34-51; Rudolf Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, *ZKG*, 75, 1964, 21-78; Josef Lössl, *Intellect and Grace in Augustine of Hippo*, *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 7, 2013, 15-25.

[3] *Timeo* 28 c: "τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· Platon, *Timée-Critias*, Paris, 1992 (trad., introd. et notes par L. Brisson); Platón, *Diálogos VI*, Madrid, 1982 (traducción de M. A. Durán y F. Lisi).

[4] Franco Ferrari, *Dottrina delle idee nel medioplatonismo*, en F. Fronterotta, W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin, 2005, 233-246.

solidó, en el espacio lingüístico del latín, con la preocupación por hacer propia la Escritura: considerar al Verbo, en cuanto expresión de Dios, la fuente absoluta de toda exégesis.

El conjunto del pasaje, a pesar de las dificultades que implica, fue interpretado, desde Cicerón[5], como una referencia inequívoca a la cognoscibilidad del principio divino. Desde el inicio, entonces, el tema se planteó a partir la disyunción descubrir/ comunicar. Resulta difícil exagerar la influencia de este pasaje en la literatura posterior y la diversidad de los sentidos con que se lo comentó o fue integrado por distintos autores; indistintamente de cómo se lo interpretó o tradujo, el pasaje que nos ocupa dio lugar a la consideración teológica, desde el platonismo medio hasta el neoplatonismo cristiano y no cristiano, pues, de manera concorde, esta tradición entendió que se trataba de Dios[6]. La unanimidad concluyó justo en el momento en que cada uno interpretó el sentido que para Patón tenía el giro "creador y padre"; sin embargo, podemos distinguir dos grandes rumbos: por un lado, para Filón de Alejandría, Plutarco, Máximo de Tiro, Apuleyo, Longino y Ático, el pasaje del Timeo hace referencia a una sola divinidad; por otro, para Numenio, Alcinoo, Porfirio y Plotino, Platón había querido diferenciar dos personas divinas: el término "padre" haría referencia al dios supremo, la divinidad transcendente y el término "artífice" o "creador" (*ποιητής*), por su parte, nombraría a una segunda divinidad, al demiurgo o "creador" del mundo tangible[7].

---

[5] *De natura deorum* I, 30. Cicero, *De Natura Deorum, Académica,* London, 1933, translated by H. Rackham.

[6] Christof Horn, *Glück bei Augustinus und im Neuplatonismus. Der Bezug zur göttlichen Realität*, en T. Dieter, Ch. Henning, O. Mitscherlich-Schönherr (Hrsg.), *Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart, 2011, 132-134.

[7] Lautaro Roig Lanzillotta, *La recepción de Platón,* Timeo *28c en Clemente de Alejandría*, en A. Sáez Gutiérrez, G. Cano, C. Gómez. *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del Cristianismo*, Madrid, 2016, 259-280. Jean Pépin, *Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne*, *Langages*, n° 65, 1982, 91-116. Para este autor, algunas de estas aportaciones se mantienen muy próximas al texto del diálogo o, al menos, muy cercanas a él; otros se toman libertades menos inocentes con el escrito platónico, que lo afectan en la continuidad de sentido. Así Tertuliano (*Apolog*. XLVI 9.) debilita "imposible" al traducir "difícil". Otros pensadores sustituyeron esta noción de "imposibilidad" por "imprudencia", que introdujo una preocupación moral; los autores herméticos transformaron muy seriamente la fórmula de Platón, ya que consideraron el discurso sobre Dios, que este dio como accesible al menos a unos pocos, como imposible. Negar en bloque la posibilidad

Si la reflexión agustiniana de la época de Cassiciaco encontró su forma de expresión en el diálogo filosófico, de manera paralela, los años del presbiterado y del episcopado hallarán, en el comentario bíblico, el patrón de comprensión de la Palabra en la Escritura, en cuanto nuevo lugar de encuentro entre la cultura clásica y la revelación; el impulso por conocer al hacedor y padre del universo salió al encuentro de la palabra revelada, según las consignas de la exégesis. La consecuencia inmediata de esta postura significó, ente todo, un modo de estar situado ante el Verbo que ponía todo su énfasis en considerar que la imagen es susceptible de lectura como signo, alcanzando así la mayor transparencia posible. Por esta razón, san Agustín insistió en que se requieren todos los conocimientos disponibles de la cultura humana (lingüísticos en especial), pues la finalidad de su exégesis consiste en recrear la *imago Dei* en la humanidad, mediante la escucha y el discernimiento de la Palabra. Estos conocimientos de las ciencias profanas adquirieron, en el nuevo vínculo con el saber escriturístico, la posibilidad de conducir, desde el orden de la realidad sensible, a la Sabiduría que todo lo trasciende. Esta tarea ingente requería de un registro teórico que la concretara como una obra comunitaria antes que individual, es decir, como una obra mancomunada de los creyentes; la tarea, sin embargo, estaba sujeta a profundas tensiones, tal como las refleja el Proemio al *De doctrina christiana*. Cuando nociones como Trinidad, Creación y Encarnación comenzaron a reflejarse en la lengua, produjeron en ella profundas transformaciones, pues no podía quedar ajena a la representación analógica de aquellas nociones teológicas; desde el momento en que el cristianismo intentó comprender y expresar el misterio de la Trinidad, en cuanto estructura conceptual completamente nueva, la lengua sufrió modificaciones radicales, pues se encontró con la tarea de expresar la revelación: la lengua como un saber acerca de lo inefable[8].

¿Cómo afecta este horizonte teórico a la palabra concretamente pronunciada? En sus escritos sobre el tema, *De dialéctica*, *De magistro* y *De doctrina christiana*, san Agustín estudió la función y la capacidad de la palabra externa, a partir de la noción de signo, manteniéndose así en la órbita del pensamiento griego, aunque la revelación lo llevará a expresar nuevas perspectivas. Se abre así un horizonte reno-

del lenguaje teológico solo podía condenar al fracaso la promesa que se menciona en el *Timeo*.

[8] Hans-George Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965[2], 396.

vado para interpretar a san Agustín, pues disipa la idea de que, en materia de teoría del signo y de lenguaje, se mantuvo, en la época de Cassiciaco, completamente ligado al pensamiento helenístico, mientras que, en un segundo momento, simplemente los tomó prestado de la Escritura. Muestra, por el contrario, una "ontología de lo audible" que únicamente podemos hallar en el pensamiento del Hiponense; ciertamente sería posible entender el concepto de *verbum mentis* de modo que no solo abarcara el dualismo del lenguaje y la materia, sino también de la "ontología de lo visible" y "de lo audible", porque, la interioridad también significa que los diversos modos de la percepción sensorial se anulan entre sí[9]. Este movimiento de comprensión permitió a san Agustín plantear metafísicamente el lenguaje. Si bien este es su punto de llegada, antes necesitó desarrollar la noción de signo, en la medida en que se ocupó del fenómeno del lenguaje en *De dialectica* y en *De magistro* y de la idea universal de signo en *De doctrina christiana*. La identificación palabra-signo es el fundamento de la reflexión en los diálogos ligados a la época de Cassiciaco: los sonidos que se pronuncian articuladamente con algún significado, es decir, que indican algo mediante el acto de fonación[10]. En *De doctrina christiana* encontramos la misma idea, pero expresada con mayor precisión: aquella realidad que, además de su propia representación sensible, derivada de su naturaleza, es capaz de traer a la mente del hablante otra cosa; así las huellas nos evocan animales; el humo, fuego; las trompetas, soldados[11]. La lengua, por lo tanto, se constituye en cuanto tal por su vínculo con la cosa, en una comprensión visiva y auditiva, a la que llamamos significado; hablar, entonces, conlleva usar signos vocálicos en lugar de cosas.

La peculiaridad del lenguaje reside en que nada es comunicable sin signos, cuando nos referimos a la realidad[12]. Si la palabra – en la unidad sonido / significado – es un signo esencial, entonces es también un medio fundamental en todo proceso de aprendizaje; la conclusión

---

[9] Ulrich Duchrow, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, Tübingen, 1965, 98-101.

[10] *Mag.* 9: *... omnia quae uoce articulata cum aliquo significatu proferuntur, uerba appellari?*; Agostino, *Tutti i Dialoghi*, Milano, 2019; Agustín de Hipona, *El Maestro*, Bs.As., 2006.

[11] *Doctr. chr.* 2, 1: *signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitatione uenire...*; Sant'Agostino, *L'Istruzione cristiana*, Roma, 2000.

[12] *Mag.* 30: *... nondum prorsus exstat, quod sine signis doceri posse uideatur.*

de la primera parte del *De magistro*, sin embargo, parece contradecir esta afirmación: "Y me esfuerzo en persuadirte, si puedo, que nosotros no aprendemos nada por esos signos que se llaman 'palabras'"[13]. Naturalmente las dos tesis (por un lado, podemos aprender únicamente mediante signos y, por otro, no aprendemos nada de las palabras en cuanto signos) estarían en contradicción únicamente si la palabra en cuento signo solo fuera entendida formalmente, sin referencia a la cosa indicada y a la conciencia que conoce[14]. Esta aparente incompatibilidad se resuelve en el contenido cognoscitivo propio del realismo interiorista de san Agustín: el significado de una cosa resulta accesible primariamente no mediante la correlación signo-palabra, sino mediante el conocimiento de la cosa misma, es decir que san Agustín restringe los alcances operativos del signo, en tanto que la comprensión del significado de una palabra presupone la comprensión de la cosa mentada; por ello, la comprensión siempre relativa de la revelación de Dios está estrechamente vinculada con esta doctrina acerca del signo.

2. De doctrina christiana *y su estructura compositiva*

La estructura de la obra se encuentra en estrecha relación con los modelos clásicos, en especial con Cicerón; en su *Orator* (5, 17), por ejemplo, identifica la alta cultura con la *vera eloquentia*, aquella que se caracteriza por conciliar verdad y palabra; en esta obra, la filosofía o el conjunto de física, ética y dialéctica se identifica con la *intelligendi disciplina* y, en particular, con la dialéctica o *cogitandi ratio* entendida según el modelo platónico: el estudio de la razón permite el pasaje del conocimiento de los signos sensibles (las palabras de quien enseña) a los entes ideales, los cuales, a su vez, determinan la acción virtuosa (32, 113). La retórica, por otro lado, es la comunicación persuasiva de la doctrina y su consecuencia inmediata: mover a cada persona hacia la virtud (de orat. III, 5, 19)[15]. Sobre este modelo, san Agustín otorgó un sentido renovado a la experiencia de Cassiciaco, es decir, dotó de dimensión teológica a las artes liberales, disponiendo de su larga tra-

[13] *Mag.* 34: *Et id maxime tibi nitor persuadere si potero, per ea signa, quae verba appellantur, nos nihil discere.*

[14] Walter Beierwaltes, *Augustins Metaphysik der Sprache*, en *Catena Aurea. Plotin. Augustin. Eriugena. Thomas. Cusanus*, Frankfurt am Main, 2017, 169-170.

[15] Ethel Junco, *La sabiduría moral: Entre Eurípides y Sócrates*, *C&C*, 13, 2018, 45-61.

dición en la explicación de textos profanos (literarios y filosóficos) para aplicarlos ahora a desentrañar la revelación en la Escritura. En continuidad con las primeras síntesis teológicas del *De libero arbitrio* y del *De vera religione*, en nuestro texto, la revelación bíblica es considerada como continuidad comprensiva del mundo, entendido este como orden racional[16].

En este contexto, la obra de san Agustín que nos ocupa establece una aproximación a una experiencia personal de comprensión y de enseñanza de la Escritura, mediante reglas y preceptos; la comenzó poco después de ser consagrado obispo, hacia el año 397, y la dejó inconclusa, pues escribió, como tenemos noticia por *Las Retractaciones*[17], hasta 3, 35; esto no fue obstáculo para que tomara estado público, como sabemos por *Contra Fausto*, cuyos libros fueron dados a conocer hacia el año 400; allí volvió sobre el pasaje que trata del despojo que los hebreos hicieron a los egipcios: "¿Qué cosa prefiguró aquel suceso? Recuerdo que lo expuse, conforme entonces se me ocurrió, en unos libros que intitulé *De doctrina christiana*"[18]. Al efectuar la revisión completa de sus obras, advirtió que no estaba finalizada, por lo que se ocupó de concluirla antes de seguir con su tarea de recensión, completando el libro III y añadiendo uno completamente nuevo; esto ocurrió entre los años 426/427, según se deduce del pasaje 4, 53.

San Agustín inició el tratamiento de la materia, a partir del esquema retórico que dispone la distinción *invenire – proferre*, que, en el contexto de la Escritura, implica respectivamente investigar los significados del texto bíblico y comunicar a la comunidad los resultados de tal investigación[19]: los primeros tres libros están dedicados al tratamiento de *invenire* y el cuarto, a *proferre*; en el Prólogo se distingue, de manera complementaria con la anterior, entre *res* y *signa*, es decir,

---

[16] *Doctr. chr.* 1, 25; Martín Camargo, Non solum sibi sed aliis etiam*: Neoplatonism and Rhetoric in Saint Augustine's* De Doctrina Christiana, *Rhetorica*, 16/4, 1998, 393-408.

[17] 2, 4. "Habiendo hallado inconclusos los libros de la *Doctrina cristiana*, preferí terminarlos antes de dejarlos así, y pasar a la recensión de otros. Completé, pues, el tercero, que estaba escrito hasta el pasaje en que se conmemoró el testimonio del Evangelio que habla dé la mujer que escondió la levadura en tres celemines de harina hasta que fermentó toda la masa. Añadí el último libro y completé esta obra en cuatro libros; de los cuales los tres primeros ayudan a entender las Escrituras; el cuarto versa de cómo han de exponerse las cosas que entendimos".

[18] *C. Faust.* 22, 89.

[19] *Doctr. chr.* 1, 1.

entre los contenidos de la Escritura y las palabras que expresan esos contenidos[20]: el Libro I está dedicado a las cosas y los libros II y III, a los signos. La estructura de la obra está organizada del siguiente modo[21]: la distinción entre los verbos *uti – frui* sostiene la organización del Libro I, es decir, gozar únicamente de Dios y disponer todo lo demás para usarlo (instrumentos para gozar de Dios). A partir de aquí, el tratamiento se divide en a) una breve catequesis sobre Dios Uno y Trino, a partir de la figura de Cristo encarnado, cabeza de la Iglesia y Juez, a cuyo conocimiento accedemos por la acción conjunta de la razón y de la fe[22]. La segunda trata de las cosas a la luz del mandamiento del amor a Dios y al prójimo y de las distinciones que son necesarias para entender aquel precepto fundamental: amor a sí mismo, del propio cuerpo, de los amigos, de los enemigos; si los ángeles pueden ser comprendidos como prójimo[23]; si Dios usa o goza de nosotros[24]; las diferencias entre "gozar" y "gozar en el Señor"[25]. Por último, san Agustín establece el criterio *gemina caritas* (amor de Dios y del prójimo) para establecer adecuadamente la pertinencia de una interpretación de la Escritura[26].

San Agustín dedicó los Libros II y III a lo que específicamente entendemos por hermenéutica, es decir, la comprensión de la palabra de Dios, tal como se presenta en la Escritura; considera, primero, la naturaleza del signo[27] y luego el problema de la multitud de palabras de significado desconocido o ambiguo que encontramos en el texto sacro. Inmediatamente después, presenta una reflexión sobre la escala de las virtudes que conducen a Dios y del lugar que, entre ellas, ocupa

---

[20] *Doctr. chr.* 1, 2.

[21] Luc M. J. Verheijen, *Le* De doctrina christiana *de saint Augustin. Un manuel d'herméneutique et d'expression chrétienne avec, en II 19 (29) – 42 (63), une charte fondamentale pour une culture chrétienne, Augustiniana*, 24, 1974, 10-20; Guy H. Allard, *L'articulation du sens et du signe dans le* De Doctrina Christiana *de Saint Augustin, Studia Patristica*, 14, 1975, 377-388 (esp. 377-378); Gerald A. Press, *The Subject and Structure of Augustine's* De doctrina christiana, *AugStud*, 11, 1980, 99-124 (esp. 112-113).

[22] *Doctr. chr.* 1, 5 – 1, 9.

[23] *Doctr. chr.* 1, 31

[24] *Doctr. chr.* 1, 34.

[25] *Doctr. chr.* 1, 37.

[26] Michael Duncan, *The New Christian Rhetoric of Origen, Ph&Rh*, 46/1, 2013, 88-104.

[27] *Doctr. chr.* 2, 1-5.

el estudio de la Palabra[28] y cierra esta primera parte con la descripción del canon de los libros sagrados[29]. Aplica el resto del libro II al estudio de las palabras cuyo significado puede establecerse distinguiendo entre desconocidas y ambiguas, aunque, en lo que resta del libro, solo se ocupe de las primeras; el libro III estará dedicado a las segundas. La ignorancia del hebreo o del griego es una de las razones más comunes de desconocimiento de palabras, que el traductor transcribe de estos idiomas al latín por falta de pericia o por ausencia de ese término en la lengua del Lacio; por ello es deseable que el intérprete conozca hebreo y griego o, al menos, sepa hacer buen uso de las distintas versiones latinas[30]. Es necesario que quien se dedica a la tarea de interpretar también posea el conocimiento de las ciencias naturales y de los números[31]; a partir de los vínculos entre números, música y Musas, la argumentación agustiniana se ordena a argumentar contra las supersticiones de las que debe cuidarse el creyente. Si bien se trata, en sentido estricto, de una digresión[32] no se aleja completamente del sentido retórico del libro: en 2, 29 distingue entre las instituciones que han sido establecidas por los hombres, que san Agustín considera supersticiosas, y aquellas inspiradas por Dios.

El libro III trata sobre las palabras de significado ambiguo y de los criterios para limitar o delimitar el significado preciso; debido a ello, presenta las dificultades que provoca una pronunciación incorrecta y cómo solucionarlas: mediante el recurso del original, el cotejo de distintas versiones latinas o considerando el contexto[33]. La dificultad más grave que presentan la Escritura se concentra en considerar si un pasaje determinado se expresa en sentido propio o figurado; el criterio para establecer uno u otro es exterior al texto mismo, pues resulta de orden moral: se deben considerar en sentido figurado aquellas expresiones que no se pueden conectar ni con la moral ni con la verdad de la fe[34]. Aquí concluye la primera redacción de la obra; cuando regresa sobre ella, retoma la reflexión sobre los tropos de la

[28] *Doctr. chr.* 2, 7-11.
[29] *Doctr. chr.* 2, 12-13.
[30] *Doctr. chr.* 2, 16-23.
[31] *Doctr. chr.* 2, 24.
[32] *Doctr. chr.* 2, 27-38.
[33] *Doctr. chr.* 3, 2-8.
[34] *Doctr. chr.* 3, 14.

Biblia[35] e intercala una síntesis de la obra de Ticonio[36]. Aquí concluye el tratamiento de *invenire* y de sus alcances.

San Agustín dedica el libro IV a su investigación del significado de *proferre* y de sus consecuencias metodológicas. Así establece que la retórica es neutra desde el punto de vista moral, pero muy útil para presentar los contenidos de la fe de manera amena y, en este caso, la interpretación de la Escritura; por ello, la *sapientia* es el grado más elevado del saber, a la que está naturalmente subordinada la elocuencia; siguen una serie de ejemplos ordenados a demostrar que la elocuencia bíblica es tan eficaz como la de época clásica[37]; luego presenta las condiciones que se requieren de un intérprete, empezando por la claridad[38]. Por último, con variaciones a la propuesta ciceroniana, establece la triple finalidad del texto sacro: instruir, deleitar, convencer[39] y los ilustra con pasajes de Cipriano y Ambrosio[40]; para un mejor efecto sobre el lector / escucha, es necesario combinar los tres estilos (simple, intermedio y elevado). La obra cierra con un reclamo: la rectitud de vida del orador cristiano sostiene la verdad última de su elocuencia; por ello, será siempre preferible un orador mediocre pero buen cristiano que su opuesto.

2.1. Alcances del **Proemium**

Interpretar la Escritura requiere de preparación y, en razón de ello, es conveniente considerar normas (*praecepta*) que permitan acceder a un sentido de la palabra de Dios, tal como ha quedado expresada en el texto sacro; con esta finalidad, aprovecha tanto frecuentar las obras de los intérpretes cuanto recurrir a normas para una lectura personal de la Escritura. En el marco de su pedido a Dios para llevar a buen puerto su emprendimiento, san Agustín trasunta una experiencia personal, pues, si le sugirió estas normas cuando leía y meditaba la Escritura, no lo abandonará en el momento en que intenta dejarlas por escrito: *... etiam scribenti mihi non deneget...*[41]. Entendemos

[35] *Doctr. chr.* 3, 40.
[36] *Doctr. chr.* 3, 42-44.
[37] *Doctr. chr.* 4, 9-21.
[38] *Doctr. chr.* 4, 22-26.
[39] *Doctr. chr.* 4, 27-33.
[40] *Doctr. chr.* 4, 34-50.
[41] *Doctr. chr.* 1, 1.

que vivir esta experiencia y llevarla a los demás tiene la finalidad de despertar al autor (al propio san Agustín) y al potencial lector al amor de Dios, con la esperanza de alcanzar la salvación; la interpretación subyacente presenta un régimen de lectura "referencial"[42], es decir, aquel cuya tensión está dispuesta en los contenidos (leer como modo de salvación); esta es, en su esencia, la nueva elocuencia, puesta al servicio de la sabiduría[43]. Esto significa, en concordancia con el conjunto de la literatura cristiana de la Antigüedad, que su fin último depende a una valoración moral; debemos tener presente este elemento extraliterario para comprender los alcances (de hecho, también los límites) del modelo interpretativo que propone san Agustín; en efecto, la noción de fe (*spes*) sostiene la lectura en clave moral y, consecuentemente, afecta el plano formal de la lectura/interpretación. Se pone así de relieve que el comentario es un régimen de lectura que no solo implica a los lectores sino al propio autor del comentario, pues para san Agustín ambas actividades tienen límites imprecisos[44].

Cuando estima las objeciones posibles a su modelo interpretativo, incluso la consideración misma de que no sería necesario ningún modelo, y su preocupación por establecer límites exegéticos, pone de manifiesto una clara conciencia meta-narrativa completamente nueva para la Antigüedad y muy propia de la Antigüedad Tardía[45]. Antes de iniciar el tratamiento de los *praecepta* somete su iniciativa a posibles críticas; sin embargo, aunque su modelo quedara invalidado, ello no impediría la búsqueda de otro o, de manera más general, no debería eximir a nadie de la dedicación al estudio. La primera crítica puede provenir de aquellos que no entendieron (*non intellexerint*) el sentido de su tarea; se defiende de esta posible impugnación, señalando que no puede ser culpado por la incapacidad de quienes así se expresan, con una imagen ilustrativa: si alguien preguntara por una estrella que apenas se distingue en el firmamento y su vista es demasiado débil para

---

[42] Mircea Marghescou, *Le concept de littérarité. Critique de la métalittérature*, Paris, 2009[2].

[43] *Doctr. chr.* 4, 18, 35: *ea magna ubi ac de capite hominum*. Este pasaje está en consonancia con su reciente responsabilidad episcopal, al momento de la redacción de la primera parte del *De doctrina christiana*.

[44] Vivian Suñol, *El comentario como práctica de la filosofía: desde el Aristotelismo a la Patrística*, en M. Alesso (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios: de la antigüedad al cristianismo*, Bs.As., 2013, 117-144.

[45] Peter Brown, *So Debate. The World of Late Antiquity Revisited*, *Symbolae Osloenses*, 72/1, 1997, 5-30.

enfocarla correctamente, no puede objetar al que intenta mostrársela. Luego se refiere a los que aplican las normas aconsejadas, pero no pueden explicar los pasajes oscuros del texto sacro y terminan por juzgar inútiles las normas y el trabajo de exponerlas; a ellos les dice que se asemejan a los primeros, aunque, al menos, pueden ver el dedo que les señala el astro en el cielo estrellado; la solución para ambos es rogar a Dios para que les dé mejor vista. En ambos casos, la metáfora del dedo que señala lo que se debe comprender adelanta la necesidad de la dialéctica *res – signa*, pues la capacidad de revelar y de conducir a la cosa que se quiere conocer está confiada a la capacidad intrínseca de los *praecepta* hermenéuticos. La postura contraria más radical proviene de aquellos que sostiene que únicamente la inspiración divina puede permitir acceso a la comprensión de los textos oscuros de la Escritura y que consecuentemente rechazan toda norma, en cuanto constituye un obstáculo para recibir aquella inspiración, pues los que se precian de poseer un don divino se consideran en condiciones de interpretar correctamente sin haberse preparado previamente. San Agustín no descarta que pudiera darse tal situación, pero objetando que nadie está obligado a creer en algo de estas características, pues, en todo caso, constituye una excepción, ya que el resto ha aprendido de un maestro, desde la infancia, a fuerza de escuchar (*consuetudine audiendi linguam suam*[46]). Aunque no se excluya la acción iluminativa de Dios para quien no es capaz de aprovechar los recursos de la cultura, consideramos que para san Agustín manifiesta desconfianza en la enseñanza y soberbia. Nadie debe tentar a Dios, exigiendo lo que da de manera excepcional y misteriosa; en efecto, no es razonable esperar que los aprendizajes lleguen en medio de un rapto divino.

3. La relación signum – res

San Agustín comienza a tratar de manera específica la cuestión de la hermenéutica bíblica, con una breve relación sobre el signo, en la apertura del libro II[47]; si bien no es una preocupación nueva en el Hiponense (el tema ya había sido tratado minuciosamente en *de dialectica* y en *de magistro*), la novedad del *de doctrina christiana* reside en la identificación completa entre signo y palabra y en colocar la len-

[46] *Doctr. chr. prooem.*
[47] *Doctr. chr.* 2, 1-5.

gua como uno de los sistemas fundamentales de la relación entre el hombre y el mundo. Esta identificación adquiere gran relevancia teórica, pues está en la base del instrumento que propone para la interpretación escriturística; por esta razón, ocupa el aspecto nuclear de nuestro trabajo[48]. En efecto, sostiene, con el conjunto de la tradición neoplatónica[49], que toda enseñanza tiene como objeto cosas o signos, aunque las cosas se aprenden mediante signos, y define que por *res* se entiende la cosa en sí misma y por *signum*, aquello que además de sí mismo significa otra cosa: el humo – ponemos su propio ejemplo – además de ser humo conlleva la idea de presencia de fuego. La palabra está formada por un conjunto de sonidos y de signos gráficos, cuya función consiste en significar las cosas más diversas[50]; por ello, la palabra es el más importante de los signos[51]. Desde esta perspectiva, resulta natural que haya dedicado el libro I a establecer qué es *res* y en II haya tratado sobre los signos, aunque san Agustín utilice los términos en sentido específico, en relación con la Escritura; en efecto, *res* significa el contenido de los Libros y *signum*, la palabra con que se expresan aquellos contenidos. Para el cristianismo antiguo y especialmente para la Antigüedad Tardía, la Biblia es el fundamento de la fe y el instrumento por el que se expresa la autoridad y la voluntad divinas; el texto, en definitiva, al que las comunidades cristianas deben amoldar su pensamiento y su acción, aunque se trata de una acción compleja porque, en cuanto libro, presenta dificultades de diversa índole. La dificultad más grave está dada por el modelo exegético que sigue san Agustín, es decir, de naturaleza alegórica y dispuesta al diálogo espiritual, que coloca ambos Testamentos en clave de lectura cristológica y eclesial. Esta metodología presupone la comprensión del texto *ad litteram* y, por lo tanto, una traducción latina confiable, lo que todavía no se había logrado en la época de la redacción de los tres primeros libros del *de doctrina christiana*; es decir que no siempre es posible

---

[48] María Albisu Aparicio, *Pluralidad* versus *diversidad. Nota sobre las posiciones de Platón, Aristóteles y Agustín de Hipona en torno al lenguaje y al pensamiento*, *Pensamiento*, 66/247, 2010, 149-168.

[49] 2, 2; Maria Chriti, *Neoplatonics Commentators on Aristotle: The 'Arbitrariness of the Linguistic sign'*, en S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos, *Ancient Scholarships and Grammar. Archetypes, Concepts and Contexts*, Berlin/New York, 2011, 499-514.

[50] *Doctr. chr.* 2, 5; James A. Andrews, *Hermeneutics and the Church: in Dialogue with Augustine*, Indiana, 2012, 71-116.

[51] *Doctr. chr.* 2, 4.

comprender palabra por palabra la Biblia. San Agustín es perfectamente consciente de esta situación y, por ello, prefiere invertir el que sería el proceso lógico de exégesis, pues el texto mismo no resulta explicable en sí mismo y, dada su importancia basilar para la vida cristiana, la interpretación debe ser sostenida también por elementos ajenos al propio texto. La querella con los gnósticos, que venía desde el s. II y que san Agustín conocía de primera mano por su disputa con los maniqueos, había hecho evidente que los datos de la Escritura no se comprobaban siempre desde el interior de texto y que se requería de un criterio para discriminar lo verdadero de lo falso, pues librado este principio a la sola hermenéutica hacía del debate una larga lista de mutuos reproches; el recurso de la autoridad de la Iglesia fue el principio externo al texto: la Iglesia católica, que está sostenida por la tradición apostólica, puede establecer la interpretación auténtica, es decir, de carácter normativo. Sin embargo, san Agustín es muy cuidadoso de no dar una interpretación definitiva, sino que la deja abierta a otra más adecuada.

3.1. La noción de signo y sus consecuencias interpretativas

El texto de Ticonio, el *Liber regularum*, tuvo el mérito de establecer estructuras compositivas en la Escritura, es decir, de establecer modos recurrentes de organizar el pensamiento de una manera indirecta o no inmediatamente accesibles al lector[52]; de hecho, interpretar significa arrojar luz sobre aquellos pasajes, mediante la comprensión alegórica. Este modo de comprensión únicamente es posible si subyace un entramado lógico-conceptual, al que san Agustín se refiere con los términos *signa ignota* o *ambigua* (el libro II y parte del III está dedicado a ellos). ¿Cómo se accede a este entramado lógico? El método que propone san Agustín es simple y preciso: primero conocer las lenguas de la Escritura (es especialmente sensible a los problemas de vocabulario, sintaxis y literariedad que presentaban las traducciones latinas y a la necesidad de confrontar las distintas versiones)[53] y luego, historia, ciencias naturales, numerología y dialéctica; esto significa que

[52] James A. Andrews, *op. cit.*, 56-58; Pamela Bright, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, Indiana, 1994.

[53] Philip Burton, *The Old Latin Gospels: A Study of Their Texts and Language*, Oxford, 2001, 5-13, 16-28.

las palabras de sentido desconocido o confuso pueden ser esclarecidas mediante el contexto: confrontar lo desconocido con lo ya conocido y saber de primera mano lo que hoy llamaríamos ciencias auxiliares. Por ello, en 3, 9, trata aquello que san Agustín consideró que requería *non mediocrem curam industriamque*, es decir cómo saber cuándo el sentido es propio o figurado. El tratamiento que da a la cuestión muestra hasta qué punto estaba imbuido de la secular disputa (se había iniciado a finales del siglo II) entre la escuela alejandrina de fuerte tendencia alegorizante y la antioqueña, que defendía la necesidad de leer literalmente el texto sacro[54]; en principio, san Agustín está más inclinado a ofrecer consejos que a fijar principios más allá del siguiente: mantener el sentido literal de aquellos pasajes que expresan nítidamente la verdad cristiana y considerar el sentido alegórico de las partes que parece contradecir aquella verdad[55]. Sin embargo, esto es difícil de mantener con claridad en más de un pasaje concreto, como sucede en 3, 32, donde san Agustín señala que los acontecimientos históricos (*gesta* en su vocabulario) del Antiguo Testamento tienen un sentido preferentemente alegórico, además del literal, aunque esta tensión se encontraba ya ínsita en la tradición crítico-exegética del cristianismo que, desde el principio, había dispuesto una lectura dialógica de ambos Testamentos, a partir de la figura Cristo-Iglesia. En 3, 39, esta manera de comprender (interpretaciones diversas e igualmente legítimas de un pasaje) encuentra el límite de la autoridad, a la que nos hemos referido con anterioridad.

Si bien el conocimiento de Dios está fuera de duda, sin embargo, ¿cuál es el límite de ese conocimiento? La inefabilidad de Dios es el punto de partida que san Agustín asume para el conjunto de su estudio; todavía más: en sentido estricto no se podría afirmar de Él siquiera que es inefable, pues ello implicaría afirmar algo. "¿Hemos hablado y pronunciado algo digno de Dios? Ciertamente percibo que no he dicho nada de lo que hubiera querido decir. Si lo dije, esto no es lo que quise decir. ¿Por qué medio lo sé? Porque Dios es inefable; y si fuese inefable lo que dije, no hubiera sido dicho por mí"[56]. En efecto, no

---

[54] Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma, 1985, 65 ss, 156 ss.

[55] *Doctr. chr.* 3, 23-24.

[56] *Doctr. chr.* 1, 6: *Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio: si autem dixi, non hoc est quod*

sería inefable lo que puede denominarse de esta manera; por ello, el recurso exclusivo es el silencio, único ámbito a partir del cual puede brotar significativamente la palabra; si la palabra de Dios es, en lo fundamental, silencio, ello indica que la realidad divina trasciende todo lenguaje, en tanto que no puede ser reducida a palabra[57]. No se trata sin embargo de silencio como incomunicación, pues, si bien no podemos referir positivamente su naturaleza[58], nuestra palabra llega a Él como alabanza[59]. ¿Resulta, entonces, posible elaborar un discurso sobre Dios? La respuesta es afirmativa, pues la sola palabra "Dios" nos lleva a representar lo más excelso e inmortal; esta consideración posibilita una obra como *De doctrina Christiana*, que declara este cometido, desde sus primeras líneas: comprender y explicar la Escritura o *modus inveniendi* y *modus proferendi*[60]. El primero coincide con la reinterpretación bíblica y cristiana de la dialéctica platónica y el segundo coincide con la retórica ciceroniana (el *quomodo* de la *paideia*) aplicada a la Escritura[61]; se presenta, de este modo, la magnitud de la empresa: llevar en palabras la Palabra de Dios, de quien ni tan siquiera se puede llamar el Inefable. Los fundamentos establecidos por el Hiponense en el Prólogo recogen estas tensiones, pues están dispuestos en clave antropológica; en efecto, el silencio es lo más adecuado frente a Dios: callar es condición de percibir o, con otras palabras, para oír es necesario callar: "... cuanto más radicalmente se dirige al todo la voluntad de oír, tanto más profundo y perfecto debe ser el silencio"[62]. Este silencio no se describe únicamente como ausencia de sonidos, sino que, en su naturaleza más íntima, refleja la aceptación de algo como real, sin la voluntad de imponer condiciones

dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineifabile esset, dictum non esset?

[57] George Steiner, *Ensayos sobre el lenguaje, la literatura y lo inhumano*, Barcelona 2003, 38; César Izquierdo, *Palabra (y silencio) de Dios*, *ScrTheol*, 41/3, 2009, 945-960 (p. 945)

[58] *Doctr. chr.* 1, 6: *... de illo nihil digne dici possit...*

[59] *Doctr. chr.* 1, 6: *... in laude...*

[60] *Doctr. chr.* 1, 1: *Duae sunt res quibus nitiitür omnis tractatio Scripturarum; modus inveniendi quae intelligenda sunt, et modus proierendi quae intellecta sunt.*

[61] Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e rettorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia, 2001, 24.

[62] Josef Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, 1966, 106.

de precompresión; se trata de aquella experiencia que Pieper denominaba "ausencia de prejuicios"[63].

¿Cómo presentar, entonces, una investigación de Dios, quien no resulta expresable mediante palabras? En realidad, la dificultad de considerar un estudio de esta naturaleza se plantea antes, a partir de la naturaleza misma del lenguaje; en efecto, desde la perspectiva agustiniana, el sentido de algo no puede establecerse de un modo absoluto y rígido, sino que los alcances de la significación son variables, en cuanto contextuales. Para considerar la búsqueda del fundamento a través de la lengua se deben tener en cuenta tres aspectos: a) la relación entre el lenguaje y el pensamiento, es decir, la palabra interna y externa; b) el vínculo entre la palabra y la cosa o proceso mediante el cual la cosa es propiamente nombrada; c) la palabra como signo o consideración metafísica de la realidad del lenguaje[64]. Este planteo, a su vez, significa que la lengua no es un sistema de signos que sirve únicamente a fines prácticos, sino que articula o crea sentido; por ello, la pregunta agustiniana sobre el lenguaje pregunta por su esencia, lo que implica, de hecho, cuestionarse acerca de su fundamento, lo cual conduce a la palabra. El modo en que san Agustín organiza su investigación lleva de la palabra a la estructura dialógica de la persona, lo que hace posible el lenguaje concreto, en cuanto producción. Esta pregunta no es diversa, en última instancia, de aquella sobre la estructura de la persona: la palabra interna (*verbum interius*) o palabra del corazón (*verbum cordis*) es, en la visión agustiniana, la esencia de la lengua; por esta razón afirmamos que el sentido último solo puede ser planteado a partir del hablante[65].

4. Conclusiones

El cristianismo de los primero siglos se consolidó intelectualmente en diálogo con la cultura clásica y muy especialmente con la tradición neoplatónica, al punto que esta terminó por constituirse en el medio natural de su expresión, primero en griego y luego en latín. Este vínculo de consolidación entrañaba, sin embargo, el riesgo de subordinar la revelación de Dios a sus contenidos metafísicos, lo que en

---

[63] Idem, *Filosofar hoy, o la situación de la filosofía en el mundo actual, Anuario Filosófico*, 14, 1981, 117-134 (p. 124).

[64] Walter Beierwaltes, *op. cit.*, 158.

[65] *Ibidem*, 158-159.

nuestro trabajo hemos caracterizado como "inmanencia de la *physis*"; el mensaje judeocristiano, por el contrario, expresa que nada excede la soberanía de Dios. En este contexto, el aporte de san Agustín, a partir de lo que llamamos su "metafísica del lenguaje", reside en que la palabra lleva en sí una evidencia inocultable del Verbo; por ello, lo divino de Dios nunca podría quedar reducido a una categoría puramente intramundana. El Proemio a *De doctrina christiana* expresa estas inquietudes, en cuanto allí su autor busca un equilibrio entre el estudio y el encuentro piadoso con la Escritura: la aproximación teorética no puede constituir el factor decisivo de la relación humana con lo Inefable; sin embargo, el vínculo de comprensión que depende únicamente de la inspiración divina tampoco erige comprensión. A pesar de ello, san Agustín plasma una razón objetiva para que su teoría del signo y su metafísica del lenguaje (sonido – imagen – sentido) lleguen analógicamente a lo uno, lo bello y lo verdadero, es decir, alcancen la sintonía entre lo que se manifiesta, su manifestación propiamente dicha y los estados subjetivos, que se dan en la generación del signo lingüístico. San Agustín se afinca nítidamente en este terreno, desde una doble perspectiva: a) atribuir al Verbo la eminencia absoluta en proferir la creación, y b) una teoría de la exégesis, en consonancia con a), que se aplica a comprender en el Verbo la totalidad de lo creado. Consideramos que aquí descansa el fundamento de la búsqueda agustiniana; no hemos puesto en tela de juicio sus alcances, es decir, no hemos discutido los fundamentos que otorgan los *praecepta*, sino considerado su punto de partida. En efecto, al concebir una semiótica en *De dialectica* y una teoría del conocimiento, en concordancia con la primera, en *De magistro*, edificó una exégesis teológica en consonancia con este itinerario, según la modalidad específica del comentario. Por nuestra parte, en cuanto modernos, debemos asimilar que la doble peculiaridad de su objeto (*verbum / Verbum*) debe estar en los *praecepta*, lo que puede crear – desde nuestra perspectiva insistimos – zozobra metodológica al sobreentender la mutua correspondencia entre objeto y método.

La teología agustiniana reside en salir al encuentro, según el modelo de la exégesis, de una sustancia auténticamente bíblica, lo que, en términos neoplatónicos, significa la manifestación del sentido del ser, pero mediante los diversos grados de analogía que constituyen el puente entre la esfera mundana y el Espíritu (*et retour*). Ello implica que íntimamente san Agustín busca poner el diálogo la metafísica neo-

platónica con el fundamento de la cultura cristiana, es decir, la hace posible en cuanto tal. Por ello, la investigación no podía simplemente limitarse a construir una disciplina hermenéutico-retórica como un fin en sí misma; por el contrario, se trataba de abrir un camino que condujera a la patria eterna, como ya había sido entrevisto en *De magistro* 8, 21. Para el san Agustín de *De doctrina christiana*, la demostración de Dios y de su verdad nos conduce hasta sus umbrales (sus atributos trascendentales), tal como quedan dispuestos en el lenguaje, que nombra y conoce a partir del ser; la intimidad de Dios únicamente se abre en un acto de su libertad y misterio.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 67-82

"TRICHORA SUB ALTARIA": L'ALTARE TRICORO DELLA *BASILICA NOVA* DI CIMITILE. PROBLEMI ESEGETICI ED EVIDENZE LESSICALI NELLA RICOSTRUZIONE DELL'ABSIDE PAOLINIANA

Maria Carolina CAMPONE*
(Dipartimento Umanistico, Accademia Militare "Nunziatella", Napoli, Italia)

Keywords: trichora *apse, Paulinus of Nola, early Christian architecture.*

Abstract: ***"Trichora sub altaria": the tricor altar in the* basilica nova *in Cimitile. Exegetical problems and lexical evidence in the reconstruction of the paolinian apsis.*** *The correct translation of a passage by Paulinus of Nola (*Ep. *32, 10) sheds light on the characteristics of the* basilica nova *which he had in Cimitile (Naples) and, more generally, on early Christian architecture. The comparative analysis of written sources and archaeological evidence – a unicum of extraordinary importance for the basilica complex founded by the saint – constitutes an essential opportunity to get to know the early Christian art and Paulinus' thought, provided, however, not to make mistakes the translation, which do not allow a correct understanding of the text.*

Cuvinte-cheie: *absida triconcă, Paulinus de Nola, arhitectură creştină timpurie.*

Rezumat: ***"Trichora sub altaria": altarul triconc din* basilica nova *din Cimitile. Probleme exegetice şi dovezi lexicale în reconstrucţia absidei pauline.*** *Traducerea corectă a unui pasaj de Paulinus de Nola (*Ep. *32, 10) aruncă o lumină asupra caracteristicilor bazilicii* nova *pe care a fondat-o la Cimitile (Napoli) şi, în general, asupra arhitecturii creştine timpurii. Analiza comparativă a surselor scrise şi a dovezilor arheologice – un* unicum *de o importanţă extraordinară pentru complexul bazilical întemeiat de sfânt – constituie o oportunitate esenţială de a cunoaşte arta creştină timpurie şi gândirea lui Paulinus, cu condiţia, totuşi, să nu se greşească traducerea, care, altfel, nu permite o înţelegere corectă a textului.*

* carolina.campone@gmail.com

Gli studi relativi alla figura e all'opera di Meropio Ponzio Paolino (355-431), vescovo di Nola, in particolare quelli inerenti il cenobio di Cimitile, da lui fondato, hanno conosciuto e continuano a conoscere una stagione di rinnovato interesse[1]. L'indagine delle fasi archeologiche delle strutture paleocristiane cimitilesi[2], di pari passo con una più puntuale esegesi del pensiero e degli scritti dell'asceta burdigalese e con una sua corretta contestualizzazione nel *milieu* culturale di riferimento[3], consente oggi una lettura a tutto tondo della complessa attività di Paolino, esplicantesi soprattutto in relazione all'esperienza religiosa da lui condotta nella *Campania felix*. Grande attenzione è stata posta, in particolare, nel tentativo di ricostruire l'impianto, l'assetto e il partito decorativo della *basilica nova*, fondata dal santo e da lui descritta all'amico Sulpicio Severo nel corso di un'epistola – la 32 del suo *corpus* – che, insieme all'epistola 30 e ai carmi 27 e 28, rappresenta un *unicum* di eccezionale rilievo nel campo della cultura postclassica, in quanto – caso quasi unico per la prima età cristiana – consente un confronto diretto fra il testo scritto e i resti archeologici.

Dopo il suo definitivo trasferimento a Cimitile, infatti, com'è noto, Paolino volle fondare un complesso monastico, il cui fulcro era una basilica, la *nova*, così chiamata per distinguerla dalla precedente *vetus*, eretta presso il *botros* del prete Felice, intorno alla quale si era sviluppato, nel corso del IV sec., un noto centro di pellegrinaggio. Il tempio paoliniano, orientato in senso nord-sud, con impianto longitudinale, aula a tre navate e battistero interno[4], finiva con l'inglobare la precedente costruzione sacra, con un cambiamento di orientamento significativo ai fini della comprensione del valore attribuito dal santo alla sua fondazione. L'abside tripartita della *nova* rappresentava infatti il culmine di un percorso processionale che integrava il preesistente centro di culto e pellegrinaggio a uno nuovo, secondo una tipologia "a doppia abside"[5] che trova numerosi paralleli in area nordafri-

[1] Per una bibliografia aggiornata su Paolino e il sito di Cimitile, cfr. Santaniello 2015; Campone 2016.

[2] Cfr. Ebanista 2003; Ebanista 2007.

[3] Cfr. Campone 2013a; Campone 2016.

[4] Cfr. Campone 2013b.

[5] La definizione non è da intendere tuttavia in senso strettamente letterale, dal momento che, come accade anche a Cimitile, non si tratta sempre di edifici con due aree presbiteriali, ma di costruzioni in cui un precedente luogo di culto fa da contraltare ad un altro cronologicamente successivo. Cfr. Duval 1973; Campone 2013a.

cana. Il confronto proposto in passato con una serie di edifici di area maghrebina – da Damous-el-Karita a Sbeitla II, da Leptis Magna e Sabratha I a Uppenna[6] – mette in evidenza come il progetto culturale e architettonico del Bordolese mirasse alla creazione di un nuovo *focus* architettonico e cultuale, che, pur inglobando il precedente complesso sacro, avesse una più forte capacità attrattiva per i fedeli[7], sul modello dell'Anastasis ierosolimitana[8].

Punto focale del rinnovato centro religioso era l'area presbiteriale della *nova*, nel cui altare, come Paolino stesso ricorda, erano custoditi un frammento della vera croce e importanti reliquie di martiri e santi[9]. Proprio la puntuale descrizione dell'abside del tempio ha attratto l'interesse di diversi studiosi, ai quali, tuttavia, nonostante la chiarezza del testo scritto, sembrano essere sfuggite alcune importanti notazioni dell'autore, con il risultato di una sostanziale alterazione del senso complessivo del brano.

Nell'epistola 32, dopo aver espresso a Sulpicio Severo, impegnato a erigere anch'egli un tempio in onore di Martino di Tours, la sua profonda amicizia e avergli inviato dei versi, in cui presenta Martino come modello di santità (*ep.* 32, 2-3), Paolino passa a descrivere la sua basilica. Questo il passo in questione: *Basilica igitur illa, quae ad dominaedium nostrum communem patronum in nomine domini Christi dei iam dedicata celebratur, quattuor eius basilicis addita, reliquiis apostolorum et martyrum intra absidem trichora sub altaria sacratis non solo beati Felicis honore venerabilis est* (*ep.* 32, 10)[10]. La traduzione proposta in passato, nella versione italiana generalmente accettata, è la seguente[11]: "Dunque quella basilica [*id est* la nova] che, già dedicata nel nome di Cristo, Signore e Dio nostro, è frequentata per il culto del nostro comune protettore e padrone della nostra casa, essendo stata aggiunta alle sue quattro basiliche, è veneranda non solo per il culto reso al santo Felice, ma anche per le reliquie degli Apo-

[6] Cfr. Campone 2013a.
[7] Cfr. Ferrua 1963; Testini 1997, 358.
[8] Cfr. PaniErmini 1993; Campone 2017a.
[9] Cfr. Paul. Nol. *carm.* 27, 400-440; *ep.* 31, 1, 18-19; 32, 11; Campone 2011.
[10] *CSEL* 29, 10.
[11] Per la traduzione italiana completa dell'epistolario paoliniano, cfr. Santaniello 1992.

stoli e dei Martiri, custodite sotto l'altare nell'interno dell'abside, divisa in tre parti"[12].

Essa costituisce un avallo decisivo per l'identificazione dell'abside *trychora* della basilica, che Paolino in realtà descrive poco dopo con queste parole: *tamen cum duabus dextra laevaque conchulis intra spatiosum sui ambitum absis sinuata laxetur, una earum inmolanti hostias iubilationis antistiti patet, alia post sacerdotem capaci sinu receptat orantes* (32, 13) che, nella traduzione ripresa unanimamente dalla critica, significherebbe: "Ma l'abside, nella sua ampia area circolare, si snoda sinuosa in due piccole absidi laterali, una a destra e l'altra a sinistra. Di queste, una è a disposizione del vescovo, che offre il sacrificio di lode; l'altra accoglie nel suo ampio seno coloro che pregano dietro il sacerdote"[13].

Il testo risulta quanto mai prezioso per le informazioni ivi presenti, ma l'interpretazione invalsa dell'aggettivo *trichora* e la sua proposta di traduzione non sembrano condivisibili, in quanto basate su una evidente svista grammaticale, che ha indotto ad accordarlo con il sostantivo *absidem*. L'edizione del Migne, da cui la traduzione italiana dell'epistolario paoliniano dipende[14], presenta il testo in questa versione: *intra apsidem trichora* (*forte legendum* trichoram) *sub altaria sacratis*. L'autore, noto bibliografo e colto presbitero[15], di fronte alla difficoltà testuale, suggeriva una lettura (*trichoram* per *trichora*) che gli consentisse di accordare tale parte della lettera al successivo paragrafo 13, nel quale alcuni indizi (*duabus ... conchulis*; *absis sinuata*) suggerivano la presenza di un'abside tripartita, sulla cui esistenza e identificazione peraltro permanevano ancora forti dubbi.

All'incirca negli stessi anni in cui vedeva la luce l'edizione latina dei padri della Chiesa curata dal Migne, infatti, Luigi Canina (1795-

[12] Santaniello 1992, II, 249.

[13] Ivi, 255.

[14] Ivi, 249, n. 10.

[15] Jacques Paul Migne (1800-1875), consapevole del potere della stampa e del valore assoluto dell'informazione, fondò una casa editrice, l'Imprimerie Catholique, con la quale riuscì a stampare, in rapida successione, una serie di grandi opere che permettevano una grande diffusione, e, a prezzi molto contenuti, di testi in lingua originale con traduzione su argomenti di teologia ed erudizione religiosa. Fra queste, lo *Scripturae Sacrae cursus completus* in 28 volumi; il *Theologiae cursus*, in 28 volumi; il *Patrologiae cursus completus*, che consta di 221 volumi di testi latini e 165 di testi greci, editi una prima volta in latino in 85 volumi, e poi in greco con traduzione latina nell'edizione definitiva.

1856) inseriva nelle sue *Ricerche* sull'architettura cristiana un'incisione della basilica *nova*, in cui essa non coincide con quella successivamente identificata con l'edificio paoliniano, a conferma delle incertezze relative all'ubicazione e al *ductus* del tempio[16] (**Fig. 1**).

Un'analisi dell'epistola 32 più aderente alle caratteristiche morfologiche e sintattiche della lingua latina consente di far luce sul problema, rilevante ai fini della comprensione della genesi dell'architettura cristiana delle origini e dell'abside della basilica di Cimitile. L'aggettivo *trychorus*, la cui origine è greca[17], è attestato per la prima volta proprio in Paolino, mentre precedentemente si ritrova un sostantivo *trychorum* (di genere neutro) nel *corpus* di Stazio (I sec. d.C.)[18] ripreso nell'*Historia Augusta*, per indicare la stanza di una casa divisa in tre zone[19]. Nella lettera di Paolino esso non potrebbe assolutamente riferirsi ad *absidem* sia che tale sostantivo sia da intendersi come femminile sia che sia da ritenersi maschile, stante la confusione sul suo genere e sulla sua stessa morfologia attestata dallo stesso Bordolese (*ep*. 32, 17), dal momento che esso si trova in caso accusativo singolare, mentre l'aggettivo contiene la desinenza comune sia a un femminile singolare sia a un neutro plurale. Proprio per tale motivo, il Migne suggeriva una correzione, che tuttavia egli stesso non operava, dal momento che la *lectio* unanime dei codici è appunto *trychora*. Il senso del testo è chiaro: ad essere "tricora" non è l'abside, ma l'altare, la cui importanza è messa in rilievo da Paolino attraverso due figure retoriche, l'anastrofe ("trichora sub altaria") e la metonimia, che gli consente di riprendere un termine usato al plurale per indicare solo la parte superiore di un'ara e riutilizzarlo in riferimento all'intera struttura liturgica[20].

---

[16] Cfr. Canina 1846, Tav. XXVII. Nella tavola, la basilica *nova*, che coincide con l'area sottostante la parrocchiale settecentesca, termina con un'abside tripartita identificata dalla didascalia "Tricoro", in cui solo il vano centrale è absidato.

[17] Dall'accusativo τρίχα del sostantivo θρίξ, usato in senso avverbiale, deriva l'avverbio τριχοῦ ossia "in tre parti".

[18] *Silv*., 1, 3, 58.

[19] Cfr. Promis 1875, 208. Proprio il significato del sostantivo può aver indotto sia il Migne sia i lessicografi moderni a tentare di accordare, contro ogni evidenza grammaticale, il termine *absidem* con l'aggettivo *trychora*, interpretato come il sostantivo corrispondente, in mancanza di attestazioni d'uso differenti prima di Paolino.

[20] *Altare* al singolare è attestato solo in Petronio e nella Vulgata, mentre il plurale *altaria* si ritrova in Lucano, 3, 404; e Tacito, *Annales*, 16, 31, 1.

L'altare tricoro, a Cimitile, era dunque collocato nell'abside, contrariamente a quanto avveniva nell'area africana e orientale, in cui esso precedeva il presbiterio[21], in linea con una soluzione tipica dell'Occidente cristiano. La sua posizione *intra absidem* è da mettere in relazione con la presenza di importanti reliquie, fra le quali quella del *lignum* di Cristo[22], e con la volontà di mettere in evidenza il nuovo presbiterio rispetto al precedente luogo di culto.

D'altro canto, l'abitudine di consacrare gli altari con un deposito di reliquie si diffonde ovunque, più o meno rapidamente, proprio a partire dal V secolo[23], tanto da essere la regola già all'inizio di tale periodo in Africa[24], e, dalla metà del VI secolo, in Gallia[25]. Tali reliquie sono collocate sotto la mensa, come accade per lo più in Spagna, integrate in una delle facce, come dimostrano molti esemplari di altaricippi in Gallia, oppure sospese lungo la parete o sepolte sotto l'ara, come nella basilica parigina dei Santi Gervais e Protais.

La posizione dell'altare nella zona absidale è ampiamente attestata nelle Gallie e nella Penisola iberica, zone di origine rispettivamente di Paolino e di sua moglie Terasia, nelle quali l'organizzazione liturgica delle chiese si distingue, all'interno del mondo mediterraneo, proprio per l'impianto invariabile dell'altare al centro del presbiterio posto a oriente e leggermente sopraelevato rispetto al piano di calpestio della navata.

Una tale scelta per la sistemazione della mensa si ritrova solo in altre due zone dell'Impero: nelle regioni nordoccidentali della Siria, nelle quali essa è parimenti collocata nell'abside sopraelevata, ma per lo più poggiata al muro di fondo, e più raramente in Dalmazia[26].

Le dimensioni dell'abside erano variabili, ma non influivano sulla presenza dell'altare che, quanto a tipologia, dimostra di derivare dal tavolo di arredo domestico e non dall'ara pagana per i sacrifici[27]. Se in Gallia non è stato possibile reperire al momento alcun supporto

---

[21] Cfr. Duval 1991.

[22] *Ep.* 32, 11. Sull'*inventio* della vera croce, cfr. Campone 2011.

[23] Alla base di tale scelta è probabilmente un'usanza introdotta da Felice I (269-274), che stabilì di celebrare il sacrificio eucaristico sulle tombe dei martiri, mentre ancora nel III sec. l'anonimo trattato *De aleatoribus* accenna ai *martyribus praesentibus super mensam dominicam* (*CSEL*, I, 3, p. 103). Cfr. Emminghaus 1991.

[24] Cfr. Duval 1982, 752.

[25] Cfr. Pietri 1985.

[26] Cfr. Dourthe 1995.

[27] Cfr. Campone 2017b, 27-41, 81-82.

d’altare, ad eccezione del caso di Cimiez presso Nizza, anche perché all’inizio si trattava di installazioni mobili[28], la presenza dell’altare al centro dell’abside è una costante della tradizione ispanica, mentre la forma varia tanto per la mensa quanto per i supporti.

L’altare di Cimitile rientrerebbe in quel tipo polilobato che, per il suo stesso *ductus*, dimostra una continuità di tradizione con il mondo classico e, in particolare, con le sale da banchetto dell’edilizia residenziale di epoca imperiale, a proposito delle quali si è ampiamente rilevato il legame con la nascente edilizia cristiana[29]. Tale tipologia è più tardi ampiamente diffusa, per il periodo fra IX e X secolo, in Catalogna e nel sud della Francia, dove si ritrova il tipo della mensa rettangolare a lobi modanati. Raramente attestata, ma pur presente[30], è la mensa a sigma, come negli esemplari di Rubì e Casa Herrera, che perpetua una forma comune alle sale tardo-romane e anticipa la forma trilobata. Rispetto a tali esempi, il caso di Cimitile si pone, al momento, come prototipo, anticipando soluzioni destinate successivamente a un certo successo.

Nella *basilica nova*, tale *ductus*, che non è senza conseguenze sullo sviluppo dell’intera area presbiteriale, era dovuto probabilmente proprio alla presenza delle reliquie, ma nel contempo ribadiva una simbologia trinitaria che è alla base di una serie di scelte decorative, tipologiche e architettoniche, dal *triforium*, che collegava le due basiliche[31], la *nova* e la *vetus*, al battistero trilobato[32], dal presbiterio alla decorazione del catino absidale, in cui le tre Persone della Trinità venivano richiamate attraverso le loro precipue caratteristiche iconografiche[33].

Il testo di Paolino relativo alla forma dell’abside (*Ep*. 32, 13) va dunque così tradotto: “tuttavia l’abside curvata ad arco si estenda pure con due piccole conche a destra e a sinistra nel suo spazioso circuito, delle quali una accoglie il vescovo che offre il sacrificio, l’altra accoglie nel suo ampio seno coloro che pregano”.

---

[28] Cfr. Emminghauss 1991.

[29] Cfr. Campone 2017.

[30] Dourthe 1995, 10.

[31] Cfr. Paul. Nol., *ep*. 32, 15.

[32] Cfr. Paul. Nol., *carm*. 28, 180-184; Campone 2013b.

[33] Cfr. Paul. Nol., *ep*. 32, 10, 25-39. Sulla ricostruzione del catino absidale della basilica paoliniana, cfr. Rizza 1948; Korol 1987.

Dalla differenza di traduzione ne deriva una esegetica: l'uso del congiuntivo indipendente – che in alcun caso può rendersi con un indicativo, come nella traduzione italiana invalsa – lascerebbe intendere che il complesso non era ancora terminato e soprattutto che le due absidiole laterali fossero nate come una sorta di aggiunta allo *spatiosum... ambitum* della zona absidale. Non a caso, Paolino ricorre, per descriverle, al termine *conchula* attestato in Celso (2, 29) diminutivo di *concha*. Il lemma risulta di grande interesse, poiché utile a illustrare il ruolo che il Nolano attribuisce a uno degli elementi fondamentali della sua basilica, l'abside dal particolare andamento triconco. Esso ha un campo semantico piuttosto vasto, giacché *in primis* è impiegato per indicare il guscio di un mollusco[34] o, per metonimia, la madreperla[35], ma anche, metaforicamente, la tromba a forma di conchiglia o un vaso da oli o da profumi[36].

Altri due ambiti semantici risultano, in relazione al nostro testo, di particolare interesse. *Concha*, infatti, è, già in Catone, un'unità di misura o meglio una misura di capacità (*Agr*. 156, 4), summultiplo della matreta, attestato come tale anche in Vitruvio, nel cui testo, tuttavia, e nella letteratura specialistica, per metonimia, essa indica una volta a tromba (I, 1728). Riguardo la definizione di Vitruvio, così si esprimeva lo storico e disegnatore Hippolyte Breton (1812-1875) descrivendo la basilica Ulpiana: "Al di là di questa parte chiusa e riservata, si trovava uno sfondato semicircolare, coperto da una volta, che gli antichi dicean *concha*; l'arcata che ne formava l'ingresso si dicea *apsis*, *absis*, abside. Nel mezzo di questo emiciclo sorgea il tribunale del giudice principale, con intorno le seggiole per i giudici assessori. Qui troviamo l'origine e la spiegazione di parecchie denominazioni conservate nella basilica cristiana, come sarebbe *tribuna*, tribunale, *concha* ed *abside*. Pare che la parola abside abbia trionfato di tutte le altre, come quella che è più in uso"[37]. Il termine è così spiegato da Carlo D'Aquino nel suo noto *Vocabularium*: *Concha. Genus fornicis, sive dicatur a concha vase, sive a concha, tegumento testaceo piscium diversi generis. Mihi plane est idem quod fornix doliaris. Volta a botte*[38]. Il testo di D'Aquino segnala la svolta lessicale notevole che il termine aveva subito in età paleocri-

[34] Cic. *Nat. deor*. 2, 124; Ov. *Fast*. 6, 174
[35] Tib. 2, 4, 30.
[36] Verg. et alli.
[37] Breton 1846, 158.
[38] D'Aquino 1734, *ad vocem*.

stiana, allorché ai significati tradizionali se ne erano aggiunti altri due, dal momento che il sostantivo era utilizzato per indicare sia vani fatti di legno sia sepolcri e, in quest’ultimo caso, era impiegato come sinonimo di sepolcro, tomba[39].

Dunque, data la pregnanza del linguaggio poetico e di quello di Paolino in particolare, la spiegazione più probabile è che le *conchulis* della *basilica nova* fossero ambienti coperti a volta eretti su luoghi di sepoltura, il che trova conferma nella destinazione dell’intero centro di pellegrinaggio.

I rilievi planimetrici sostengono e confermano il testo letterario: a differenza di altri esemplari tricori, l’abside della basilica *nova* non ha un *ductus* esattamente trilobato, dal momento che le due absidiole laterali non seguono lo stesso andamento di quella centrale[40], confermando così l’impressione di un’aggiunta posteriore al circuito absidale, secondo un modello architettonico che trova un riscontro solo in alcuni edifici sacri cretesi[41] (**Fig. 2**).

La confusione interpretativa presente nella traduzione sinora invalsa deriva con molta probabilità, come indicato, dalla glossa inserita nel testo di Jacques Paul Migne: al riguardo, giova osservare che la pur meritoria opera del presbitero, frutto di quel complesso impegno che la Chiesa porta avanti durante la Restaurazione (1815-1830) per recuperare le posizioni perse a partire dalla Rivoluzione francese, risulta non sempre corretta dal punto di vista filologico, trattandosi di una serie di ristampe di vecchie edizioni, in cui i testi contengono spesso degli errori, pur rivestendo un notevole valore documentario[42].

Il brano di Paolino, tuttavia, è molto chiaro al riguardo e non consente, da un punto di vista grammaticale, diverse interpretazioni. L’errore nella traduzione ne ha comportato, nell’insieme dell’epistola 32, a sua volta, altri parimenti rilevanti. Così, quando il Nolano si sofferma sulla zona absidale scrivendo *in secretariis vero duobus, quae supra dixi circa absidam esse, hi versus indicant officia singulorum* (*ep*. 32, 17) la versione italiana sinora accettata – “sulle due sagrestie

[39] Borrelli 1830, 341.

[40] Cfr. Varalis 1999, 204.

[41] Ivi, 205-206. Varalis evidenzia forti analogie fra la tricora di Cimitile e quella della chiesa cimiteriale di Cnosso, motivandole con necessità di ordine liturgico e, a proposito della prima, parla di «abside tréflée et non pas d’un vrai triconque».

[42] Cfr. Bloch 1994.

che, come ho detto, sono ai lati dell'abside" – risulta fuorviante e non tiene conto dello stato dei luoghi. Paolino, che poco prima ha parlato di *conchulis*, quindi di uno spazio ristretto, non sta facendo riferimento a "sagrestie", anche perché il lemma *secretarium* assume quest'accezione solo in Sulpicio Severo, mentre da Apuleio in poi esso indica un luogo appartato, riparato, come appunto i due ambienti laterali della basilica cimitilese.

La presenza di questi due ambienti conferisce al triconco cimitilese il particolare *ductus* che lo contraddistingue e che si presenta come uno dei prototipi di tale tipologia in area cristiana (**Fig. 3**), dal momento che, almeno inizialmente, le tricore non per forza dovevano essere composte di parti funzionalmente omogenee[43]. L'intera basilica si configurava come un inno alla fede trinitaria, sancita definitivamente, nella sua ortodossia, solo pochi anni prima, nel corso del concilio niceno-costantinopolitano (381), che trova, nell'opera di Paolino, una delle sue più compiute modalità espressive[44]. L'importanza attribuita dal santo, fine poeta ed esperto di poesia classica[45], al suo altare è posta in risalto da una figura retorica – l'anastrofe – cui egli ricorre spesso nella sua produzione in versi, per porre in rilievo elementi e contenuti dalla forte pregnanza concettuale[46]. Il *corpus* letterario del santo offre la possibilità quasi unica per l'età paleocristiana di confrontare testimonianze scritte ed evidenze archeologiche. Proprio perciò la traduzione corretta dei brani resta una necessità imprescindibile per l'approccio a un sito, le cui modalità di conservazione e scavo risultano, in riferimento al passato, piuttosto complesse e problematiche[47].

---

[43] Cfr. Grossmann 1991.

[44] Cfr. Campone 2012.

[45] Cfr. Ruggiero 1996, I, pp. 50-54.

[46] Così, ad esempio, nei carm. X, 35 (*suis ut paremaus legibus*); XI, 63 (*lapsis quae ... artubus*); XV, 25 (*nascamur ut in bona Christo*), 46 (*te sine*); XXI, 327 e 339 (*simus ut*); XXII, 64 (*huius ... munere*), 138 (*nihil ut sine mente putemus*), 159 (*summis a fontibus*); XXIII, 92 (*poena ... in ipsa*), 100 (*dominus quae Christus*), 120 (*porticus ... qua tenditur*), 149 (*productas quoniam ... horas*), 151 (*puer, extincto abstulerat qui lumine*), 233 (*iustitiae si iure velis*), 255 (*talia dum plorat*).

[47] Cfr. Ebanista 2006.

Bibliografia

Bloch 1994 = R. H. Bloch, *God’s Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*, The University of Chicago Press, London.

Borrelli 1830 = P. Borrelli (ed)., *Vocabolario Universale Italiano*, II, Napoli.

Breton 1846 = E.-F.-P.-H. Breton, *Monumenti più ragguardevoli di tutti i popoli*, II, Torino.

Campone 2011 = M. C. Campone, *Inventio crucis e teologia trinitaria nelle pagine di Paolino di Nola, Studi sull’Oriente Cristiano*, 15/2, 33-39.

Campone 2012 = M. C. Campone, *“Pari splendentia cultu”: arte trinitaria e teologia della luce nel carme XXVIII di Paolino di Nola*, in *Città di vita*, 68, 277-290.

Campone 2013a = M. C. Campone, *Prototipi e modelli: l’inventio dell’impianto basilicale nella recens nata opera di Paolino*, in Carillo-Jacazzi 2013, 79-88.

Campone 2013b = M. C. Campone, *Morfologie degli spazi liturgici antichi. Radici mediterranee nel battistero paoliniano di Cimitile*, in Carillo-Jacazzi 2013, 11-22.

Campone 2016 = M. C. Campone, *Paolino di Nola*, in L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, R. Di Muro (edd.), *Nuovo Dizionario di mistica*, LEV, Città del Vaticano, 1687-1691.

Campone 2017a = M. C. Campone, *Cimitile. Architettura come copia delle forme dei luoghi di pellegrinaggio*, in Campone-Carillo 2017, 259-262.

Campone 2017b = M. C. Campone, *Domus Viri. Domus Divi. La genesi della basilica paleocristiana*, Fabbrica della conoscenza, La scuola di Pitagora editrice, Napoli.

Campone-Carillo 2017 = M. C. Campone, S. Carillo, *Cimitile nuova Gerusalemme. La memoria dei luoghi santi attraverso la “copia” per contatto*, in G. Belli, F. Capano, M. I. Pascariello (edd.), *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione*, VIII Congresso AISU, CIRICE, Napoli, 259-264.

Canina 1846 = L. Canina, *Ricerche sull’architettura più propria dei tempj cristiani*, Roma.

Carillo-Jacazzi 2013 = S. Carillo, D. Jacazzi, *Materia Cimitile Percorsi didattici e ricerca*, Fabbrica della conoscenza 41, La scuola di Pitagora, Napoli.

Dourthe 1995 = P. Dourthe, *Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la Péninsule Ibérique et le sud de la Gaule du Ve au XIe siècle*, *Bulletin Monumental*, 153/1, 7-22.

Duval 1973 = N. Duval, *Les églises africaines à deux absides. Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*. 2. *Inventaire des monuments. Interpretation*, Boccard, Paris.

Duval 1982 = Y. Duval, *Loca santorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle*, II, Ecole française de Rome.

Duval 1991 = N. Duval, *Basilique chrétienne africaine*, in *Encyclopédie berbère*, 9 1371-1377.

D'Aquino 1734 = C. D'Aquino, *Vocabularium Architecturae aedificatoriae*, Roma.

Ebanista 2003 = C. Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, LER, Marigliano.

Ebanista 2006 = C. Ebanista, *La tomba di S. Felice nel santuario di Cimitile a cinquant'anni dalla scoperta*, LER, Marigliano.

Ebanista 2007 = C. Ebanista, *La cristianizzazione delle aree funerarie nella tarda antichità: il caso di Cimitile/Nola*, *Salternum*, XI/18-19, 63-70.

Emminghaus 1991 = J. H. Emminghaus, *Inquadramento generale*, in J. H. Emminghaus, E. Zanini, *Altare*, in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

Ferrua 1963 = A. Ferrua, *Graffiti di pellegrini alla tomba di S. Felice*, *Palladio*, 13, 17-19.

Grossmann 1991 = P. Grossmann, *Architectural Elements of Churches, Triconch*, in *The coptic encyclopedia*, 1.

Korol 1987 = D. Korol, *Die frühchristlichen Wandmalereien aus den Grabbauten in Cimitile/Nola. Zur Entstehung und Ikonographie alttestamentlicher Darstellungen* (*Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband* 13).

Pietri 1985 = L. Pietri, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle: Naissance d'une cité chrétienne*, *Archivum Historiae Pontificiae*, 23, 380-382.

Promis 1875 = C. Promis (ed.), *Vocaboli latini di Architettura posteriori a Vitruvio*, Stamperia Reale, Torino.
Rizza 1948 = G. Rizza, *Pitture e mosaici nelle basiliche paoliniane di Nola e di Fondi*, *Siculorum Gymnasium*, 1, 311-321.
Ruggiero 1996 = A. Ruggiero (ed.), Paolino di Nola, *I carmi*, II, LER, Marigliano.
Santaniello 1992 = G. Santaniello (ed.), Paolino di Nola, *Le Lettere*, II, LER, Marigliano.
Santaniello 2015 = G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola (352/353-431)*, LER, Marigliano.
Testini 1997 = P. Testini, *Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola)*, *MEFRA*, 85/1, 329-371.
Varalis 1999 = Y. Varalis, *Deux églises à choeur tréflé de l’Illyricum oriental. Observations sur leur type architectural*, *BCH*, 123/1, 195-225.

Didascalie

Fig. 1. Planimetria del Complesso basilicale di Cimitile (da L. Canina, *Ricerche sull’architettura più propria dei tempi cristiani*, Roma, 1846, tav. XXVII).
Fig. 2. Planimetria del Complesso basilicale di Cimitile (da F. Lagrange, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, II, Paria, 1882[2]).
Fig. 3. Planimetria (da *Campania*, a cura del Touring Club, 1981). Sono visibili la basilica *vetus* (A), l’abside di papa Damaso (B), l’aula della basilica *nova* (C) e l’abside tricora (D), la basilica dei Santi Martiri (E).

Figure captions

Fig. 1. Plan of the basilica complex of Cimitile (L. Canina, *Ricerche sull’architettura più propria dei tempi cristiani*, Roma, 1846, tav. XXVII).
Fig. 2. Plan of the basilica complex of Cimitile (F. Lagrange, *Histoire de Saint Paulin de Nole*, II, Paris, 1882[2]).
Fig. 3. Plan of the basilica complex of Cimitile (*Campania*, ed. by Touring Club, 1981). The *vetus* basilica (A), the apse of Pope

Damasus (B), the nave of basilica *nova* (C) and the t*rychora* (D), the basilica of the Holy Martyrs (E).

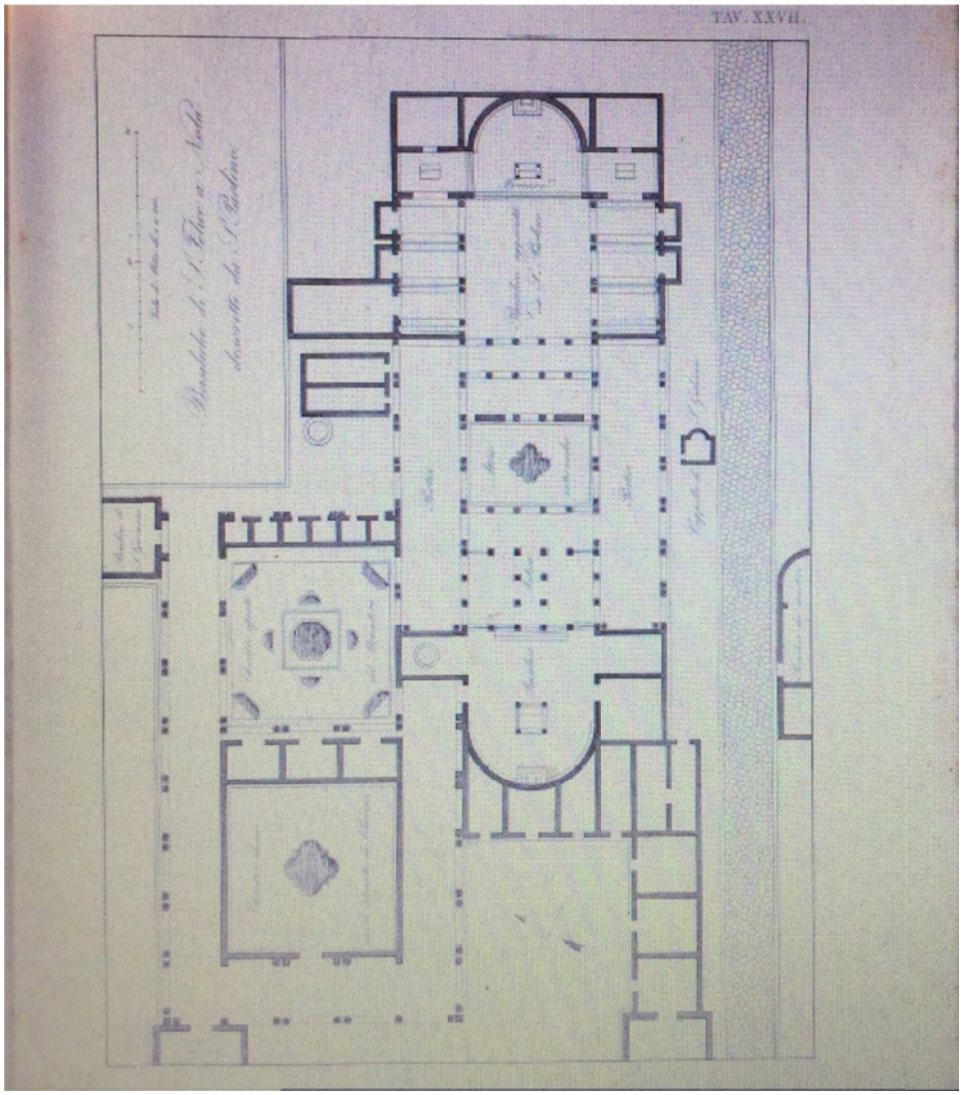


Fig. 1

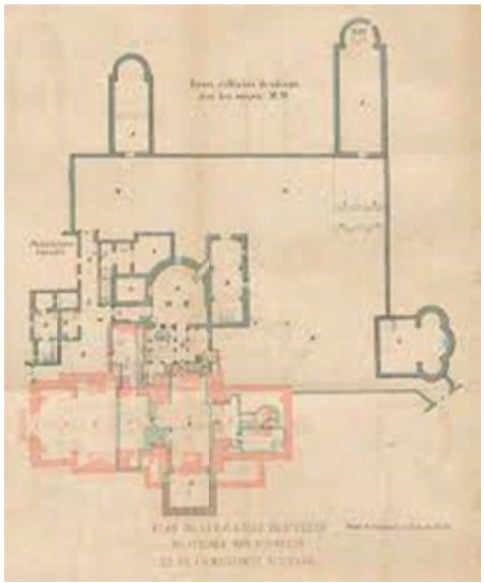


Fig. 2

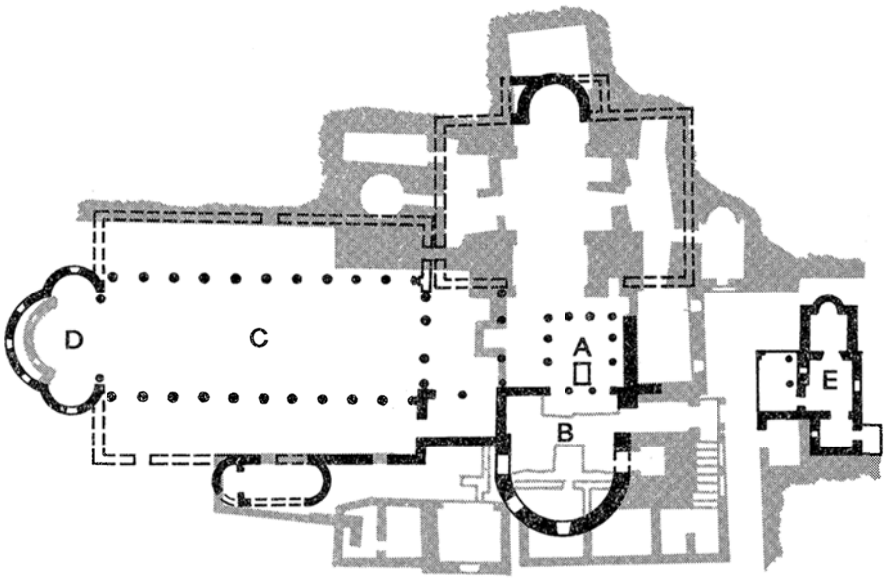


Fig. 3

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 83-100

ALL'OMBRA DEL CAMPANILE, MEMORIA DEL PARADISO. LUOGHI E INTERPRETAZIONE SECOLARE DI 'COMPONENTI' LITURGICI DEL PAESAGGIO*

Saverio CARILLO**
(Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli", Italia)

Keywords: *paradise, bell, bell tower, Paulinus of Nola, garden and urban landscape.*

Abstract: ***In the shadow of the bell tower, memory of Paradise. Places and secular interpretation of liturgical 'components' of the landscape***. *Western tradition attributes to Paulinus of Nola the invention of the bell and above all its liturgical use. Paulinus, a significant figure of Christianity in the 4th and 5th centuries, having carried out intense building activity, has left to Cimitile with archaeological traces, on which, over the centuries, further constructions have been stratified. The Bell Tower of the Monumental Complex of Cimitile is considered to be the first of Christianity. In the nearby Nola, the Campanile of the Carmine Church in the second half of the nineteenth century was completed with a crowning in "riggiole" in the shape of the primitive bell. The first bell, according to tradition, composed foils of hoe tied with leather laces. The same agricultural tool recalled Paulinus, when tu Africa gardener by when, he underwent voluntary im-*

---

* Alcuni dei temi proposti nel presente saggio sono anche ricorrenti in due progetti di ricerca che vede la partecipazione dell'autore tra i membri delle unità di studio: progetto di ricerca *SA.V.A.GE. Gigli di Nola*, Finanziato dalla Regione Campania 2018 (gruppo di ricerca Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli", L. Maffei (coordinatore del progetto), S. Carillo, N. Pisacane, M. Masullo, A. Avella, P. Argenziano, M. D'Aprile); proposta di Progetto di ricerca dell'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli" Bando VALERE 2019, *The Architectural Epithelium. Sacred space scaling, frail frames and the image of the city* (S. Carillo (coordinatore del progetto), P. Argenziano, A. Avella, L. Capobianco C. Di Domenico, M. D. Morelli, N. Pisacane). Su gli argomenti trattati in questa occasione, per brevità si segnalano solo alcuni contributi: Carillo 2008a-b; 2010a-b; 2016; 2017. Per il ruolo di Paolino e le sussistenze di Cimitile: Campone 2011; 2012; 2013; 2016; Ebanista 2003. Si ringraziano per il lavoro di documentazione fotografica Claudia d'Angiolella, Andrea Feliciello, Giovanni Mattiello e Pasquale Petillo; per le immagini da pubblicazioni: Bonanni 1723; Busiri Vici 1899. Ringrazio Maria Carolina Campone per la necessaria nota filologica, che firma, che integra e accompagna la struttura di ragionamento della ricerca qui presentata.

** Saverio.CARILLO@unicampania.it

prisonment to redeem and to save the son of a widow, brought to Africa by the Vandals. In memory of the return of Bishop Paulinus from his imprisonment in Africa to Nola, the Festa dei Gigli is celebrated every year.

Cuvinte-cheie: *rai, clopot, clopotniță, Paulinus de Nola, grădină și peisaj urban.*

Rezumat: ***În umbra clopotniței, memoria raiului. Locuri și interpretarea laică a „componentelor" liturgice ale peisajului***. *Tradiția occidentală atribuie lui Paulinus de Nola invenția clopotului și mai ales utilizarea liturgică a acestuia. Paulinus, o figură semnificativă a creștinismului în secolele al IV-lea și al V-lea, a desfășurat o activitate intensă de construcție la Cimitile, dovedită de urme arheologice, care, de-a lungul secolelor, au fost suprapuse de alte construcții. Clopotnița complexului monumental din Cimitile este considerată cea dintâi construcție de acest gen între monumentele creștinismului. În Nola din apropiere, clopotnița Bisericii Carmine din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost completate cu coroane în „riggiole" în formă de clopot primitiv. Potrivit tradiției, primul clopot era compus din folii de sapă legate cu șireturi de piele. Același instrument agricol l-a amintit Paulinus atunci când era grădinar în Africa și s-a supus închisorii voluntare, pentru a răscumpăra și a salva fiul unei văduve, adus în Africa de vandali. În memoria întoarcerii episcopului Paulinus din închisoarea sa în Africa la Nola, în fiecare an se sărbătorește Festa dei Gigli.*

La campana di San Paolino

Una delle tradizioni orali del territorio interno del napoletano attribuisce l'invenzione e l'uso della campana nella liturgia cristiana a Paolino da Burdigala, vescovo dei primi decenni del V secolo della più estesa diocesi nella *Campania Felix*, una delle figure eminenti della Chiesa antica soprattutto per la sua attività edilizia e letteraria. Annoverato tra i protagonisti dell'epopea proto cristiana occidentale, fu intellettuale di grande rilievo nel periodo di transizione dalla tarda latinità pagana alla latinità cristiana, additato da Gregorio Magno quale modello di abnegazione per la volontaria sostituzione di un deportato, figlio di una vedova in terra africana. Il vescovo nolano nell'Oltremare, lavorando come giardiniere, riesce a dare conforto ai suoi figli spirituali e riesce a persuadere il despota africano a liberare i suoi confratelli di fede riportandoli in patria. A memoria di quella liberazione la città celebra ogni anno la Festa dei Gigli che dal 2013 è stata iscritta nell'elenco del patrimonio dei beni intangibili redatto dall'Unesco per la Rete italiana delle macchine da Festa con trasporto a spalla.

La tradizione indigena vuole che Paolino inventasse la campana prendendo spunto dalla sua visita ad un'officina meccanica con l'artiere intento a realizzare zappe (**Fig. 1**); il continuo battere del martello sul metallo avrebbe suggerito al santo vescovo di progettare uno strumento di richiamo pubblico per la partecipazione dei fedeli alla liturgia. Il prototipo di Paolino legava delle zappe con lacciuoli di cuoio (**Fig. 2**) e il suono che si otteneva era per percussione esterna[1]. Nonostante la letteratura sulle campane sia veramente di ampio respiro il particolare di questa leggenda appare di difficile reperimento, fermo restando, nel contesto territoriale, la sottolineatura del primato nolano circa l'invenzione della campana e, naturalmente, dell'edificio del campanile[2]. Indipendentemente, dunque, dal carattere fantasioso dell'episodio della vita del santo, un'altra narrazione di ben più ampio spettro riguarda il carattere eroico dell'azione pastorale del Vescovo del V secolo che, secondo quanto riferisce papa Gregorio Magno, non esitò a dare tutte le proprie sostanze in riscatto dei nolani fatti prigionieri e, in ultimo, a consegnare sé stesso in luogo del figlio di una vedova della città. In Africa, facendo il giardiniere, riuscì a suscitare attorno alla sua persona l'interesse del re dei Vandali che, in un sogno premonitore, letteralmente terrorizzato dall'averlo ritrovato quale giudice della propria condotta nell'esistenza terrena, liberò lui e i suoi confratelli e li rimandò in patria ricolmi di beni[3]. Ha interesse evidenziare come la notazione della vicenda umana di Paolino che sopporta per dedizione totale al popolo affidatogli da Dio la prigionia e la deportazione, così come la narra Gregorio Magno nei Dialoghi[4], sia ripresa e commentata, nel 1686, dal padre della favolistica moderna, Charles Perrault[5].

Il tema della campana (**Fig. 3**) si lega così, per la stretta relazione con Paolino, con l'attrezzo agricolo della zappa, che, per altri versi, anche dal punto di vista della configurazione e della sua semplice struttura – una lastra metallica ed un'asta – è concettualmente, sul piano del *design*, riconducibile, archetipicamente, a due scoperte della storia dell'umanità, la *leva* e la *lama*. Ha interesse sottolineare, al riguardo, il valore di cultura urbana e il significato simbolico degli

[1] Cfr. Mercogliano 1988, 208.
[2] Cfr. Rossaro 1930, 1045-47; Carillo 1994, 189-198.
[3] Cfr. *Brevi cenni della vita di S. Paolino, Vescovo di Nola*; D'Onofrio 1955.
[4] Cfr. Santaniello 2015, 406-407.
[5] Cfr. Perrault 1686.

attrezzi inventati dall'uomo. Se la zappa parrebbe circoscriversi in un contesto esclusivamente di ruralità, in effetti essa sintetizza anche uno degli strumenti più cospicui del saper fare tecnico dell'edilizia giacché viene impiegata nel confezionamento delle malte attraverso la lavorazione della calce spenta. L'impegno nell'industria produttiva delle risorse agricole e in quella dell'arte edificatoria viene, integrato anche dall'assonanza simbolica della zappa con uno degli strumenti peculiari della cultura commerciare ossia la *stadera*, utilizzata nelle attività mercantili per poter procedere al peso delle merci da vendere. L'affinità, inoltre, tra lo strumento di pesa e la campana è rimarcata da una lunga disquisizione dedicata all'oggetto liturgico in un testo, sul quale ritorneremo in seguito, dedicato alla città di Firenze.

Ulteriormente è da rilevare che il nome di "campana" viene usato anche per indicare strumenti musicali che assomigliano fortemente ad una zappa o a una stadera (**Fig. 4**) così come illustra un testo di primo Settecento che reca immagini di corredo alle singole descrizioni delle macchine produttrici di suoni[6].

Il giardino come costruzione: luogo esterno e luogo interno

Il suono diviene, anche liturgicamente, motivo conduttore e *medium* di congiunzione tra la ferialità del quotidiano e la letizia del giorno festivo. Il terreno agricolo attraverso il suono della zappa evoca la memoria del giardino primordiale in cui Dio aveva collocato l'uomo ed ora, con l'esperienza della riconciliazione mutuata dalla mediazione cristiana, il tintinnare delle campane, richiama l'uomo al vivere la partecipazione al giardino spirituale della preghiera che è, inevitabilmente, contemplazione di Dio. Emerge da un'esegesi mistagogica di questa lettura della campana e del campanile il ruolo e la figura del contadino che, come Paolino di Nola, nel momento della maggiore costrizione fisica della propria esistenza, quella di essere volontariamente privato della libertà, assolve in maniera totale il compito di fede, quello, cioè, di essere giardiniere, ovvero contemplatore del mistero di Dio.

Ascoltare il suono della campana nella ferialità dell'esistenza quotidiana significava essere richiamati ai momenti di preghiera comune che la comunità cristiana si dava. La campana invitava ad en-

[6] Cfr. Bonanni 1723.

trare nel giardino di Dio, *paradeisos* del racconto biblico – e non solo – della creazione.

La metafora del giardino appare particolarmente pregnante anche nella lettura del ruolo e del valore simbolico che assume il campanile. Se, indubbiamente, la torre nolare svolge dal punto di vista pesistico e territoriale un compito di riferimento insediativo di notevole rilievo, identificativo di luoghi e comunità – ma anche di architettura strategica, per l'alta tettonica, soprattutto per gli avvistamenti –, il significato ideologico di *giardino*, ovvero di richiamo alla condizione in cui Dio aveva chiamato l'uomo dal principio dei tempi, sembrerebbe semanticamente definire un settore di ricerca finora poco praticato. Per ciò che concerne la cultura architettonica del contesto territoriale del Napoletano settecentesco il tema del giardino compone, in maniera considerevole l'ambito dell'edilizia sacra soprattutto attraverso le finiture in terracotta maiolicata. L'intuizione creativa del Dio della Genesi, plasmatore dell'uomo *a sua immagine e somiglianza* appare manifesta intuizione ideologica e spirituale se relazionata all'invenzione della *riggiola* napoletana che, soprattutto in quel XVIII secolo trova palesi narrazioni ed esaltazioni nella valenza spirituale implicita all'impiego di quel materiale naturale modellato dall'uomo.

Un duplice caso di giardino, uno figurato, quello del pavimento della chiesa di San Michele Arcangelo ad Anacapri (**Figg. 5-6**) e l'altro reale, in terracotta all'interno del chiostro maggiore della cittadella monastica di Santa Chiara nel cuore di Napoli (**Figg. 7-8**) condensa plasticamente, in maniera secolare, la sinergica e stretta relazione di interpretazione teologica del lavoro dell'uomo e la complessa significazione spirituale di quel medesimo lavoro. I coronamenti in maiolica dei campanili (**Figg. 9-10**) e delle cupole dell'edilizia sacra del territorio campano permettono di leggere questa stretta dimensione di relazione significale tra rappresentazione del sacro e valore offertivo, oblativo dell'opera realizzativa dell'uomo.

Nolæ come Paradiso[7]

Il termine "paradiso" viene dal greco παράδεισος (*paradeisos*) che indicava, in riferimento al popolo persiano, un grande recinto, un parco ombroso e ben annaffiato, in cui erano tenuti animali selvatici

[7] Questo paragrafo è di Maria Carolina Campone.

per la caccia, circondato da muri e fornito di torri[8]. Per estensione, poi, finì con l'indicare un giardino, un luogo di divertimento. Diffuso anche in altre lingue cosiddette indoeuropee, esso è attestato anche negli *Avesta*[9], dove *pairi-daēza* è un giardino rigoglioso con alberi di vario tipo[10].

Che il lemma si riferisse comunque non a un qualunque giardino, ma a un parco reale e con connotazioni politico-religiose molto forti, legate alla simbologia divina connessa al potere dei sovrani assoluti, è stato ulteriormente chiarito da una serie di fortuiti rinvenimenti archeologici effettuati a Petra, capitale dei Nabatei[11].

Rilevante è il fatto che il termine ebraico *Eden* derivi da una radice *ʿdn* (delizie) e che esso corrisponda al concetto del *Dilmun* (paradiso) dei sumeri: i racconti della creazione dei due popoli trovano, infatti, innegabili punti di contatto, interpretabili come frutto della forzata conoscenza da parte degli Ebrei, durante la cattività babilonese, dei racconti sumero-assiri.

Da una medesima radice (evidente nell'aggettivo δεινός [*deinòs*]: spaventoso, terribile) deriva il verbo greco δείδω (*deido*: aver paura) che, unito alla particella παρά (*parà*: oltre, contro), indica un luogo libero da ogni timore.

Quanto al termine *nola* nel senso di "campanella", esso è attestato in Quintiliano (I sec. d.C.) e in Flavio Aviano, autore latino vissuto tra il IV e V sec. d.C. Precedentemente, infatti, si ritrova solo come aggettivo, derivato dal verbo *nolo* ("non volere") e come toponimo, indicante la città della *Campania felix*, attestato in Cicerone e altri[12].

Campana, invece, viene impiegato, nel significato che assume anche in italiano, solo nel linguaggio ecclesiastico, con l'eccezione di Isidoro di Siviglia (560 ca.-636) per il quale esso è l'equivalente della stadera. La derivazione dal toponimo regionale è attestata da Walafrido Strabone (808/809-849), abate di Reichenau, allievo di Rabano Mauro e precettore di Carlo il Calvo, il quale, nel *Liber de rebus ecclesiasticis*, scrive: «A Campania, quae est Italiae provintia, eadem vasa

[8] Senofonte, *Anabasi*, I, 2, 7; *Ciropedia*, I, 3, 14; *Elleniche*, IV, 1, 15.
[9] Complesso di libri sacri della religione zoroastriana.
[10] Cfr. Fauth 1979.
[11] Cfr. Bedal 2003.
[12] Cic., *De divinatione*, I, 72.

maiora campana dicuntur»[13]. Lo stesso autore poi aggiunge che «minora tintinnabula nolas appellant a Nola civitate Campaniae ubi eadem vasa primo sunt commentata»[14], stabilendo così questo legame fra la città di Nola e le campane, che precedentemente non è attestato.

Difficile dire se Walafrido attingesse ad altre fonti o se invece una tradizione altomedievale avesse unito due elementi diversi, la produzione locale dei *vasa campana* e la presenza storica, in età classica, di una rinomata produzione vascolare, quella delle "anfore nolane", che aveva il suo centro di produzione nei pressi della città e che aveva avuto grande successo per la caratteristica forma a collo distinto[15].

Interessante appare invece il dato di fatto per cui il legame fra lo strumento e il nome si venga a costituire solo in età imperiale, per essere codificato nella tarda latinità ed essere trasmesso alla cultura medievale, dove oramai esso è radicato[16].

Significazione secolare della ceramica: la riggiola napoletana

Tra le finiture storiche dell'edilizia partenopea e dell'areale campano i manti in mattonelle di terracotta maiolicata costituiscono un diffuso quanto prezioso patrimonio materiale non solo di felice esperienza creativa ed intuizione figurale, connesse a interessanti e storicizzate riflessioni circa la resa percettiva dell'architettura, ma anche una 'riserva' di sapienze costruttive oggi non più diffuse come poteva essere fino ad almeno mezzo secolo addietro. Avendo l'opportunità, ad esempio, di visitare la chiesa di Santa Restituta, all'interno del Complesso monumentale della Cattedrale di Napoli, oltre a restare ammirati dalla ricchezza e qualità dei prodotti di architettura di cui è costituita, si ha occasione di riscontrare una profonda assonanza tra le pavimentazioni "sacre" delle cappelle dell'aula liturgica e quelle "laiche" dell'edilizia residenziale partenopea. Sembrerebbe, in effetti, assai ca-

---

[13] *PL* 114; *MGH*, P.L.A.C. II, 360. "Si chiamano campane, quei vasi più grandi provenienti dalla Campania, che è una provincia dell'Italia". La traduzione è di chi scrive.

[14] "Le campane più piccole sono chiamate 'nole', da Nola, città della Campania, dove sono state prodotte per la prima volta". *PL* 114, 924.

[15] Cfr. Clark, Elston, Hart 2002, 66.

[16] Cfr. *Chronica Sancti Petri Erfordensis*, 150, 9, 5 (*MGH* SS 30, 335-437); Anselmus Havelbergensis, *Dialogi*, 188, 1234a; Anonymus Rapularius (XIII sec.) 100, 842.

suale e perlomeno anomalo vedere pavimentato un luogo di culto con le medesime produzioni di terrecotte invetriate a motivi decorativi coincidenti con quelli ordinari utilizzati per camere da letto, cucine e sale da pranzo. In effetti le antiche pavimentazioni delle residenze urbane e anche per molte chiese erano costituite da massi di conglomerati edilizi sottoposti ad azioni di battitura per diventare superfici compatte sulle quali, in rari casi si procedeva al rivestimento con più preziose finiture.

L'arte napoletana di realizzare con la bicottura dell'argilla lastre quadrate con superficie maiolicata dalle brillanti colorazioni, destinate sia ai rivestimenti pavimentali che a porzioni parietali per i refettori, o, con piccole modifiche del supporto di argilla fresca, anche per realizzare manti di copertura delle cupole o dei coronamenti dei campanili (**Figg. 11-12**) costituisce uno dei contributi di maggior valore che la sapienza produttiva tradizionale ha consegnato alla storia della cultura di architettura, così come le tecniche di realizzazione degli stucchi, degli intarsi marmorei e delle singole pertinenze del variegato mondo dell'industria edilizia. Il prodotto in terracotta (**Figg. 13-14**) viene ricordato dalla letteratura tecnica del territorio come una peculiarità partenopea tanto che una guida della città, nonostante fosse redatta a fini prevalentemente turistici, non ometteva di segnalare *l'industria napolitana si spiega nelle terre cotte maioliche e faenze*: «Di questo ramo d'industria e di tutta la via che al ponte mena, assai cose si potrebbero osservare, ma sendo forza il compendiare, per brevità della nostra descrizione, noteremo che di molte crete in Napoli si lavora, ma la parte forse che più procura utile e un po' di gloria, è la parte d'immattonare il suolo. Le fabbriche di mattoni, a cottura matta ed a cottura lucida, con disegno vario, son quasi specialità napolitana, e quando in altre città d'Italia, a cominciar da Roma, i pavimenti delle case facevano mal vedere per la diseguaglianza e sconnessione, il nostro Napoli, anche nelle piccole abitazioni, presentava buoni pavimenti. Lo studio dell'archeologia ci svela che i Cartaginesi, negli antichi tempi, erano zelantissimi nel voler lastricate le vie e immattonati i suoli, e la piccola Pompeja ci mostra anche oggi il lusso del pavimenti in mosaico. Noi imparammo da essa. Roma antica, fu detto, seguisse Cartagine in cotal forma di civiltà. Come i mattoni di costruzione di buona fornace vengono di Gaeta a Napoli e altrove, i mattoni napolitani riempiono in ogni settimana bastimenti grandi e piccoli e van via. Le figuline di Giustiniani, Colonnese, Majurino, che si veggono sulla via della Mari-

nella, prima del ponte, formano un emporio d'ogni cosa utile alla domestica nettezza. Vasche, tubi, condutture, cessi, poggiuoli, colonnine, statue decorative, vasi, sono la dote di questi magazzini. Ma per vedere come i mattoni sieno una specialità nostra, il forestiere dovrebbe assistere alla immattonazione di una stanza, e persuadersi della gran pratica de' nostri operai e della rapidità nella collocazione, talchè niun altro operaio saprebbe fare sì presto»[17].

Nel caso del coronamento del campanile (**Fig. 15**) della chiesa del Carmine in Nola[18] la riggiola più semplice, il supporto quadrato di creta fresca, viene forato nel centro. Una volta asciugata la lastra, nella sua consistenza di mattone crudo viene sottoposta ad una prima cottura e, successivamente, viene "petenata" ossia rivestita di smalto e di nuovo cotta (**Fig. 16**). Simile operazione accade per gli embrici di rivestimento delle cupole che tuttavia si distinguono dalle riggiole per la forma che contempla un'aggiunta trapezoidale di argilla a un lato del quadrato e, all'opposto parallelo si praticherà una chiusura a semicerchio facendo assomigliare il supporto ad una lingua. Il centro della parte alta recherà un foro, dopo la prima cottura si darà luogo alla parziale *petenatura* che occupa solo due terzi della superficie lasciando *spetenata* la testa del manufatto con al centro il foro per la chiodatura per la messa in opera. Così facendo si potrà procedere alle realizzazione dei rivestimenti delle calotte architettoniche iniziando dal basso e bloccando col chiodo, i supporti ceramici. In questo modo la malta impiegata per fissare la singola squama avrà il tempo di maturare ed essiccare a perfetta regola d'arte, similmente come i giri concentrici superiori, potendo approfittare di una porzione di terracotta 'pura' nella parte alta del sottostante embrice, legheranno con la malta in maniera ottimale. Il foro della *riggiola chiodata* o dell'embrice resta fondamentale intuizione tecnica del know-how tradizionale per la rispondenza perfetta alle necessità realizzative del rivestimento su una superficie emisferica, ma anche sul piano della sicurezza, perché potrà contrastare l'azione insidiosa del vento (**Fig. 17**).

L'uso della terracotta dunque, soprattutto nel corso del XVIII secolo, appare, nel contesto regionale campano, supporto di straordinario valore per una risignificazione dei contenuti ideologici e della resa figurale dello spazio e dei contesti dell'edilizia sacra nelle sue

[17] Dalbono 1876, 186-187.

[18] Il rivestimento maiolicato è dei primi anni del nono decennio del XIX secolo cfr. Verrillo-Ruggiero, 91.

connotazioni liturgiche. Si conferma, in questo modo, il valore sacrale di un materiale, la terracotta, che storicamente in questo territorio da sempre – basterebbe pensare ai corredi funerari –, anche assai prima dell'avvento dell'esperienza cristiana, ha conservato connotazioni di prossimità nella dialettica dell'umano con il metafisico. Similmente la stessa campana, pur non essendo un'invenzione esclusivamente cristiana, diventa peculiare elemento distintivo di una rinnovata significazione spirituale nella connessione storicizzata del rapporto preesistenza-innovazione (**Fig. 18**).

Singolare ad esempio è ritrovare in un'antica guida di Firenze una lunghissima nota, quasi un trattato, dedicata proprio alla campana. L'autore infatti conclude: «Io non intendo tuttavolta di asserire che Paolino ne fosse l'Architetto, per così dire, o l'Artefice, che forse solo le destinò ad Ecclesiastico Ufizio, quantunque non importasse più l'esserne Architetto, che il farne fare per la prima volta di una mole considerabile, esistendo certamente già le piccole. Non è necessario che S. Paolino ne fosse l'inventore per introdurle nella Chiesa nè per essere inventate in Nola, essere de' tempi di S. Paolino, e potè benissimo S. Paolino adottare questi istrumenti per la Chiesa già da molto tempo in quella Città e Provincia inventati. La comodità di averle, essendovi in quella Città l'arte di fabbricarle, avrà mosso S. Paolino a farne uso. Il non trovarsi le Campane nelle Chiese Orientali che assai più tardi, come dice il medesimo Thiers (pag. 60), e nelle nostre non molto tempo dopo S. Paolino aiuta questa opinione»[19].

Didascalie

Fig. 1. S. Carillo, schema di composizione di una piramide formata da quattro zappe (2019).

Fig. 2. S. Carillo, lettura grafica ricostruttiva della 'campana di San Paolino' impiegando quattro selle di zappa (2019).

Fig. 3. S. Carillo, lettura grafica di ridisegno della figura di una campana (da Busiri Vici) (2019).

Fig. 4. *Campana delli Greci* (da Bonanni 1722, fig 145).

Fig. 5. Anacapri, Chiesa di San Michele Arcangelo, lo splendido pavimento in riggiole rappresentante *La cacciata dei progenitori* di Leonardo Chiajese 1761 (foto S. Carillo 2009).

[19] Follini 1790, 383-384.

Fig. 6. Anacapri, Chiesa di San Michele Arcangelo, particolare della pavimentazione con uccello acquatico e con riferimento metrico (foto S. Carillo 2009).

Fig. 7. Napoli, Cittadella Monastica di Santa Chiara, Chiostro maiolicato di Domenico Antonio Vaccaro (progettista) e Donato e Giuseppe Massa (maiolicari) 1739-1742 (foto C. D'Angiolella 2018).

Fig. 8. Napoli, Cittadella Monastica di Santa Chiara, Chiostro maiolicato, particolare di un sediale con una scena di vita claustrale precedente l'intervento vaccariano (foto C. D'Angiolella 2018).

Fig. 9. Napoli, Chiesa di Santa Maria di Portosalvo, coronamento sommitale in riggiole del campanile (foto A. Feliciello 2015).

Fig. 10. Nola, Chiesa dell'Immacolata, coronamento sommitale in riggiole del campanile (foto G. Mattiello 2016).

Fig. 11. Napoli, Chiesa di Santa Maria di Portosalvo, coronamento sommitale del campanile, particolare delle riggiole chiodate (foto A. Feliciello 2015).

Fig. 12. Nola, Chiesa dell'Immacolata, coronamento sommitale del campanile, particolare delle riggiole chiodate (foto G. Mattiello 2016).

Fig. 13. Nola, Chiesa dell'Immacolata, coronamento sommitale del campanile, particolare delle riggiole chiodate (foto G. Mattiello 2016).

Fig. 14. Nola, Chiesa del Carmine, coronamento sommitale del campanile, particolare delle riggiole chiodate (foto S. Carillo 2015).

Fig. 15. Nola, Chiesa del Carmine, coronamento sommitale in riggiole del campanile (foto S. Carillo 2015).

Fig. 16. S. Carillo, schema di composizione dei passaggi (dal supporto di argilla cruda all'embrice in terracotta maiolicata) per la realizzazione dei manti di rivestimento di cupole e coronamenti architettonici (2019).

Fig. 17. Nola, Chiesa del Carmine, coronamento sommitale del campanile, particolare delle riggiole chiodate (foto S. Carillo 2015).

Fig. 18. Varie tipologie di campane e strumenti antichi di richiamo del popolo (da A. Busiri Vici 1899).

Bibliografia

Brevi cenni della vita di S. Paolino, Vescovo di Nola (a cura del Comitato Diocesano per la Celebrazione del XV Centenario di S. Paolino, Palazzo Vescovile-Nola, Fior di Cielo n. 45, L.I.C.E. - Roberto Berruti e C. Torino, (Printed in Italy), s. d. (ma 1931).

Bedal 2003 = L.-A. Bedal, *The Petra pool-complex: A Hellenistic paradeisos in the Nabataean capital*, Gorgias Press, Piscataway (NJ).

Bonanni 1723 = F. Bonanni, *Gabinetto armonico, pieno d'Istromenti sonori indicati, e spiegati, dal padre della Compagnia di Gesù, offerto al Santo Re David*, Stamperia di Giorgio Placho, Stampatore e Gettatore de' Caratteri a San Marco, Roma.

Busiri Vici 1899 = A. Busiri Vici, *Le torri campanarie della Basilica Vaticana nel secolo XVII*, Roma, Stab. G. Civelli, Via Incurabili al corso n. 5-a, Roma.

Campone 2011 = M. C. Campone, *Il carme XXVII di Paolino ut littera monstret quod manus explicuit*, in *Materia Cimitile Memoria di Segno. Misura di Storia*, Atti della XX Settimana della Cultura Scientifica e Tecnologica del MIUR, a cura di D. Jacazzi, S. Carillo, P. Petillo, Fabbrica della conoscenza 15, Napoli, La scuola di Pitagora, 9-18.

Campone 2012 = M. C. Campone, *Pari splendentia cultu: Arte trinitaria e teologia della luce nel carme XXVIII di Paolino di Nola*, in *Città di vita*, LXVII/3-4, 277-290.

Campone 2013 = M. C. Campone, *Morfologie degli spazi liturgici antichi. Radici mediterranee nel battistero paoliniano di Cimitile*, in S. Carillo, D. Jacazzi, *Materia Cimitile. Percorsi didattici e ricerca*, Fabbrica della conoscenza 41, Napoli, La scuola di Pitagora, 11-22.

Campone 2016 = M. C. Campone, *Paolino di Nola*, in *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, R. Di Muro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1687-1691.

Carillo 1994 = S. Carillo, *La leggenda del campanile*, in S. Esposito, *I Gigli di Nola, XIII Annuario*, Nola, 189-198.

Carillo 2008 = S. Carillo, *Contributo allo studio delle pavimentazioni tradizionali campane*, in G. Fiengo, L. Guerriero (a cura di), *Atlante delle tecniche costruttiva tradizionali, Napoli, Terra*

di Lavoro (XVI-XIX), t. II, *Infissi, ferramenta, pavimenti*, Arte Tipografica Editrice, Napoli, 718-782.

Carillo 2008b = S. Carillo, *L'identità rivelata. Tecniche costruttive: tempo, materia, architettura. Nota esemplificativa sui campanili ottocenteschi in tufo a guanciali esposti dell'*Ager Nolanus, in V. Pracchi (a cura di), *Lo studio delle tecniche costruttive storiche: stato dell'arte e prospettive di ricerca*, Nodo libri, Como, 127-137.

Carillo 2010 = M. C. Campone, S. Carillo, *Il "giardino di terracotta". Il settecentesco impiantito liturgico per le Carmelitane di Anacapri*, in *Arte cristiana*, a. XCVIII, n. 857, marzo-aprile 2010, Milano,121-134.

Carillo 2010b = S. Carillo, *Restauro urbano e territorio. Tra packaging e progetto. La memoria come modello dell'immateriale cifra del lavoro dell'uomo. I campanili in tufo a guanciali esposti dell'Ager Nolanus*, in P. Petillo (a cura di), *San Felice in Pincis. Cimitile. Memoria e identità*, Tavolario Edizioni, Cimitile, 65-88.

Carillo 2016 = S. Carillo, *Dall'edilizia al design. La riggiola tra memoria e saper fare del cantiere tradizionale napoletano. Per pratiche di conservazione sostenibili*, in *La Baia di Napoli. Strategie integrate per la conservazione e fruizione del paesaggio culturale*, a cura di A. Aveta, B. G. Marino, R. Amore, II, *Interpretazione/Comunicazione e strategie di fruizione del paesaggio culturale*, Napoli, artstudipaparo Edizioni, 107-112.

Carillo 2016b = S. Carillo, *Cimitile, una seconda Pompei?*, in *Arte Cristiana*, a. CIV, n. 896, settembre-ottobre 2016, Milano, 341-348.

Clark, Elston, Hart 2002 = A. J. Clark, M. Elston, M. L. Hart, *Understanding Greek vases: a guide to terms, styles, and techniques*, The J. Paul Getty museum, Los Angeles.

Dalbono 1876 = C. T. Dalbono, *Nuova Guida di Napoli e Dintorni*, Napoli, Stabil. del prof.re Vinc. Morano Tipografico, Napoli.

D'Onofrio 1955 = A. D'Onofrio, *Vita popolare di S. Paolino da Nola. Schiavo per amore* (1955), Ristampa, Libreria Editrice Redenzione, Napoli-Roma.

Ebanista 2003 = C. Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma intersita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile. Storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Arte Tipografica, Napoli.

Fauth 1979 = W. Fauth, *Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos*, *Persica*, 8, 1-53.

Follini 1790 = V. Follini, *Firenze antica e moderna illustrata*, T. II, Presso Pietro Allegrini, Firenze, 379-387, nota 491.

Perrault 1686 = C. Perrault, *Saint Paulin evesque de Nole. Poëme*, chez Jean Baptiste Coingnard, Jmprimeur & Libraire ordinaire du Roy, Paris, MDCLXXXVI.

Santaniello 2015 = G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux Vescovo di Nola*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano, 406-407.

Rossaro 1930 = M. Rossaro, *Il primo campanile della cristianità*, in *La lettura. Rivista mensile del Corriere della Sera*, a. XXX, n. 11, 1045-1047.

Verrillo-Ruggiero = E. Verrillo, A. Ruggiero, *L'Arciconfraternita di Maria SS. Del Carmine di Nola*, Edizione Grafica Anselmi, Marigliano, s.d. (ma 2002).

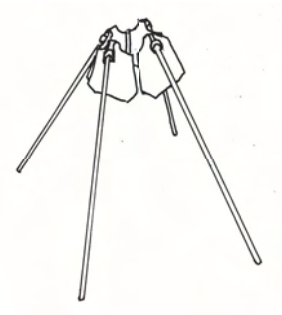


Fig. 1

Fig. 2

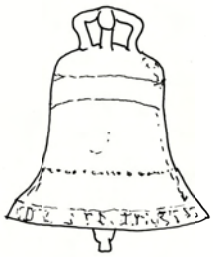


Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

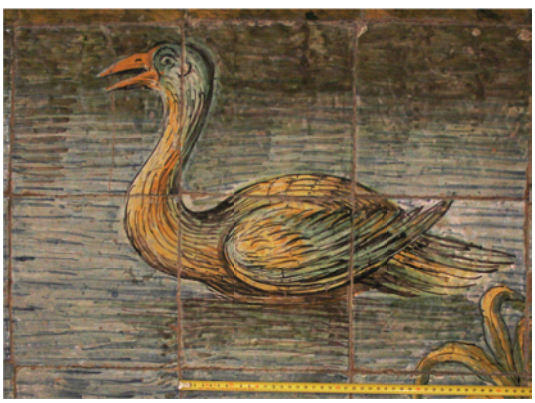


Fig. 6

Fig. 7

Fig. 8

Fig. 9

Fig. 10

Fig. 11

Fig. 12

Fig. 13

Fig. 14

Fig. 15

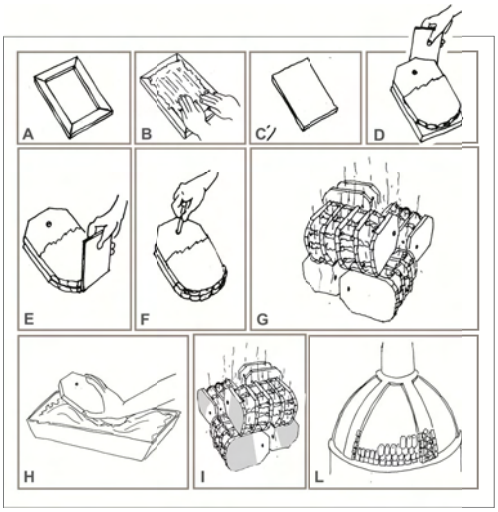


Fig. 16

Fig. 17

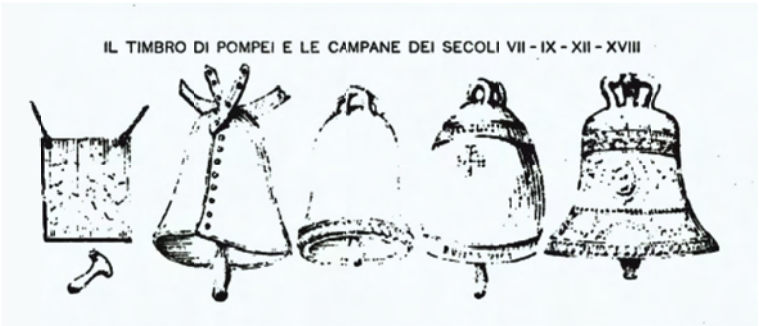


Fig. 18

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 101-144

LO VEGETAL Y LO DIVINO: PRODIGIOS, PODER Y PROPAGANDA EN EL IMPERIO ROMANO

Noelia CASES MORA*
(Área de Historia Antigua, Universidad de Alicante, España)

Keywords: *arboreal prodigies, propaganda, imperial power, divine legitimation.*

Abstract: ***Vegetation and divinity: prodigies, power and propaganda in the Roman Empire***. *This paper analyses the imperial prodigies linked with trees that are collected by ancient sources. Researching his role in the religious propaganda developed by roman emperors in order to justify their power can increase knowledge about the behaviour of the imperial legitimation mechanisms, particularly when the dynastic continuity is broken.*

Palabras clave: *prodigios arbóreos, propaganda, poder imperial, legitimación divina.*

Resumen: *Este artículo analiza los prodigios imperiales vinculados con elementos arbóreos recogidos por las fuentes literarias grecolatinas. El estudio de su papel dentro de la propaganda religiosa desarrollada por los emperadores romanos como medio para justificar su poder permite aportar datos sobre el funcionamiento de los mecanismos de legitimación del* princeps, *especialmente en momentos de ruptura dinástica y guerra civil.*

Cuvinte-cheie: *prodigii vegetale, propagandă, putere imperială, legitimare divină.*

Rezumat: ***Vegetal și divin: prodigii, putere și propagandă în Imperiul roman***. *Acest studiu analizează prodigiile imperiale legate de elementul vegetal menționate de sursele antice greco-latine. Cercetarea rolului lor în propaganda religioasă dezvoltată de împărații romani în vederea justificării puterii poate contribui la îmbogățirea cunoașterii mecanismelor legitimării imperiale, mai ales când continuitatea dinastică era întreruptă.*

* noelia.cases@ua.es

1. *Introducción*

El prodigio romano[1], signo de la ruptura de la *pax deorum*, transformó su carácter debido a la influencia de la adivinación etrusca y griega, especialmente a partir de la Segunda Guerra Púnica[2], iniciando un proceso de individualización e interpretación de su significado. De este modo, desapareció la expiación pública de los prodigios (*procuratio prodigiorum*)[3], como se comprueba en las fuentes literarias[4], en las que también se acentúa su relación con un personaje determinado[5]. Esta tendencia se hace evidente de forma definitiva con el comienzo del Principado, cuando los prodigios son interpretados según la personalidad del emperador y transcurrían de forma paralela a sus vivencias. En este nuevo ambiente religioso, el prodigio se convirtió en un instrumento político para legitimar o arruinar las empresas y alcanzar el poder, puesto que fue concebido como un signo prefigurativo del porvenir, especialmente vinculado a la figura del emperador[6].

Si, teniendo en cuenta el nuevo carácter individual y profético del prodigio romano, prestamos atención a aquéllos vinculados a su vez con elementos vegetales, comprobamos que existen prodigios en las fuentes literarias cuyo estudio en conjunto permite desarrollar una serie de ideas vinculadas con los conceptos de propaganda política y justificación religiosa del poder imperial. Este tipo de prodigio muestra la sacralidad de ciertas especies arbóreas en la religión ro-

---

[1] Me gustaría expresar mi agradecimiento al profesor Santiago Montero Herrero, quien dirigió la investigación que ha culminado en el presente artículo, por su inestimable ayuda.

[2] Liebeschuetz 1979, 9-10; Engels 2007, 724-739.

[3] Existen varias propuestas para explicar la desaparición de la expiación pública de los prodigios (Wülker 1903, 70; Alföldy 1989, 72-94), pero consideramos que la más ajustada sería la de Ramussen (2003, 241-256), quien vincula la *procuratio prodigiorum* con la definición de la identidad romana en época republicana, mientras que posteriormente sería el emperador el aglutinador de ésta. Sobre el sistema de expiación de los prodigios públicos y la terminología empleada ver Engels (2007, 750-759).

[4] Los prodigios públicos desaparecen de las fuentes literarias a partir del año 17 a.C. (Chalupa 2012, 60) y así lo señalan explícitamente también éstas (Liv., XLIII, 13, 1; Plin., *NH* VII, 36).

[5] Devillers 2006, 10-11.

[6] Bloch 1968, 166.

mana y está presente también la historia republicana[7]. Sin embargo, el cambio que se produce en su definición desde el final de la República y que se desarrolla durante el Imperio nos conduce a relacionarlo con los sistemas propagandísticos y de legitimación religiosa del *princeps*. Desde Augusto hasta el siglo III d.C. encontramos diversos episodios en las fuentes literarias donde los prodigios arbóreos se vinculan con los emperadores como medio para justificar el origen divino de su poder y la retirada del apoyo de los dioses con los cambios dinásticos[8].

El estudio de la evolución de este tipo de prodigio, así como su ausencia, constituye un amplio campo de análisis de los aparatos de justificación política y propaganda religiosa utilizados por los gobernantes para plasmar su imagen pública[9]. Asimismo, se ha considerado también que los prodigios son el reflejo popular del programa ideológico desarrollado por cada emperador, que daría lugar a la creación de relatos en los que se recurriría a estructuras ideológicas del poder, creencias populares de diversa naturaleza, ritos cultuales y de investidura que podrían ser difundidos y comprendidos por amplios grupos sociales[10].

Por otro lado, debemos incidir en la falta de trabajos sobre los prodigios imperiales en general y, en concreto, sobre los vinculados con elementos arbóreos. Sí contamos con importantes obras que han estudiado los prodigios de época republicana, siendo los pioneros Wülker (1903) y Luterbacher (1904), quienes desarrollaron los estudios que han sido la base para el desarrollo de la historiografía posterior. A pesar del valor sintético de la pequeña monografía de Bloch (1963. Reed. 1968), fue MacBain (1982) quien abrió nuevas líneas de investigación para profundizar el estudio de los prodigios, aunque centrado en la época republicana. Centrada también en la República, destaca la obra de Rasmussen (2003), especialmente porque apunta a la interpretación de los prodigios públicos republicanos como expresión de la identidad romana. Para época imperial, la primera obra que recogió los prodigios de forma exhaustiva fue la de Vigourt (2001),

[7] Conocemos bastantes prodigios arbóreos republicanos, recogidos en las obras de Tito Livio, Plinio el Viejo y Julio Obsecuente, aunque su significado atañe al Estado romano como conjunto mayoritariamente.

[8] Vigourt 2001, 8.

[9] Escámez 2017, 21.

[10] Requena 2004, 14.

aunque limitada al siglo I d.C. La historiografía se había centrado en la época republicana mayoritariamente, por lo que esta obra supuso un gran avance en el estudio de los prodigios imperiales. Consideramos que sigue siendo necesaria una obra de envergadura similar para los siglos II-IV d.C., puesto que ha sido un periodo obviado por la historiografía en esta materia. La excepción la constituye, en nuestra opinión, la obra de Requena (2001), aunque centrada exclusivamente en los *omina imperii* de ciertos emperadores con una cronología que alcanza el siglo II d.C., aunque complementada con una publicación posterior (2003) que trataba los presagios de poder de los emperadores Aureliano y Tácito.

Con respecto a los prodigios de carácter arbóreo, existen artículos específicos que han estudiado en profundidad algunos de ellos, aunque son casos excepcionales[11]. Encontramos más artículos dedicados a los prodigios que envuelven la vida de un emperador en concreto[12]. El principal vacío historiográfico que justifica la necesidad de realizar este análisis ha sido, precisamente, la falta de un estudio de los prodigios arbóreos que abarcara todos aquellos episodios que vincularan elementos vegetales con la vida de los emperadores. Debido a la existencia de obras de gran relevancia que han tratado los prodigios, en términos generales, para el siglo I d.C., la ampliación de este trabajo hasta el III d.C. persigue el objetivo de aportar novedades como resultado del estudio en conjunto de todos los *omina ex arbore*, intentando comprender estos fenómenos como parte de la propaganda imperial.

Por último, siguiendo lo expuesto por Gowers[13], consideramos que los árboles en la religión romana, además de ser un símbolo de la ciudad vinculado a su prosperidad[14], están presentes en la historia imperial y natural romana porque es posible establecer una relación entre la vida del hombre y del árbol, así como desarrollar metáforas para los principios y finales de las dinastías. La sacralidad de ciertas especies arbóreas remonta a los orígenes de Roma[15]. Además, la im-

[11] Destacan los trabajos específicos de Balland 1974, Flory 1989 y Montero 2017b.

[12] Bertrand-Écanvil 1994; Poulle 1999.

[13] Gowers 2011, 88.

[14] Troussel 1957-1959, 58.

[15] Riesco 1993, 349. Sobre la sacralidad de los árboles vinculados a la fundación de Roma destaca la reciente Tesis Doctoral de F. Perrin-Macé (2015).

portancia de lo vegetal en los prodigios romanos no puede ser comprendida sin tener en cuenta la influencia de la religión etrusca. Ésta refuerza su carácter sacro, puesto que los árboles asumen en Etruria funciones desconocidas en otras religiones antiguas, convirtiéndose en signo divino y medio de comunicación con ellos[16]. Debido a la influencia del mundo etrusco en el romano y al hecho de que los arúspices, sacerdocio de origen etrusco, interpretaban y expiaban estos prodigios, este carácter se proyectó en la concepción del prodigio arbóreo desde época republicana y se mantendrá, con cambios, posteriormente.

El aspecto más significativo es el papel que desempeñan los árboles en los prodigios recogidos en libros sagrados etruscos[17]. En el siglo V d.C. Macrobio[18] transcribió algunos pasajes que tratan prodigios relativos a árboles, citando un *Ostentarium arborarium* atribuido a Tarquicio Prisco, contemporáneo de Varrón (mediados del siglo I a.C.). Por un lado, encontramos una lista de *arbores infelices*[19] que, entre los etruscos, eran expresión del poder de los dioses infernales y se caracterizaban por no producir fruto, ser espinosos o poseer frutos de color negro[20]. Por otro lado, también hay una lista de *arbores felices*[21]. En esta terminología, *felix* tendría el sentido de *fecundus* porque son especies productivas con frutos comestibles[22]. De este modo, la fecundidad o no de un árbol se convierte en augurio positivo o nefasto[23].

---

[16] Montero 2005, 173.

[17] La obra de Thulin (1905-1909) continúa siendo fundamental.

[18] Macrob., *Sat.* III, 20, 3.

[19] Según André (1964, 46), debemos diferenciar entre una lista oficial de *arbores infelices* (productivos) creada por los pontífices que no sería etrusca y correspondería a una fecha previa al VI a.C.; una lista oficial independiente de *arbores infelices* (malditos) etrusca establecida durante el siglo VI a.C.; y otras listas de distinto carácter de *arbores felices et infelices* que no serían oficiales y se transmitirían oralmente.

[20] André 1964, 45. Los *arbores infelices* etruscos tienen un doble valor porque son ofensivos y, al mismo tiempo, defensivos, ya que con su madera se quemaban los *monstra*, seres vegetales o animales que nacían con deformidades. Plinio recoge el carácter funesto de este tipo de árbol (Plin., *NH* XVI, 108).

[21] Macrob., *Sat.* III, 20, 2.

[22] André 1964, 37; Bloch 1968, 83.

[23] Al margen de ello, los árboles tuvieron también implicaciones religiosas en los libros etruscos en relación con los injertos, puesto que la mezcla de especies no afines podía dar lugar a árboles fuera de las leyes naturales (Segarra 2003, 129-

Como veremos a lo largo de este trabajo, los arúspices etruscos utilizaron los árboles como medio de adivinación, especialmente mediante la observación del lugar en el que nacían[24], pero también si se derrumbaban repentinamente, rebrotaban[25], transformaban su color o sabor[26] y, por su puesto, atendiendo a su carácter *felix* o *infelix*. El análisis de las fuentes literarias muestra que, en el mundo etrusco, y posteriormente en Roma, existió una especie de paralelismo entre la vida de los árboles y la vida del Estado o sus gobernantes[27], pero también una utilización de los prodigios vegetales como medio de legitimación religiosa del poder imperial y símbolo de continuidad dinástica, dado el uso de la terminología arbórea como metáfora de las relaciones familiares y viceversa[28].

2. *Octaviano y la instauración del Principado: el prodigio arbóreo como expresión de la continuidad dinástica y del origen divino del poder*

Los prodigios arbóreos desempeñan en la dinastía Julio-Claudia una función de legitimación religiosa con el objetivo de mostrar su origen divino. La demostración de continuidad dinástica parte de la conexión entre Julio César y Octaviano, puesto que un prodigio de carácter arbóreo expresaba la unión entre ambos, presentando a Octaviano como legítimo sucesor del anterior[29]. Además, Julio César[30]

164). Determinados injertos estaban prohibidos, como el de los árboles espinosos (André, 1964, p. 42), algo que también indica Plinio, haciendo hincapié en la dificultad de la expiación de rayos en árboles injertados (Plin., *NH* XV, 57). Además, los árboles estaban estrechamente ligados con los rayos y si eran fulminados debían ser expiados inmediatamente. Pero también existían algunos, como el laurel, con la capacidad de no ser alcanzados nunca por el rayo (Plin., *NH* XV, 135), y por eso algunos emperadores lo utilizaban para protegerse de ellos (McCartney, 1929, 201).

[24] Plinio (*NH* XVI, 244) nos indica que se trata de prodigios cuando los árboles nacen en lugares insólitos como sobre las cabezas de estatuas, en altares o cuando de los mismos árboles nacen otros árboles.

[25] Plin., *NH* XVI, 131.

[26] Plin., *NH* XVII, 241.

[27] Montero 2005, 186.

[28] Gowers 2011, 89.

[29] Suetonio (*Aug.* 94, 11-12) y Dión Casio (XLIII, 41) recogen el prodigio sucedido en las inmediaciones de la batalla de *Munda*, cuando una palmera, una vez cortada, se regeneraba con mayor fuerza y el retoño de éste superaba en altura al tronco talado. Además, en el relato de Suetonio, la palmera se llenaba de nidos de

asoció su figura al laurel, utilizándolo como símbolo personal[31]. En un primer momento, Octaviano persiguió el objetivo de evocar el recuerdo de César como elemento simbólico para asentar su poder, desarrollando un programa propagandístico en torno a la divinización del dictador[32]. Posteriormente, empleó elementos como el laurel en su propaganda para mostrar el origen divino de su poder y la continuidad de la dinastía Julio-Claudia, convirtiéndose en símbolo de ésta[33]. Esta apropiación del laurel también le sirvió para mostrarse como protegido del dios Apolo[34], a quien estaba consagrado este vegetal[35], en el contexto de la lucha por asentar su poder unipersonal, asumiendo incluso su imagen[36], y teniendo en cuenta que también constituía un símbolo de victoria militar[37].

El primer prodigio arbóreo que atestigua de forma evidente el interés de Octaviano en vincularse a Apolo es aquél ocurrido en la villa de Livia, *ad Gallinas albas*[38], en torno al año 38 a.C., en el mo-

palomas (elemento que algunos autores han relacionado con la presencia de la diosa Venus, quien anunciaría el poder para el heredero de Julio César, puesto que esta ave está consagrado a dicha divinidad). Este prodigio arbóreo estaría inserto en una propaganda de legitimación que aseguraría la unión – y continuidad – dinástica, a través de la palmera, entre Octaviano y Julio César, así como a mostrar que el primero había sido elegido por mediación divina. Sobre este prodigio: Perea 2005; Montero 2017b.

[30] Encontramos varios prodigios arbóreos en la vida de Julio César: Cass. Dio., XLI, 39, 2; Sid. *Apoll. Carm*. 2, 120; Suet, *Jul.* 81, 3; Plin., *NH* XVII, 243; Mar., *Epi*. IX, 61.

[31] Flory 1989, 344. Debemos recordar que un decreto del Senado del año 45 a.C. le autorizaba portarlo (Cass. Dio., XLIII, 43, 1; Suet., *Jul.* 45, 2) y también a que decorara permanentemente las *fasces* cargadas por sus lictores (Cass. Dio., XLIV, 4, 3), simbolizando su derecho permanente al triunfo.

[32] Zanker 1992, 55.

[33] Riesco 1993, 318-320.

[34] La vinculación con un dios era común entre las familias nobles en los últimos años de la República, jugando un papel importante en la representación de sí mismos (Zanker 1992, 66).

[35] Riesco 1993, 307.

[36] Zanker 1992, 71-72.

[37] Guillaume-Coirier 1993, 396-397.

[38] La villa de Livia se situaba en la *Via Flaminia*. Su nombre, *ad Gallinas albas*, ha sido atestiguado por una inscripción de época de Trajano (*CIL* VI, 37763) y por la alusión de Cicerón (*ad. Att.* XII, 21, 2).

mento de su matrimonio con Livia[39]. Según las fuentes literarias, un águila dejó caer en el regazo de Livia una gallina blanca que sujetaba una rama de laurel en su pico. Como consecuencia, los arúspices ordenaron plantar el laurel y criar a la gallina y su descendencia, dando lugar a un bosque de laureles[40] y gran cantidad de pollos. La orden de los arúspices relativa a su cuidado ritual indica que el lugar debió ser consagrado de algún modo, por lo que se ha sugerido que la villa de Livia pudiera funcionar como una especie de santuario de la dinastía Julio-Claudia[41]. El futuro Augusto habría iniciado la tradición familiar de coger el laurel de este bosque para portarlo en la celebración de los triunfos militares. Estas ramas eran replantadas posteriormente, según indica Plinio[42], quizá en relación con algún tipo de ceremonia[43], hasta que el laurel se secó con el final de la dinastía[44].

La importancia simbólica de este *omen* ha sido estudiada en profundidad por autores como Marleen B. Flory[45] y J. Clark Reeder[46].

---

[39] Observamos una discordancia en las fuentes sobre la fecha exacta del suceso, puesto que Plinio indica que se produjo antes del matrimonio entre Augusto y Livia, mientras que Suetonio indica que fue inmediatamente después de éste, aunque se suele aludir al año 38 a.C. sin mayor concreción.

[40] Este bosque de laurel podría ser considerado como sagrado según autores como Flory (1989, 354), puesto que surgió a partir de un *miraculum*. Por ello, el nacimiento del laurel señalaría aquí la sacralidad del lugar (Vigourt 2001, 134). Los bosques sagrados (*lucus*) fueron parte esencial de la religión romana más temprana, aunque en época augustea habían desaparecido mayoritariamente del espacio urbano (Stara-Tedde 1905; Grimal, 1969).

[41] Han tratado en profundidad esta cuestión autores como Kellum (1994) o Reeder (1997). Asimismo, resulta interesante destacar que las excavaciones realizadas desde el siglo XIX en la *Via Flaminia* han permitido proponer que exista la evidencia arqueológica del lloredo en una de las terrazas de la villa. Esta tesis fue propuesta, en primer lugar, por Kähler (1959, 27). Desde mediados de la década de los 90, se han retomado las excavaciones dentro de un nuevo proyecto, concluyendo que el jardín de la terraza de la villa de Livia fue deliberadamente explotado para conmemorar y visibilizar la dimensión sacra del gobierno de Augusto (Klynne 2005, 8). Si esto es cierto, *ad Gallinas albas*, más que la villa de Livia, tendría que ser vinculado con la remodelación augustea de la topografía siguiendo una ideología determinada.

[42] Plin., *NH* XV, 137.

[43] Kellum 1994, 223.

[44] Suet., *Gal.* 1. De hecho, el naturalista nos informa de la capacidad de rebrotar de las ramas cortadas de algunos tipos de laurel (Plin., *NH* XVII, 62) algo que se ha vinculado simbólicamente con el renacimiento perpetuo de Julio César a través de su descendencia dinástica (Flory 1989, 346).

[45] Flory 1989; 1995.

Ambos autores enfatizan como este episodio legitimó el matrimonio de Octaviano y Livia ante la opinión pública. El dominio político de Augusto y sus descendientes se manifestó tanto simbólica como físicamente mediante la ayuda de los árboles, puesto que la monopolización simbólica del laurel suponía enfatizar que el poder había sido otorgado por mediación divina a la *gens Iulia*, representando también el comienzo milagroso del primer *princeps*[47]. El papel de Apollo y el laurel en el arte[48] y propaganda augustea[49] es un aspecto bien estudiado y conocido. Esta vinculación simbólica con Apolo nos permite comprender que Octaviano atribuyera la consecución de victorias militares a la ayuda divina de éste, como es el caso de la batalla de *Accio* o la de *Nauloco*, prometiendo incluso construirle un templo en el Palatino que estaría conectado con su casa[50]. La conexión entre Octaviano y su divinidad protectora no podía ser expresada de una forma más evidente.

El prodigio del *lauretum* de la villa de Livia sirvió también como propaganda favorable a Octaviano en el momento del conflicto con Sexto Pompeyo. De hecho, también en el 38 a.C., dos años antes de la consagración del templo de Apolo en el Palatino, se fecha otro prodigio arbóreo, recogido por Dión Casio. En un contexto de inestabilidad en el que el *populus* romano estaba embargado por el miedo y los males augurados por los prodigios nefastos, los ciudadanos "no recuperaron el ánimo hasta que brotaron cuatro palmeras alrededor del templo de la diosa y en el foro [...]. Y César se casó con Livia"[51]. Se ha señalado que Dión Casio resalta intencionalmente este prodigio arbóreo en relación con la boda de Octaviano y Livia para contrarrestar la propaganda contraria impulsada por Pompeyo[52].

El funcionamiento del bosque de laurel que ya hemos mencionado muestra la vinculación entre la vida de una dinastía y la de un árbol[53], una idea presente en Roma también con relación a la propia

[46] Reeder 1997; 2001.

[47] Flory 1989, 355.

[48] Hoff 1992.

[49] Bertrand-Ecanvil 1994, 488-494. Incluso se difundió la noticia de que Atia, madre de Octaviano, le había concebido fruto de su relación con Apolo en forma de serpiente.

[50] Zanker 1992, 74.

[51] Cass. Dio., XLVIII, 43-44.

[52] Santangelo 2013, 241.

[53] Gowers 2011.

vida de la ciudad. Octaviano, al portar el laurel, no sólo hacía referencia a Julio César, sino también a su asociación con Rómulo, quien, a su vez, estaba vinculado con el *ficus Ruminalis* y el cornejo del Palatino[54]. El hecho de que los laureles replantados por cada emperador anunciaran la muerte de éstos al secarse indica que estamos también ante un *omina mortis*. Así lo muestra el caso de Nerón, aunque no podremos profundizar en su caso por la limitada extensión de este trabajo. Sí cabe destacar que los prodigios, siendo especialmente significativos los de carácter arbóreo[55], fueron parte del programa propagandístico desarrollado dentro de la conspiración política que acabó con la caída de Nerón. Como apunta D. Escámez, "la escasez de aliados en la esfera terrenal se refleja, propagandísticamente, en una retirada de la sanción divina"[56]. En consecuencia, gran cantidad de signos divinos anunciaron la retirada del poder a Nerón y su muerte.

Según Suetonio, en el último año de gobierno de Nerón el bosque de laureles de los Julio-Claudios se secó y todas las gallinas de la finca murieron[57]. El significado del prodigio no presenta dificultad, puesto el que el fin del lloredo indicaría el fin de la dinastía con Nerón[58]. Además, en el 58 d.C., el *ficus Ruminalis*, situado en el Comicio, que había protegido a Rómulo y Remo, se secó repentinamente, interpretándose este hecho como un prodigio de mal agüero, pero después

[54] Sobre los árboles sagrados vinculados al mito de fundación de Roma destacan los estudios de Bayet 1971 y Briquel 1980. Además, la vinculación de Octaviano con los árboles sagrados presentes en los orígenes de Roma es visible también en otros prodigios arbóreos como el de la encina de la isla de Capri, recogido por Suetonio (*Aug.* 92), que reverdeció a su llegada, motivo por el cual cambió con la ciudad de Nápoles esta isla por la de Enaria. La sacralidad de la encina en la religión romana es evidente (Riesco 1993, 288) pero su consagración a Júpiter debe ser puesta en duda, pues solo aparecen vinculados en dos pasajes aislados (Serv., *Aen.* 6, 136; Plin., *NH* XVI, 237). Más seguro parece identificar la encina con una de las ramas doradas conocidas en la Antigüedad (Riesco 1993, 286).

[55] Éstos fueron tan destacados que incluso se ha indicado que el año 68 d.C. fue un *annus horribilis* en el ciclo de la vida de los árboles de Roma (Gowers 2011, 87).

[56] Escámez de Vera 2017, 106.

[57] Suet., *Gal.* 1.

[58] Vigourt 2001, 134; Montero 2005, 186. Plinio (*NH* XV, 137) indica que uno de los principales *omina mortis* para un emperador era la repentina muerte de los laureles plantados por él, algo que refuerza la interpretación del prodigio, ampliado a la dinastía (Flory 1988, 343).

reverdeció[59]. En el 68 d.C., un olivo se derrumbó atravesando la vía pública[60]. Por último, Plinio el Viejo[61] nos informa de que, al final del reinado de Nerón, se derrumbó un ciprés centenario, señalando el destino funesto del emperador, pero también de Roma. De este modo, Nerón como mal gobernante y debido a su *impietas*, había llevado a la ruptura de la *pax deorum*[62] que provocó los desastres del año 69 d.C.[63]. La aparición de un número tan alto de *prodigia* con una interpretación funesta por parte de los *haruspices* refleja la campaña de desprestigio hacia Nerón, orquestada con la intención de socavar las bases religiosas de legitimación del poder Julio-Claudio[64], también visible en algunas acuñaciones de los usurpadores del año 69 d.C.[65]. Nerón era consciente del peligro que suponía este tipo de presagios negativos[66], pues estos relatos tenían gran impacto en la *plebs* romana que, como indica Tácito[67], se vinculan además con los rumores, los cuales se veían alimentados por la disposición de los espíritus crédulos.

Volviendo a la construcción de la legitimación del poder de Octaviano, el siguiente paso en el afianzamiento del laurel como símbolo de la *gens Iulia* tuvo lugar con la concesión del Senado para plantar dos laureles en la puerta de su casa en el Palatino, junto con una co-

---

[59] Tac., *Ann*. XIII, 58. La localización y significado de las higueras sagradas en Roma ha sido una cuestión problemática, pudiéndose contabilizar hasta cuatro según diferentes fuentes. En el caso del *ficus Ruminalis* los datos también presentan contradicciones. Según Tácito se situaba en el Comicio pero, según Plinio (*NH* XV, 77), ésta era un recuerdo de la que había cobijado a Rómulo y Remo, por lo que existirían dos higueras sagradas. Sobre esta cuestión véase DeRose 1991.

[60] Plin., *NH* XVII, 245.

[61] Plin., *NH* XVI, 236.

[62] Cotta Ramosino (1999, 221) indica que es significativo que Tácito (*Hist*., I, 3, 2: [...] *nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus magisve iustis indiciis adprobatum est non esse curae deis securitatem nostram, esse ultionem*) utilice el término *clades* para referirse a los acontecimientos del año de los Cuatro Emperadores, puesto que es un término ligado a los *XVuiri sacris faciundis*, y por tanto su uso en este contexto podría confirmar la ruptura de la *pax deorum*. El hecho de que Tácito estuviese en este colegio desde época de Domiciano (Tac., *Ann*. XI, 11, 1) nos indica que el uso de este término no es casual.

[63] Gowers 2011, 88.

[64] Cotta Ramosino 1999, 225.

[65] Escámez de Vera 2017, 111.

[66] Suet., *Ner*. 46.

[67] Tac., *Hist*. II, 1, 2.

rona cívica[68], además de colocar el *clipeus virtutis* en la Curia Julia[69]. Ello aparece plasmado en algunas acuñaciones[70] con evidentes implicaciones religiosas y propagandísticas. Ello hizo la casa de Augusto comparable con la *Regia*, la curia de los *Veteres*, las casas de los flamines y pontífices o el templo de las Vestales, otorgándole un aura sagrada[71]. Además, aunque el simbolismo era religioso, su inspiración fue contemporánea a la política augustea[72]. De este modo, los laureles se convirtieron en un símbolo plasmado en monedas y altares que expresaba ideas asociadas al gobierno de Augusto como la paz, el retorno al orden, el favor de Apolo y la victoria militar[73]. Apolo como "campo mitológico de acción"[74] reuniría el simbolismo propicio conformar su programa político, puesto que representaba la moral y la disciplina.

Sin embargo, el laurel no fue el único elemento arbóreo utilizado en la propaganda de Octaviano. Como ya hemos visto en el caso del prodigio arbóreo de *Munda*, la palmera también estuvo presente en el conjunto de episodios en que el futuro Augusto recibía el poder con el beneplácito divino. En el año 14 d.C., la palmera, vinculada a la victoria militar y a la sanción divina del poder[75], irrumpió de nuevo en la

---

[68] Zanker 1992, 118-120. Estaba hecha de ramas de encina y procedía del ámbito militar. Era concedida, desde antiguo, por la salvación de un conciudadano en una batalla pero en el caso de Octaviano, fue otorgada por restaurar el Estado y "salvar a todos los ciudadanos" (*ob cives servatos*), como muestran múltiples de sus acuñaciones. Sin embargo, la encina es el árbol de Júpiter, por lo que la utilización de esta corona en asociación con el principal dios del panteón romano dio lugar a una imagen potente en la propaganda augustea en la que Júpiter otorga la victoria al futuro Augusto. Sobre la variedad de coronas y sus elementos vegetales en Roma: Guillaume-Coirier 1992.

[69] Cass. Dio., LIII, 16, 4; *Res Gestae* 34.

[70] *RIC* I, 26/29.

[71] Zanker 1992, 118.

[72] Este tipo de concesiones constituían honores sencillos y modestos según la tradición de los antiguos, lo cual se correspondía con los objetivos de Octaviano, que se presentaba como *princeps*, el primero entre iguales, en sus relaciones con el Senado.

[73] Flory 1989, 349. En un denario acuñado en Roma en el 29 a.C., podemos ver en el reverso a Octaviano laureado y sosteniendo una rama de laurel, cabalgando una cuadriga y con la leyenda *IMP(erator) CAESAR*. En el anverso vemos la Victoria sosteniendo una palma en su mano izquierda y una corona de laurel en la derecha, de pie en la proa de un barco, aludiendo a la victoria en *Actium* (*RIC* I, 264).

[74] Zanker 1992, 75.

[75] Boulianne 2001, 116.

vida de Augusto al nacer espontáneamente en el altar consagrado al emperador en *Tarraco*. El prodigio es conocido por un breve texto de Quintiliano[76], pero también por un sestercio acuñado en esta colonia en época del emperador Tiberio[77]. En el anverso observamos la cabeza radiada de Augusto y la leyenda *DIVUS AUGUSTUS PATER*. En el reverso, un altar del que nace un palmito sobre el *focus* y, en cuyo panel central, se distinguen dos bucráneos unidos con guirnaldas, un escudo y lanza. La leyenda del reverso hace referencia a la colonia: *C(olonia) U(rbs) T(riumphalis) T(arraco)*.

Ambas evidencias son enormemente significativas porque permiten considerar el momento del inicio del culto imperial en Hispania[78]. La falta de acuerdo en la fecha en que el altar fue dedicado hace difícil determinar si existió un culto al emperador antes de su inicio oficial[79], teniendo en cuenta que el sestercio fue acuñado en época tiberiana y la alusión a Augusto divinizado pudo ser parte de la propaganda de este emperador. Otros autores han intentado "racionalizar" el prodigio del altar explicando el fenómeno en relación con el material del altar, que no sería una pieza maciza de mármol, de uso todavía poco extendido fuera de Roma, sino una obra con losas de arenisca estucada o placas de caliza con un relleno interior en el que podría haber germinado el palmito[80]. Sobre él se habría instalado la palma de la victoria, un elemento simbólico de la política augustea vinculado con el elemento militar, lo cual tendría sentido porque la colonia fue deducida a partir de un conjunto de veteranos.

---

[76] *Inst*. VI, 3, 77: *Et Augustus, nuntiantibus Terraconensis palmam in ara eius enatam, 'apparet' inquit 'quam saepe accendatis'*.

[77] *RPC* 218.

[78] Sobre la cuestión del altar de *Tarraco* y el origen del culto imperial, destacan las siguientes obras: Ruiz de Arbulo 2009, 169-171; Mar y Ruiz de Arbulo 1988, 277-304;

[79] Algunos autores han fechado el altar de *Tarraco* en el 26-25 a.C. (Étienne 1958, 370), mientras que otros descartan que sucediera durante alguna estancia de Augusto en *Tarraco* (26 y 15 a.C.) (Ruiz de Arbulo 2009, 120). Por su parte, Abascal (2014, 88) considera que es improbable que el emperador aceptara un culto a su persona mientras se reponía de su enfermedad en la ciudad, aunque tampoco se puede descartar que el altar se construyera en la última parte de su reinado, puesto que hay evidencias del culto al *princeps* en Hispania antes de su muerte y de la petición para construir el templo del *Divus Augustus* en *Tarraco* (15 d.C.) (*CIL* II 5182).

[80] Ruiz de Arbulo 2009, 169.

Consideramos que el prodigio del altar de *Tarraco* se vincularía, probablemente, con el carácter sacro del poder de Augusto que, poco después, sería divinizado definitivamente, como mostraría la moneda que hemos mencionado. Pese a esta hipótesis, reconocemos la dificultad de precisar su significado, aunque sería favorable[81], puesto que contamos con otros ejemplos similares. En primer lugar, destaca de la palmera que nació delante de la casa de Augusto de forma espontánea entre los intersticios de las piedras[82]. Se repiten los elementos que caracterizan lo sucedido en *Tarraco*, puesto que otra palmera nace directamente y de forma prodigiosa en la piedra. Pero podemos ir más atrás, puesto que en *Trales* nació una palmera sobre un pedestal de la estatua de César en el 48 a.C.[83]. También durante la guerra de Roma contra Perseo (168 a.C.), nació una palmera sobre el altar de Júpiter capitolino que, según Plinio, fue anuncio de victoria y triunfos[84]. En este sentido, la presencia de armas en el altar de *Tarraco* reforzaría esta interpretación como anuncio de victoria militar en el contexto de las guerras cántabras[85]. Por último, Filipo de Tesalónica (s. I d.C.) dedicó un epigrama a un laurel que brotó en un altar de Augusto haciendo hincapié en que nacía directamente de la roca[86].

---

[81] Montero 2017b, 758.

[82] Suet., *Aug*. 92. Suetonio no menciona la interpretación de este suceso, ni su expiación, tan solo que Augusto creyó en el prodigio como algo positivo e hizo trasplantar al patio de su casa junto a los Penates. Ello le otorga una posición singular dentro del ámbito privado del emperador, vinculando la palmera a la familia, pues que era símbolo de prosperidad y fertilidad (Michel-Dansac y Caubet 2013, 13). Además, la palmera es, por lo general, un árbol que posee una larga vida (Le Roy 1973, 265), por lo que podría ser expresión de la duración y continuidad de la *gens Iulia* en el poder desde Julio César (y la palmera de *Munda*), así como del apoyo divino del que gozaban. Recordemos que Apolo nació bajo ellas en Delos (Troussel 1957-1959, 50).

[83] Caes., *BC*, 105, 6; Val. Max. *Mem*., I, 6, 12, 14-23; Obs., 65a; Plin. *NH* XVIII 244; Plut. *Caes*., 47, 18; D.C., XLI, 61, 4.

[84] Plin., *NH* XVII, 244.

[85] Montero 2017b, 758.

[86] *AP*., 418 = IX, 307. Según Vigourt (2001, 134), aunque menciona el laurel, se refiere al mismo prodigio del Palatino dado que la equivalencia simbólica entre las dos plantas es manifiesta.

3. *Prodigios arbóreos y cambio dinástico: Galba y el año de los cuatro emperadores*

Tras los sucesos desencadenados con la revuelta de Vindex, Nerón se suicidó en junio del 68 d.C., abriéndose uno de los periodos de mayor inestabilidad en la historia del Imperio romano, puesto que la ruptura de la legitimidad imperial desencadenó una guerra civil en la que varios usurpadores se sucedieron en el poder hasta que una nueva dinastía consiguió afianzar un gobierno estable. Debido al tiempo transcurrido desde las guerras civiles del siglo I a.C., este periodo se convirtió en un auténtico castigo divino para la ciudad, evidenciando la ruptura de la *pax deorum*[87]. Los *prodigia* se multiplicaron y la mayoría fueron interpretados de forma desfavorable, llegando a tener un papel importante en el desarrollo de los acontecimientos[88]. No se trataba solo de un conflicto militar, sino también de una lucha ideológica por la legitimidad del poder. El aparato propagandístico Julio-Claudio desapareció debido a la campaña de desprestigio y deslegitimación a la que fue sometido Nerón, por lo que los usurpadores debían desarrollar uno nuevo para perpetuarse en el poder[89]. La propaganda numismática fue utilizada de forma efectiva por todos los que tomaron parte en la guerra[90]. En este contexto, encontramos prodigios arbóreos y elementos vegetales vinculados al emperador Galba para su legitimación.

Galba se enfrentó al problema que suponía su falta de conexión con la dinastía precedente, lo cual le impedía explotar su sistema legitimador. En consecuencia, tuvo que basar su poder principalmente en la predestinación como medio alternativo de justificación, así como la guerra contra Nerón se presentaría como consecuencia de la voluntad divina[91]. Como ya hemos indicado, uno de los prodigios que anunció el fin de la dinastía Julio-Claudia fue el fin de los laureles de ésta. El hecho de que este episodio sea narrado por Suetonio al comienzo de la vida de Galba podría deberse, no sólo a enfatizar el impacto psicológico del fin de la dinastía de Augusto, sino especialmente porque se

[87] Escámez de Vera 2017, 101.
[88] Morgan 2000, 36.
[89] Escámez de Vera 2017, 102.
[90] Jacobo 2003, 49.
[91] Fears 1977, 173-174.

trataría de un prodigio de poder para Galba[92]. El fin abrupto del lloredo sugiere un desinterés comprensible en continuar un mito familiar que hacía evidente la falta de conexión sanguínea con Augusto[93]. Dada esta desconexión, o quizá por ello[94], Galba empezó su propio árbol familiar[95] en el atrio de su palacio, donde mostraba su descendencia de Júpiter por parte paterna y de Pasífae por la materna[96], creando una línea familiar divina rival a la de sus predecesores. No se trata de algo extraordinario, puesto que la nobleza romana acostumbraba, desde finales de la República, a remitir los orígenes de su estirpe a héroes y dioses griegos, imitando así a las grandes casas helenísticas y, especialmente, aludiendo a unos ancestros troyanos que reivindicaban haber pertenecido *desde siempre* al mundo griego[97]. Cuando se lucha por el poder, también se hace en el terreno de las señales divinas y relaciones con dioses y figuras mitológicas.

Además, otro prodigio arbóreo sirvió como legitimación del poder de Galba. Tal y como indica Suetonio, un águila arrebató las entrañas de la víctima que había sacrificado el abuelo de Galba[98] y las depositó en una encina cargada de bellotas, vaticinándosele el poder absoluto para su familia. Escéptico, replicó que aquello sólo ocurriría cuando pariera una mula[99]. Más tarde, cuando Galba luchaba por al-

---

[92] Poulle 1999, 35.

[93] Flory 1989, 347.

[94] Montero 2017b, 751.

[95] La referencia al árbol familiar o genealógico, expresada a través de la palabra *stemma*, hace referencia a una palabra griega adaptada para expresar este tipo de cuadros donde se representaban los vínculos familiares, puesto que los romanos no tenían en origen árboles familiares como tal (Gowers 2011, 89). Plinio (*NH* XXXV, 6) ofrece testimonios de la existencia de este tipo de árboles. Estas representaciones tenían ramas (*rami*) y estirpes (*stirps*). El vocabulario de las relaciones familiares estaba repleto de metáforas del mundo vegetal, como la adopción y el injerto o las ramas de una familia, mientras que lo vegetal era expresado por los naturalistas latinos mediante metáforas humanas (Gowers 2011, 87). Ello, aplicado a las dinastías imperiales, muestra que los historiadores usaban el crecimiento y colapso de los árboles para mostrar el inicio y el fin de las dinastías.

[96] Suet., *Gal.* 2.

[97] Zanker 1992, 66.

[98] El robo de los *exta* era un signo divino nefasto, pero en este caso es transformado en un presagio de poder por los elementos que intervienen.

[99] El abuelo de éste fue contemporáneo de Julio César y Octaviano, pero la adquisición del poder por este último y sobre todo la participación de su padre en el complot de los idus de marzo explican la modestia de su carrera y su dedicación a la erudición (Poulle 1999, 39).

canzar el poder, esto sucedió y, a pesar de ser un presagio funesto, recordando lo sucedido a su abuelo, lo tomó como un augurio excelente que le prometía alcanzar el poder[100]. Según Poulle[101] este prodigio establece una especie de filiación con Augusto, porque conocemos episodios parecidos referidos a la familia del primer *princeps* En primer lugar, Suetonio narra el robo de las entrañas en un sacrificio a Marte por parte de un Octavio antes de ir a una guerra, de la que volvió vencedor[102]. En otro prodigio augusteo vemos cómo un águila, ave de Júpiter, cogió un pan de las manos de Octaviano y luego lo trajo de vuelta, anunciando su futuro poder[103]. Las entrañas no son devueltas al abuelo de Galba pero sí depositadas en una encina con bellotas. El fruto de este árbol explica que el arúspice, que suponemos interpretó el prodigio, hablara de un poder tardío, puesto que la fecundidad de las bellotas no se manifiesta de forma inmediata, sino después del crecimiento de un nuevo árbol.

Un rasgo a tener en cuenta es que no se trata de un prodigio individual sino que el poder se atribuye a la familia en general[104], al igual que algunos correspondientes a la familia de Augusto. Por otro lado, la encina y el águila remiten a Júpiter, y son elementos presentes en este prodigio arbóreo de Galba pero también en otros episodios referidos a Augusto, como ya hemos apuntado. Ello nos indica un posible culto a este dios y un intento de relacionarse con él, puesto que no debemos olvidar que, en el árbol familiar que crea Galba en el atrio de su casa, el ancestro divino es Júpiter. El águila es emisaria de Júpiter[105] y la encina, junto al roble, es un árbol relacionado con esta divinidad[106]. Así, con esta vinculación manifiesta, Galba reivindicaría su descendencia del principal dios romano desde antiguo. El significado parece claro: Galba se presenta como elegido por la divinidad, mientras que Nerón es rechazado como emperador por ésta[107].

La utilización de elementos simbólicos de la legitimación Julio-Claudia ha conducido a señalar el intento de Galba de simular una su-

[100] Suet., *Gal.* 4, 2-3.
[101] Poulle 1999, 40.
[102] Suet., *Aug.* 1, 2-3; 96, 3.
[103] Suet., *Aug.* 94, 7; Cass. Dio., XLV, 2, 1.
[104] Poulle 1999, 40.
[105] Vigourt 2001, 79; Montero 2006, 167-168.
[106] Riesco 1993, 246-257.
[107] Escámez de Vera 2017, 115.

cesión legítima con la dinastía precedente no fundada en lazos de sangre. Además, contamos con la noticia de Tácito, quien narra que, siendo Galba aún cónsul, Tiberio presagió su acceso al poder imperial, pues le dijo en griego lo siguiente: "También tú, Galba, probarás algún día el imperio"[108]. Parece plausible considerar que Galba pretendía obtener una especie de "elección" por parte de Augusto y Tiberio. Pero lo más importante de estos prodigios es que constituyen una de las primeras manifestaciones de filiaciones espirituales que se establecieron entre un emperador muerto y su sucesor, cuando la ascensión al trono no podía estar justificada por adopción ni por filiación. Parece poco probable que Augusto o Tiberio pensaran en Galba como futuro emperador, pero sí que éste pudo ver en ellos dos figuras respetadas, especialmente Augusto, para construir su propaganda[109]. Sin embargo, el intento de Galba de desarrollar un sistema propagandístico contra Nerón para legitimar su poder no se consolidó debido a la inestabilidad del periodo. Como indica Escámez, los mismos mecanismos que justificaron la caída de Nerón se volvieron contra los propios usurpadores, como muestran los *prodigia* del año 69 d.C., convertidos en vehículos de deslegitimación de sus emisores[110].

4. *El afianzamiento ideológico de una nueva dinastía: Vespasiano*

Vespasiano fue el vencedor de las guerras civiles, poniendo fin al vacío de poder generado tras el suicidio de Nerón e iniciando una nueva dinastía. Sin embargo, la victoria militar debía ser reforzada con la legitimación del poder político mediante nuevos mecanismos. El conflicto durante el año de los Cuatro Emperadores había mostrado la fragilidad del poder del *princeps* tras la caída de los aparatos ideológicos de legitimación Julio-Claudios[111]. Como hemos visto, la destrucción de estos por Galba generó la necesidad de crear un nuevo esquema de justificación del poder imperial que fuese capaz de sancionar el cambio dinástico. Finalmente, Vespasiano logró afianzar una nueva dinastía desarrollando una nueva maquinaria de justificación del poder político a través de la utilización de abundantes elementos de legiti-

[108] Tac., *Ann*. VI, 20, 3.
[109] Poulle 1999, 39-40.
[110] Escámez de Vera 2017, 171.
[111] Escámez de Vera 2017, 171.

mación religiosa[112]. Ésta debía servir para cubrir dos cuestiones que le restaban autoridad y legitimidad: su llegada al poder de forma militar y la ausencia de un linaje o prestigio social que lo respaldara.

El iniciador de la dinastía Flavia enfatizó el elemento divino dentro de su aparato propagandístico mediante *prodigia* que presentaban al nuevo emperador y a sus descendientes como los elegidos por los dioses para dirigir el Imperio[113], sancionando su autoridad en conexión con el referente augusteo[114]. Estos *omina* y *portenta* resultaban eficaces en un contexto de inseguridad y credulidad característico de los periodos de conflicto, puesto que Vespasiano se presentaba como garante de la *pax*, y le permitían reforzar su posición[115], ya que había alcanzado el poder como resultado de una guerra. El hecho de poseer una descendencia clara, Tito y Domiciano, era un elemento a su favor porque garantizaba la estabilidad y continuidad[116].

Parte esencial de este aparato propagandístico fue el programa numismático realizado desde el 69 al 73-74 d.C. centrado en la teología de la victoria[117]. Uno de los antecedentes más inmediatos fue la propia numismática de las guerras civiles, puesto que sus adversarios la utilizaron de forma efectiva para legitimar su poder[118]. La otra fuente de inspiración fue la herencia Julio-Claudia, reutilizando algunos de sus tipos y leyendas numismáticas[119], aprovechando también que la inseguridad de los últimos tiempos había llevado a añorar la época de Augusto y a un mayor énfasis por las tradiciones republicanas, fundamentalmente religiosas. Además, la idea de legitima sucesión y de continuidad entre la dinastía Julio-Claudia y la Flavia constituyó un principio básico del proyecto ideológico de Vespasiano[120].

Por último, Vespasiano también se apoyó en la restauración de la memoria y honores a Galba como parte de una política que permi-

---

[112] Vigourt 2001, 298-299.

[113] Morgan 1996, 41-55.

[114] Jacobo 2005, 697.

[115] Fears 1977, 170-171.

[116] Escámez de Vera 2017, 172.

[117] Jacobo 2005, 697. Sobre la teología de la victoria también cabe destacar los trabajos de Charlesworth 1943; Fears, 1981; Gagé, 1930; Gagé 1933; Hölscher, 1967.

[118] En estas emisiones se observa la inspiración en los modelos tardorrepublicanos y augusteos. En este sentido, destaca el trabajo de Zehnacker (1987).

[119] Jacobo 2003, 49.

[120] Gagé 1952, 291.

tía legitimar su causa y obtener el consenso senatorial[121] para poder llevar a cabo su programa político y dinástico[122]. De los emperadores que se sucedieron rápidamente en el trono en el año de las guerras civiles, Galba fue el único que obtuvo el apoyo senatorial, puesto que representaba sus intereses. Como consecuencia, la restauración de su imagen mejoraría su relación con el Senado, puesto que ganaría el favor de todos aquellos que guardaban nostalgia hacia su principado[123], como indica Tácito[124]. Una de las expresiones de esta restauración fue la recuperación de temas de las acuñaciones de Galba, algunos de los cuales eran de origen augusteo[125]. De este modo, expresaba su *pietas* hacia su predecesor, pero también al Senado del cual aquél tenía el respaldo y a las ideas augusteas de respeto a la República[126].

De este modo, el primer *prodigium* en el que aparece el elemento arbóreo anunciaba el poder para la familia de Vespasiano y tuvo lugar en el momento de su nacimiento. Según cuenta Suetonio, un roble[127] consagrado a Marte pronosticaba el futuro de los nuevos miembros de la familia en el momento de su nacimiento[128]. Aquella que nació con la hermana de Vespasiano, fallecida un año después, era delgada y débil. La de Sabino, hermano de Vespasiano, era larga y vigorosa, pronosticando un futuro próspero, pero destaca la rama surgida con el nacimiento de Vespasiano, que sería igual de grande que el propio árbol. El prodigio fue interpretado por los *haruspices*, según cuenta Suetonio, anunciando para este último un gran poder[129]. El padre del futuro emperador, T. Flavio Sabino, creyó esta interpretación, frente a las burlas de la madre, Vespasia Pola.

---

[121] Sobre la restauración de la memoria y honores de Galba en el año 70 d.C., destacan las aportaciones de Gagé (1952, 290-315) y Jacobo (2003, 85-88).

[122] Jacobo 2003, 85.

[123] Bianco 1968, 199.

[124] Tac., *Hist*. III, 7; IV, 40.

[125] Bianco 1968, 184; Jacobo 2003, 86-88.

[126] Jacobo 2003, 86.

[127] Existe un problema con las traducciones de *Quercus*, puesto que la edición de M. R. Agudo (1992) señala que se trata de una encina, e igualmente algunos autores como Requena (2001) así lo indican. Sin embargo, otros autores (Escámez, 2017) indican que se trata de un roble. Aunque ambos árboles se relacionan con Júpiter, el roble lo hace de modo mucho más claro mientras que la encina plantea dudas, como señala Riesco (1993, 288).

[128] Suet., *Vesp*. 5.

[129] Morgan 1996, 46.

El significado del prodigio es claro, pues se trata de un ejemplo de la asociación entre el destino de una familia y la vida de un árbol[130]. El primer elemento que destaca en este *prodigium* es el roble. El hecho de que este árbol esté dedicado a Marte en el prodigio ha sido vinculado tradicionalmente con un símbolo o anuncio de las futuras victorias militares de Vespasiano[131]. Más recientemente se ha propuesto su interpretación como divinidad protectora de Roma, aunque sería una función relegada frente a su carácter ctónico, como dios de la vegetación o de la guerra, así como a la visión de Júpiter como el protector del Estado romano[132]. Ello vendría apoyado por el uso propagandístico de Marte en época altoimperial como protector de la *Pax Augusta*, teniendo en cuenta las acuñaciones de Vespasiano[133]. Sin embargo, el roble estaba consagrado a Júpiter[134] y, en Grecia, a Zeus y relacionado con poderes oraculares en Dodona[135]. La historiografía tradicional ha visto en el roble una serie de dotes proféticas, el habitáculo del *numen* de Júpiter Feretrio[136] o el árbol por el que Júpiter mostraba su preferencia, dada la frecuencia con la que esta especie era fulminada por un rayo[137]. Además, este *prodigium* se asimila al de la palmera de *Munda*, que pronosticó el ascenso al poder de Augusto[138]. Se repite el elemento de un árbol existente, en el caso de Au-

[130] Requena 2001, 40.

[131] Lorsch 1993, 40.

[132] Requena 2001, 41-42.

[133] Marte, como dios de la guerra y una de las divinidades nacionales más destacadas de Roma, fue la principal divinidad asociada a la *uictoria flauia*. Ello es evidente en acuñaciones como *Mars Gradiuus* (BMC *Emp*. II., n.º 10-13, Roma, áureos, 70 d.C., y n.º 349, Tarraco, denario, 70? d.C.). Este tipo de acuñación portaría elementos que simbolizan la victoria, como trofeos y otros que expresan la paz y prosperidad que ésta conlleva, como sería la espiga de trigo. Al mismo tiempo, este tipo se vincula con las acuñaciones de *Mars Pater*, vinculado con el padre fundador de roma, Rómulo, lo cual reforzaría la intencionalidad de legitimar su poder. Más evidente aún, las moneadas con la leyenda *Mars Victor*, donde la divinidad aparece con lanza y trofeo y junto a un altar, expresan la sanción divina a Vespasiano (BMC *Emp*. II., n.º 550. Roma, sestercio, 71 d.C.). Sin embargo, la sanción y protección que Marte confería a Vespasiano es especialmente evidente en las acuñaciones con la leyenda *Mars Conservat* y *Mars Vltor*. Sobre esta cuestión véase Jacobo (2003, 53-55).

[134] Riesco 1993, 249-256.

[135] Domínguez 2017, 78-79.

[136] Springer 1954.

[137] Folwer 1913.

[138] Escámez 2014, 189-207.

gusto una palmera, del que surge una rama de un tamaño tan grande que alcanza el tamaño del árbol de origen. La significación final es diferente, pero en ambos casos el elemento arbóreo es utilizado para simbolizar el presagio de un poder que cuenta con la aprobación divina. La similitud entre los dos prodigios permite señalar que Vespasiano pretendió legitimarse mediante la continuidad simbólica con la anterior dinastía[139].

Contamos con otro *prodigium* de carácter arbóreo que anuncia a Vespasiano su acceso al poder imperial[140]. Según Suetonio, un ciprés, situado en el terreno de los abuelos de Vespasiano, fue arrancado de raíz sin razón alguna, volviendo a alzarse más fuerte al día siguiente. Tácito indica, además, que los adivinos estuvieron de acuerdo en que se trataba de un presagio favorable que prometía a Vespasiano las más altas distinciones y así ha sido interpretado historiográficamente. El hecho de que este prodigio aparezca recogido por tres fuentes podría ser indicio de su posible relevancia dentro de la propaganda flavia, pero algunos autores han apuntado más bien al uso de una fuente común[141]. En cuanto a la cronología del suceso, Suetonio es la única fuente que enmarca el prodigio entre el gobierno de Calígula y la gira griega de Nerón. Por otro lado, si tenemos en cuenta el pasaje completo de las *Historias* donde aparece, comprobamos que después de narrar el suceso del ciprés, Tácito trata el vaticinio de Basilides en el Monte Carmelo, cuando Vespasiano se encontraba luchando en Judea, donde sus victorias militares parecían confirmar que los presagios se cumplirían y alcanzaría el poder imperial[142]. Según Morgan la elección de Tácito al mencionar ambos episodios serviría para confrontar un oráculo oriental, y por lo tanto extranjero, con los métodos de adivinación romanos[143].

Plinio el Viejo indica que la resurrección de un árbol desarraigado era considerada una señal positiva desde antiguo para el pueblo romano, señalando que desde las Guerras Címbricas era así concebido[144]. Julio Obsecuente también recoge un prodigio de las mismas

---

139 Requena 2001, 26.
140 Suet., *Vesp*. 5, 5; Tac., *Hist*. II, 78, 2; Cass. Dio., LXV, 66, 1, 3.
141 Morgan 1996, 45.
142 Tac., *Hist*. II, 78, 3.
143 Morgan 1996, 43-44.
144 Plin., *NH* XVI, 132-133.

características referido a un olmo en Nuceria, en el año 104 a.C. [145]. Ambos casos parecen simbolizar la recuperación de Roma en momentos de peligro[146]. A pesar de que Tácito nos proporciona la interpretación del prodigio de Vespasiano[147], refiriéndose a la vida del futuro emperador, M. Requena considera que simboliza el destino de Roma[148]. Así, el ciprés simbolizaría a Roma en un momento de crisis, con el gobierno de Nerón, para después, con su rebrote, expresar la recuperación de ésta con la llegada de Vespasiano al poder[149]. Ello parece confirmarse si tenemos en cuenta la propaganda desarrollada por este emperador, quien se mostraba como "salvador" o "protector" y garante del resurgimiento de la prosperidad del Imperio, como señala Suetonio[150] y, siglos más tarde, Aurelio Víctor[151].

Sin embargo, el aspecto más interesante de este prodigio es que el ciprés adquirió para la dinastía Flavia un papel similar al que había tenido el bosque de laureles para la Julio-Claudia y sus esquemas de legitimación religiosa[152]. Así, el ciprés flavio se desmoronaría definitivamente en época de Domiciano, constituyendo un *omina mortis* para el emperador y, al mismo tiempo, la expresión simbólica del fin de la dinastía[153]. La *impietas* del último de los Flavios habría dado lugar a la ruptura de la *pax deorum*[154]. En consecuencia, nos encontramos de nuevo con un ejemplo de la asociación del destino de un individuo o una familia a la vida de un árbol, pero también con el destino de la propia Roma[155]. Las similitudes entre las dos primeras dinastías del

[145] Obseq., 43.
[146] Requena 2001, 19.
[147] Tac., *Hist*. II, 78, 2-4
[148] Requena 2001, 19-20.
[149] Sin embargo, resulta curiosa la elección del ciprés, consagrado a Plutón y utilizado ante las casas en señal de luto (Plin., *NH* XVI, 139), por tanto con un acentuado simbolismo fúnebre, en lugar de aquéllos otros árboles comunes en este tipo de prodigios arbóreos, como el laurel o la palmera. Contamos con otra noticia relacionada con el ciprés que ya hemos mencionado, puesto que Plinio (*NH* XVI, 236) narra que, al final del reinado de Nerón, se derrumbó un ciprés centenario, lo cual permitiría vincular el ciprés flavio con un simbolismo que podría ir más allá de la propia dinastía y hacer referencia a Roma como Estado.
[150] Suet., *Vesp*. 8, 1.
[151] Aur. Vic., *Caes*. IX, 1.
[152] Vigourt 2011, 301-302; 347.
[153] Suet., *Dom*. 15, 2.
[154] Escámez de Vera 2017, 338-340.
[155] Requena 2001, 18.

Imperio romano evidencian una intencionalidad, por parte de Vespasiano y sus sucesores, de legitimarse mediante la justificación de una continuidad[156]. El trasvase de poder tendría lugar por la concesión de los dioses, convirtiéndose los Flavios en los herederos legítimos del Principado por intermediación divina[157]. La apropiación y resignificación de sus mecanismos dinástico-religiosos de justificación permitieron el afianzamiento de la *gens* Flavia en el poder[158].

5. *Los prodigios arbóreos de la* Historia Augusta*: la construcción de una nueva legitimación del poder imperial*

En la *Historia Augusta* los *prodigia* se relacionan, en su mayoría, con el anuncio del poder o de la muerte a los emperadores[159]. Encontramos varios prodigios arbóreos relacionados con las dinastías Antonina y Severa pero, tras el final de ésta, comprobamos que desaparecen a lo largo del siglo III d.C., con la única excepción del emperador Aureliano. El inicio de la ascensión de personajes que se suceden rápido en el poder proclamados por el ejército nos indica un escenario político distinto en el que la usurpación y la victoria militar son

[156] Gagé 1952, 291.

[157] Vigourt 2001, 103-104; 357. Existen varios episodios que ponen en relación, simbólicamente, ambas dinastías. Por ejemplo, la estatua del *divus Iulius* se giró hacia el este durante el gobierno de Galba, indicando el futuro poder de Vespasiano (Tac., *Hist*. I, 86, 1). También el incendio del templo de Júpiter, que en la propaganda flavia es interpretado como un grave castigo divino motivado por la *impietas* de Vitelio. Su restauración por Vespasiano muestra el intento de asociarse al principal dios romano, que había otorgado el poder a la dinastía Julio-Claudia (Tac., *Hist*. I, 3, 2).

[158] Escámez de Vera 2017, 200.

[159] Se ha planteado la relación de la presencia de este tipo de episodios con la necesidad que imponía el género biográfico o con su papel en el destino del emperador, con el poder imperial y su trasmisión. Asimismo, también se ha cuestionado la veracidad de algunos *omina*. Se ha indicado que pudieron ser creaciones del propio autor (Syme 1971, 40) o reelaboraciones de otros prodigios anteriores (Pekary 1970, 161). Esta última cuestión responde a una corriente extendida en el análisis de los *omina* de la *Historia Augusta*, que intenta localizar el origen de dichos episodios en alguna fuente literaria clásica (Requena 2001, 66). Sobre los *omina imperii et mortis* en la *Historia Augusta*: Kisch 1973; Mouchova 1970; Straub 1963; Smadja 2002.

suficientes para acceder al trono y justificar su poder, aunque no de forma estable.

Antonino Pío llegó al trono con el apoyo del Senado pero también debió construir un aparato propagandístico que le permitiera consolidar y legitimar su posición y asegurar la sucesión dinástica[160]. Dentro de esta propaganda destaca un particular episodio recogido en la *Vita Pii* que nos informa de la aparición de un toro de mármol colgado por los cuernos de un árbol que había crecido súbitamente en el jardín de Antonino Pío[161]. Se sitúa dentro de un pasaje donde se recogen un conjunto de prodigios que anunciaban el poder imperial a Antonino Pío, que suceden únicamente durante la madurez del futuro emperador, mientras que en otros casos los *omina imperii* aparecen incluso antes del nacimiento del propio emperador[162]. Este prodigio es uno de los más complejos de la *Historia Augusta*, puesto que no existe ningún paralelo claro en la tradición ominal romana[163]. Contamos con tres artículos que han analizado con cierta profundidad este prodigio. T. Pekary[164] le dedicó un breve apartado en un estudio sobre las estatuas en la *Historia Augusta*, donde defiende que el *omen* es una creación del autor que, debido a su erudición, contaminó sus citas con referencias topográficas. Pekary argumenta que el autor de la *Vita Pii* no encontraría información de ningún presagio interesante en los datos de los que disponía y mezcló las noticias sobre desastres acaecidos en Cízico durante su gobierno con pasajes de prodigios sucedidos en ciudades de Asia Menor[165], vinculándolo con el proconsulado que desempeñó Antonino Pío allí. En consecuencia, según Pekary, el autor de la *Vita Pii* invirtió los elementos del prodigio que recoge Plinio sobre plantas que nacen en estatuas para conformarlo[166]. Sin embargo, ello no aclara la cuestión del toro, puesto la elección de este animal debe tener un significado.

---

[160] En el ámbito numismático, la propaganda de Antonino Pío se centra en recordar el pasado legendario de Roma, ilustrando bien los dioses romanos y sus tradiciones (Garzón 1989, 134).

[161] *SHA, Ant. Pius*, III, 5.

[162] Un ejemplo lo constituye el caso de Augusto: Suet., *Aug*. 94, 1.

[163] Requena 2001, 64.

[164] Pekary 1970, 161-163.

[165] Se trata de relatos que remiten a los prodigios emplazados en Trales y Cízico que recogen Julio Obsecuente (65a) y Plinio el Viejo (*NH* XVII, 244).

[166] Pekary 1970, 163.

Por su parte, Balland propuso una nueva interpretación, sin abandonar los planteamientos de Pekary sobre su artificiosidad[167]. Este autor considera que el origen del prodigio remite a un ritual de la ciudad de *Ilion*, en relación con una serie de acuñaciones que muestran un singular rito de sacrificio en el que la víctima, una vaca, es suspendida de un árbol o pilar e inmolada frente a la estatua de Atenea *Ilias*[168]. Debido a la importancia de Troya en la leyenda de los orígenes de Roma, el autor supone su conocimiento por un erudito romano como el que elaboraría la *Vita Pii*, además de inspirarse en los textos de Plinio el Viejo y Julio Obsecuente ya mencionados. Asimismo, se introducirían transformaciones en el ritual para adaptarlo a la tradición ominal romana: la vaca se transforma en un toro y el árbol, sin mayor importancia en el ritual de Ilion, adquiere un papel esencial en relación con la tradición de *omina ex arbore*. Además, este prodigio ya no se sitúa en Asia, como sí lo hacen los que le acompañan en el tercer pasaje de la *Vita Pii*, sino en el jardín de Antonino Pío en Italia[169], pues así lo requiere la estructura de los prodigios arbóreos, que suelen tener lugar en un terreno ligado al emperador o su *gens*[170].

Frente a ambos autores, M. Requena considera que este prodigio no es una creación artificial del autor de la *Vita Pii* sino el reflejo popular de un rito de investidura imperial vinculado a una de las festividades más arcaicas de Roma: las *Feriae Latinae*[171]. La relación con esta celebración también explicaría que el prodigio se sitúe en el jardín del emperador, puesto que se trata de una celebración vinculada con la tradición romana[172]. En consecuencia, sería reflejo de ritos de in-

[167] Balland 1974, 39-56.

[168] Balland 1974, 44.

[169] Balland (1974, p. 55) lo sitúa en la villa de Lorio, donde el emperador se crió y murió (*SHA.*, *Ant. Pius*. I, 8; XIV, 4-6; Aur. Vict., *Caes*. XV, 7) y no en Launvio, donde nació (*SHA.*, *Ant. Pius*. I, 8; Aur. Vict., *Caes*. XV, 2), sin ofrecer explicación alguna.

[170] Balland 1974, 55.

[171] Requena 2001, 63-82. Las *Feriae Latinae* se celebraban en el *Mons Albanus* y el rito principal era el sacrificio de un toro blanco en honor de *Iuppiter Latiaris* en el Lacio y en Roma (Cass. Dio., LIX, 28; Suet., *Cal.* 22, 2) que podría remitir según a la mítica muerte del rey Latino, divinizado con dicho nombre, y otorgaba cohesion a las ciudades de la Liga Latina.

[172] En época de Antonino Pío se celebró el noveno centésimo aniversario de la fundación de Roma que se manifestó, externamente, por el intento de recuperar

vestidura de carácter histórico que parten de estructuras ideológicas y creencias arraigadas en la sociedad y proyectan la imagen del emperador como renovador y protector de las tradiciones religiosas romanas[173].

Por nuestra parte, valorando estas aportaciones, consideramos que podemos ir más allá si insertamos el análisis de este *prodigium* dentro de los esquemas propagandísticos que hemos visto hasta ahora en relación con el elemento arbóreo. En este caso encontramos un rasgo común en los prodigios arbóreos como es el crecimiento súbito de un árbol[174], aunque no se precisa la especie. Además, debemos considerar la cuestión de la herencia dinástica y de la sucesión imperial reflejada en estos relatos de forma indirecta. El acceso al poder por la vía hereditaria no necesitaba la intervención de estos signos y así parece reflejarlo la frecuencia de los prodigios arbóreos que hemos visto, presentes en momentos de cambio dinástico mayoritariamente[175]. Además, existen ciertas similitudes con los relatos ominales de Vespasiano, e incluso Augusto, y la complejidad de las estructuras y creencias que los componen, lo cual podría suponer la intención de Antonino Pío de mostrarse como un sucesor digno del primer *princeps*[176]. Por ello, se pueden poner en duda las teorías que defienden la artificialidad y el origen erudito de los prodigios de la *Historia Augusta*[177], puesto que el prodigio encaja en el contexto histórico del emperador al que presagia el poder y su programa ideológico y propagandístico. Aunque valoramos la aportación de M. Requena[178] sobre la formación de los *prodigia*, no creemos que debamos descartar la influencia de los relatos ominales previos, puesto que la utilización de elementos similares es evidente.

A pesar de que durante el gobierno de los Antoninos la sucesión legítima se vio respaldada por el criterio dinástico, en el año 192 d.C.

---

y defender la tradición y la religiosidad romanas (Beaujeu, 1955, p. 279), visible en las acuñaciones con mitos y ritos vinculados a los orígenes de Roma.

[173] Requena 2001, 102.

[174] Plin., *NH* XVI, 244.

[175] La actitud del autor de la *Historia Augusta* es contradictoria en este aspecto, puesto que encontramos una posición que combina la legitimidad de la herencia con una crítica de los herederos, quienes deben ser elegidos según los criterios senatoriales (Smadja 2002, 200).

[176] Smadja 2002, 207.

[177] Requena 2001, 102.

[178] Requena 2001; 2003.

ésta quedó rota con la muerte de Cómodo. A partir de ese momento, conocer la voluntad divina fue fundamental para asumir el poder[179], especialmente mediante la interpretación de prodigios[180]. Tras el corto gobierno de Pertinax, se abrió un periodo de guerra por el trono que terminó con la victoria de Septimio Severo, logrando afianzar la cuarta y última dinastía del Imperio, puesto que supo presentar su destino ante el pueblo y sus legiones como producto de la voluntad de los dioses mediante las predicciones favorables de adivinos y astrólogos[181], especialmente de los *haruspices*, a quienes otorgó gran protagonismo porque ayudaron en su legitimación y consolidación en el poder[182]. Su éxito en la guerra se complementó con una intensa propaganda de legitimación a través de acuñaciones monetarias, proclamaciones imperiales, una amplia labor arquitectónica[183] y a la circulación de prodigios[184], teniendo en cuenta que su carácter supersticioso aumentaba la creencia en ellos[185]. La mayoría de signos divinos de Septimio Severo fueron narrados por él mismo en su biografía[186], cuya resonan-

[179] Esteller 2017, 67.

[180] Montero 1991, 14.

[181] Martin 1982, 379. La astrología comenzó a ser un elemento esencial a partir del gobierno de Septimio Severo para designar a los nuevos emperadores, especialmente tras el fin de la dinastía Severa. De hecho, Septimio usó el horóscopo favorable de Julia Domna en su propaganda. Éste decía que ella sería emperatriz, lo cual fue determinante para elegirla como esposa en el 187 (*SHA. Sev*. 3. 9). El matrimonio fue fundamental para la concreción legitimadora de la dinastía y de la ideología imperial.

[182] Septimio Severo creó los *haruspex legionis*. Así, la colaboración entre ambos fue fructífera para las dos partes, puesto que los *haruspices* lograron resurgir en la vida pública con los Severos (Montero 1991, 32-33). Sobre los *haruspex legionis* y su huella epigráfica: Perea 1991.

[183] Sobre esta cuestión, destaca el artículo de P. Aguado García (2005). La amplia labor arquitectónica iniciada por Septimio Severo formaba parte de un programa de propaganda imperial que buscaba conmemorar sus victorias militares, reafirmar la unidad de su familia u reivindicar la importancia de los dioses tradicionales a la vez que se implantaban nuevas divinidades de origen oriental. Septimio Severo se esforzó por legitimar la dinastía que inició tanto en Roma como en las provincias a través de nuevas construcciones. En los monumentos comprobamos también que emparenta la nueva dinastía con la anterior a través de las titulaturas imperiales (Aguado 2005, 387).

[184] Septimio Severo difundió las profecías y presagios que avalaron su posición en el Imperio como propaganda durante la guerra civil (Rubin 1980, 23-30).

[185] Montero 1991, 16-17.

[186] Birley 2012; Martin 1982, 379-380.

cia supuso que Dión Casio dedicara un libro a sus *omina imperii*[187]. Además, se autoproclamó vencedor del asesinato de Pertinax, algo que ya hemos visto en el caso de Vespasiano y la restauración de la memoria de Galba, fue aclamado por el ejército y el Senado romano y asoció su figura a la dinastía anterior[188].

El presagio de carácter arbóreo que aquí nos ocupa sucedió tras visitar el muro que había construido junto a una empalizada en Bretaña, cuando un soldado etíope se le acercó y se presentó ante él con una corona de ciprés. Septimio Severo ordenó que le apartaran de su presencia, pues se conmovió por el presagio que significaba el color del hombre y la corona que llevaba. El etíope le dijo: "Tú lo has sido todo, tú has vencido totalmente, sé pues ya un dios victorioso"[189]. El autor indica que se trata de un *omina mortis*, evidente por el color negro del etíope y la presencia del ciprés que, como ya hemos visto, es un árbol vinculado con el ámbito fúnebre en la religión romana. El carácter supersticioso de Septimio Severo es evidente en este relato, pues indica que el emperador estaba pensando en qué presagio le sobrevendría cuando ocurrió este episodio[190].

Aunque asociamos el color negro con el ámbito fúnebre, cabe señalar que ha sido el blanco el color vinculado tradicionalmente con el mundo de los muertos en Roma[191], sobre todo por un pasaje de Plutarco donde señala que las mujeres llevaban vestidos blancos en los duelos[192]. Frente a ello, M. Requena afirma que el negro es el color del luto en Roma, mientras que "la presencia de personas con vestidos blancos en los funerales debe ser interpretada como una exhibición del estatus jurídico de los asistentes al acto y no como una manifestación del luto"[193]. Es difícil resolver la cuestión debido a las dudas que abren las fuentes literarias, pero el hecho de que sea el negro el color de luto en Roma nos permitiría comprender que la presencia de una persona vestida de negro o cuya piel sea negra sea un símbolo de

---

[187] Cass. Dio., LXXII, 23, 1-2.

[188] Hidalgo de la Vega 2012, 139; Montero 1991, 14.

[189] *SHA, Sev*. XXII, 6.

[190] *SHA., Sev*. XXII, 4: *uolens animo quid ominis sibi ocurreret*. Septimio Severo incluso prohibió las consultas a adivinos, entre ellos a los arúspices privados, en los últimos años de su gobierno si se trataba de adivinar el futuro del emperador (Montero 1991, 21).

[191] Marcos 2000, 145-146.

[192] *Q. R*. XXVI.

[193] Requena 2012, 209.

muerte presente en numerosos *omina mortis*[194]. Además, la figura del etíope fue identificada con los habitantes del Hades desde época romana e incluso perduró en época medieval[195].

El otro elemento de este presagio, el ciprés, ya ha sido mencionado en el caso de los Flavios. Según Plinio, el ciprés estaba consagrado a Plutón y, en consecuencia, colocado en las casas en señal de luto[196]. Además, según la mitología, el ciprés aparece en el episodio en que Cipariso mató sin querer a un ciervo que le era muy querido, y fue tan grande su pena que pidió a los dioses guardar su luto para siempre. Así, los dioses lo transformaron en ciprés y Apolo decidió que éste fuera el árbol de los lutos y los cementerios[197]. Si al principio de este trabajo apuntábamos que los *arbores infelices* eran aquellos infértiles, es interesante destacar que Plinio indica que el ciprés crece con dificultad, su fruto es inútil, sus bayas ásperas, su hoja amarga y "ni siquiera su sombra es agradable"[198], lo cual encajaría con su carácter fúnebre.

Los siguientes prodigios arbóreos corresponden a Alejandro Severo. Se trata de uno de los emperadores con mayor número de presagios de poder, solo superado por Augusto[199], puesto que desde su nacimiento se benefició de predicciones favorables por parte de los *haruspices*[200], quienes gozaban de gran poder con la dinastía de los Severos[201]. La colaboración entre ambos es evidente si tenemos en cuenta que el propio emperador se inició en la *haruspicina*[202]. Como ocurría con otros prodigios arbóreos que hemos visto en la *Historia*

---

[194] En la *Historia Augusta* encontramos otros ejemplos, como aquél en que una mujer se presentó con una "lúgubre vestimenta y con los cabellos sueltos" ante Maximino, exclamando "Maximinos, Maximinos, Maximinos" y muriendo después (*SHA.*, *Max*. XXXI, 2). Incluso encontramos episodios anteriores donde también interviene un etíope, como muestra el presagio de muerte, recogido por Apiano (*B. C.* IV, 134), Floro (II, 17) y Plutarco (*Brut*. 48), para Bruto y Casio, los asesinos de César, ante un etíope.

[195] Requena 2014, 63.

[196] Plin., *NH* XVI, 139.

[197] Ov., *Met*. X, 106-142.

[198] Plin., *NH* XVI, 139.

[199] Requena 2001, 105.

[200] Smadja 2002, 106.

[201] Montero 1991, 33.

[202] *SHA.*, *Alex. Sev*. XXVII, 6.

Augusta, también en este caso se ha discutido su autenticidad[203]. El primero de ellos se sitúa al final de un pasaje dedicado a los presagios de poder de Alejandro Severo: "Un laurel nacido en su casa al lado de un melocotonero superó la altura de éste antes de que transcurriera un año, detalle por el que los adivinos vaticinaron que él llegaría a derrotar a los persas"[204]. La aparición extraordinaria de un árbol constituye un prodigio, así como su crecimiento más rápido y vigoroso de lo habitual[205]. La intervención en este tipo de prodigio del laurel tiene un significado claro que encaja con el nacimiento de un emperador. La clave de la interpretación es la oposición del laurel, símbolo del emperador, al melocotonero, un árbol típico de Persia[206], presagiando su acceso al poder imperial pero también la victoria del último de los Severos en Oriente[207]. Como ya hemos indicado, el laurel es el vegetal con el que se corona a los generales en la ceremonia del triunfo[208] y se convirtió en uno de los símbolos más claros del poder imperial, utilizado por todos los emperadores, especialmente por la dinastía Julio-Claudia, cuyo inicio y fin estuvo marcado por él. La existencia de otro prodigio relacionado con el laurel al final de la vida de Alejandro Severo ha conducido a compararlo y relacionarlo con dicha dinastía[209], dentro de una tendencia de exaltación de la religión tradicional[210]. Este episodio se produjo cuando un laurel antiguo de grandes dimensiones que había en el palacio de la ciudad donde marchaba

[203] De hecho, la *Vita Alexandri* ha sido calificada como una de las más falsificadas de la *Historia Augusta* (Martin 1982, 414) y como un calco de la vida de Alejandro Magno que no responde a la realidad del emperador (Blázquez 1990, 35). Straub (1963, 125) consideró que los *omina* eran falsos y respondían a una intencionalidad apologética anticristiana, mientras que Bertrand-Dagenbach (1990, 76-81) los consideró originales. Requena (2001, 105-144), teniendo en cuenta la tradición ominal romana y su contexto histórico, los concibe como el reflejo popular de estructuras ideológicas relativas al concepto de poder y a su propio programa ideológico coherentes con su contexto histórico y propagandístico.

[204] *SHA., Alex. Sev.* XIII, 7.

[205] Plin., *NH* XVII, 241.

[206] Por ello, es denominado en las fuentes como *persici arborem*.

[207] Requena 2001, 16; Thulin 1968, 96.

[208] Guillaume-Coirier 1991, 359-360.

[209] De hecho, otros prodigios parecen ser similares, como los que vinculan el nacimiento de Augusto y Alejandro Severo con Apolo a través de la intervención de una serpiente (Suet., *Aug.* 94, 4-5; *Hist. Aug. Alex. Sev.*14, 2), pero también con Alejandro Magno, hijo de Amón por intermediación de una serpiente.

[210] Bertrand-Dagenbach 1990, 87.

para la guerra se precipitó súbitamente. Aunque no se trata del mismo laurel que presagió su poder y victoria sobre los persas, esta especie sirve para anunciar simbólicamente su muerte y la retirada del apoyo divino.

Seguidamente en la *Vita Alexandri* se alude también a tres higueras que producían unos higos llamados "alejandrinos", que cayeron repentinamente delante de su tienda, estando los pabellones imperiales atados a éstas[211]. Se trata de un prodigio nefasto no sólo por el hecho de que un árbol caiga repentinamente sin una causa natural, sino también por la clase de higuera implicada. Se trata de una especie que producía higos "alejandrinos", caracterizados por su color negro. La higuera es un árbol entroncado con la tradición romana[212], como ya hemos señalado, pero algunas variantes eran conocidas por su carácter nefasto. En este caso, el color negro de los higos nos remite a la vinculación de este color con la muerte, como ya hemos visto en el caso del etíope y Septimio Severo. La presencia de una persona enlutada o de una persona cuya piel sea negra se interpreta como un presagio de muerte[213]. Esta interpretación se confirma al tener en cuenta que, según Macrobio, este tipo de higuera era un *arbor infelix* bajo la protección de los dioses infernales que proporcionaba augurios negativos[214], al contrario que la higuera de higos blancos, que clasifica como *arbor felix*[215]. De todos estos episodios se puede dilucidar un discurso de poder que, según Kisch estaría apoyado por una "apologétique païenne discrète"[216], aunque Requena se muestra contrario a esta interpretación[217].

Durante la crisis del siglo III d.C. se rompió la relación armónica entre el emperador y el Senado, surgiendo conflictos políticos continuos. La actitud autoritaria de los emperadores fue pareja a la pérdida de poder e influencia de los senadores, que fueron privados de participar en la toma de decisiones importantes[218]. Así, los *haruspices* favorecieron al Senado, especialmente cuando determinados em-

[211] *SHA.*, *Alex. Sev.* LX, 4-6.
[212] Plin., *NH* XV, 77-78.
[213] Requena 2012, 216.
[214] André 1964, 35-36.
[215] Macrob., *Sat.* III, 20, 2-3.
[216] Kisch 1973, 362.
[217] Requena 2001, 145.
[218] Chastagnol 1970, 305-314; Montero 1991, 37.

peradores fueron contrarios a la influencia de éste[219]. En este periodo comprobamos la desaparición de los prodigios arbóreos. La razón debemos buscarla en el cambio en la fundamentación del poder imperial, ahora alcanzado por usurpación y justificado por la fuerza militar. Por ello, no encontramos otro prodigio arbóreo en la *Historia Augusta* hasta el gobierno de Aureliano: "después de nacer Aureliano brotaron en el patio de la casa de esta misma mujer rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro"[220].

La floración repentina de un árbol o una planta constituye un signo de buen augurio, al igual que su nacimiento espontáneo en lugares insólitos[221]. En este caso se trata de la floración repentina de unas rosas con dos características particulares: su color púrpura y sus pétalos de oro. El hecho de una floración maravillosa es un episodio que podemos encontrar en otros relatos con una estructura similar[222], reforzando su carácter positivo e insertándolo en los temas habituales de la tradición ominal grecolatina. Se podría pensar en una asimilación entre Aureliano y Apolo, puesto que este dios simboliza una serie de valores fácilmente utilizables en la propaganda imperial y, además, es un dios solar, como Mitra. Sin embargo, Requena considera que debemos descartar esta opción porque no existe una especial relación entre ambos en ningún contexto histórico, mítico o propagandístico, mientras que la leyenda etiológica del mitraísmo sí reproduce una floración maravillosa dentro de uno de sus ritos más importantes, el sacrificio del toro por Mitra[223]. Esta divinidad, sincre-

[219] Montero 1991, 38.

[220] *SHA.*, *Aurelian.* V, 1.

[221] Plin., *NH* XVI, 244.

[222] Durante la Guerra Cimbria, un olmo que había caído sin causa aparente en el bosque sagrado de Juno en Nuceria, se alzó por sí mismo e incluso floreció. Según Plinio, a partir de entonces, la grandeza del pueblo romano resurgió de nuevo, tras varios años de derrotas frente a los cimbrios (Plin., *NH* XVI, 132). También Amiano Marcelino nos informa de un episodio similar, pues indica que la floración maravillosa de las escobas destinadas a barrer la curia senatorial presagió la elevación de individuos de condición humilde a las más altas funciones oficiales (Amm., XXVIII, 1, 42). También la madre de Virgilio, en la víspera del parto, soñó que paría un ramo de laurel que, al entrar en contacto con la tierra, echaba raíces y rápidamente crecía hasta tomar el aspecto de un árbol repleto de frutos y flores (Don., Verg ecl. praef. V).

[223] Requena 2003, 39-40.

tizada con el Sol, sí desempeña una función destacada en la política religiosa y en los relatos ominales de Aureliano[224].

En cuanto a la rosa, presenta una variada simbología[225]. Sus pétalos dorados pueden interpretarse como símbolo solar[226]. Por ello, tanto la rosa como el oro de sus pétalos se han vinculado con símbolos del Sol y Mitra[227]. De este modo, estaríamos ante un presagio de poder que equipara la floración mágica en el nacimiento de Aureliano, símbolo de victoria, alegría y felicidad, con la floración mítica que sucedió cuando Mitra sacrificó al toro. Por tanto, Aureliano sería el encargado de iniciar una nueva época[228].

Por nuestra parte, creemos que el elemento más significativo para explicar el significado de este prodigio es el color púrpura de las rosas. De hecho, en el pasaje anterior, se hace referencia a otro prodigio en el que el púrpura presagia el Imperio a Aureliano[229]. En la Antigüedad, el color púrpura estaba vinculado al *princeps*[230]. Si el nacimiento de un emperador coincidía con la aparición de algún animal, planta u objeto de dicho color, se interpretaba como un presagio de un reinado dichoso[231]. Basta leer la *Historia Augusta* para comprobar el gran número de ejemplos en los que los *prodigia* se relacionan con este color como símbolo de poder[232]. En todos ellos el nacimiento de un monarca coincide con la aparición o transformación de animales u objetos de su color natural a púrpura, que queda así asociado simbólicamente al poder. El elevado número de prodigios que siguen este esquema simbólico indica que se trata de una estructura que se corresponde con la concepción popular del poder. Su origen no sería tar-

[224] Requena 2003, 41.

[225] Joret 1982.

[226] Deonna 1921-1922.

[227] Requena 2003, 41; Smadja 2002, 216. Se trata de una temática solar del poder presente también en Alejandro Severo (*SHA.*, *Alex. Sev.* VIII, 5).

[228] Requena 2003, 42.

[229] *SHA.*, *Aurelian*. IV, 7.

[230] Reinhold 1970.

[231] Briquel 1999, 187; Requena 2001, 124-126.

[232] Al nacer Antonino Geta, una gallina puso un huevo de color púrpura (*SHA.*, *Geta*, III, 2); con Clodio Albino, nació también un toro blanco con los cuernos de color púrpura (*SHA.*, *Alb.* V, 3); en el caso de Antonino Diadumeno, su nacimiento coincidió con el de doce ovejas de este color (*SHA.*, *Diad.* IV, 5); la madre de Alejandro Severo recibió un huevo de paloma de color púrpura puesto el día de su nacimiento (*SHA.*, *Alex.* XIII, 1-2); y el nacimiento del emperador Tácito coincidió con la transformación a color púrpura de varios elementos (*SHA.*, *Tac.* XVII, 1-3).

dío, como bien ha señalado Requena, puesto que podemos rastrear ejemplos similares anteriores[233]. Por ejemplo, Macrobio señala cómo, según los libros etruscos, si la lana de un morueco toma un color inusitado significa, para el emperador, un presagio de felicidad. Más significativo es que haga referencia a la traducción del *Tratado de los prodigios* toscano de *Tarquitius*, donde se indica que, si una oveja o un morueco aparecen manchados de púrpura u oro, presagian al jefe del ejército y del pueblo prosperidad y una descendencia dichosa[234].

6. Conclusiones

El estudio en conjunto de los prodigios arbóreos imperiales hasta Aureliano demuestra que se trata de un tipo de prodigio de carácter particular que entronca con la más antigua tradición religiosa romana, como es la consagración de un árbol concreto a cierta divinidad, pero que perdura a lo largo del Imperio. La inserción de estos relatos en su contexto histórico nos ha permitido considerarlos como producto del programa propagandístico de cada emperador, entendiendo que ejercen también un papel en las obras literarias en que aparecen. La construcción de los prodigios se vincula también con la recepción de la propaganda imperial en la *plebs*, vinculando esta proyección con elementos de la religión tradicional y amoldándolos a sus estructuras ideológicas.

Se trata de un tipo de prodigio predominante en la dinastía Julio-Claudia, especialmente porque la construcción de la legitimación del sistema del Principado fue llevada a cabo bajo el gobierno de Augusto. Parece evidente que los esquemas propagandísticos perduran no solo en sus sucesores directos, sino también en las dinastías posteriores. La mayor parte de los casos se vinculan con un cierto grupo de especies arbóreas, entre las que destacan la palmera y el laurel, relacionados con la victoria militar, con una fuerte significación dentro de los objetivos propagandísticos y de legitimación de los emperadores. Estos elementos vegetales sirven como medio de expresión simbólico del destino de las dinastías imperiales. La utilización de metáforas compartidas en ambos sentidos por parte de historiadores y naturalistas latinos muestra su importancia.

---

[233] Requena 2003, 43.
[234] Macrob. *Sat*. III, 7.

Por otro lado, este tipo de prodigios son casi siempre expiados e interpretados por los arúspices, expertos en este tipo de *ostenta*, a pesar de que en muchas ocasiones las fuentes no los mencionen. Su colaboración con el poder imperial queda también patente. Ambos se beneficiaban de una relación que legitimaba al emperador mediante la interpretación favorable de los *signa* divinos, y colocaba a los sacerdotes etruscos en una posición de poder e influencia notable. El cambio del carácter del prodigio en época imperial explica no sólo dicha colaboración, sino también que este tipo de episodios se asocian de forma exclusiva a la figura del emperador, quien se convierte en objeto de las señales de los dioses y en el único capaz de restablecer la *pax deorum*.

Este tipo de prodigio está presente durante casi toda la historia imperial de Roma pero su carácter no debe ser entendido del mismo modo, puesto que los relatos ominales eran difundidos entre la *plebs* con el objetivo de legitimar al gobernante, especialmente tras un periodo de guerra y el cambio de dinastía, pero son utilizados de distinta manera. Asimismo, la ausencia de prodigios arbóreos en las fuentes nos proporciona también claves interpretativas para entender el funcionamiento de la propaganda y la construcción del poder de los emperadores. Como indica Balandier, un poder establecido por la violencia solo lograría tener una existencia amenazada; una autoridad basada en la razón no merecería la suficiente credibilidad para mantenerse. Por ello, es necesario producir símbolos que legitimen el poder de los gobernantes[235]. Con la crisis del siglo III, los emperadores se suceden de forma rápida, son esencialmente militares y en ello se basa su legitimidad. Su permanencia en el trono depende de dicha fuerza militar y no necesitan construir relatos prodigiosos que muestren la aprobación divina.

La falta de estudios referidos a los siglos II-IV d.C., con escasas excepciones, frente a la abundancia de los estudios para época republicana y el siglo I d.C., ha hecho que parezca que los prodigios desaparecen conforme avanza el Imperio. Sin embargo, con este trabajo pretendemos haber mostrado la perduración de este tipo concreto de *prodigium*, aunque con un significado distinto que evoluciona al mismo tiempo que cambian las necesidades políticas, y su influencia en la legitimación del poder imperial, así como haber comenzado a llenar

[235] Balandier 1994, 18-19.

un vacío historiográfico sobre los prodigios imperiales más allá del siglo I d.C.

Bibliografía

Abascal 2014 = Abascal Palazón, J. M., *El decreto de Mytilene y Tarraco. Una nota*, *SHHA*, 32, 77-89.

Aguado 2015 = Aguado García, P., *Arquitectura religiosa y propaganda imperial en Roma bajo Septimio Severo y Caracalla*, *Habis*, 36, 371-388.

Alföldy 1989 = Alföldy, G., *Die Krise des Imperium Romanum und die Religion Roms*, en E. Eck (ed.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit, Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*, Köln-Wien, Böhlau, 53-102.

André 1964 = André, J., *Arbor felix, arbor infelix*, en M. Renard y R. Schilly (eds.), *Hommages J. Bayet*, Collection Latomus 70, 35-46.

Annus 2010 = Annus, A. (ed.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*, Chicago, University of Chicago.

Balandier 1994 = Balandier, G., *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Balland 1974 = Balland, A., *Un taureau dans un arbre*, en *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à* Pierre Boyancé, Roma, Escuela francesa de Roma, 39-59.

Bertrand-Dagenbach 1990 = Bertrand-Dagenbach, C., *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Collection Latomus 208, Bruxelles.

Bertrand-Écanvil 1994 = Bertrand-Écanvil, E., *Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste*, *MEFRA*, 106, 487-531.

Bianco 1968 = Bianco, E., *Indirizzi programmatici e propagandistici nella monetazione di Vespasiano*, *Rivista Italiana di Numismatica e scienze affini*, 70, 145-230.

Birley 1991 = Birley, A. R., *Religion in the Historia Augusta*, *BHAC 1990*, Bonn, Habelt, 29-51.

Birley 2012 = Birley, A. R., *Septimio Severo: el emperador africano*, Madrid.

Blázquez 1990 = Blázquez Martínez, J. M., *Alejandro Magno, modelo de Alejandro Severo*, en J. M. Croisille, (ed.), *Neronia IV*.

Alejandro Magno, modelo de los emperadores. Actes du IVe Colloque international de la SIEN, Collection Latomus 209, Bruxelles, 25-36.

Bloch 1963 = Bloch, R., *Les prodigues dans l'Antiquité classique*, París, Presses Universitaires de France (reed. Buenos Aires, 1968).

Bloch 1984 = Bloch, R., *La divination dans l'Antiquité*, París, Presses Universitaires de France (reed. Fondo de Cultura Económica, México, 1985).

Bouche-Leclercq 1879-1882 = Bouche-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, Leroux (reed. en 2003).

Boulianne 2001 = Boulianne, M., *Légendes et prodiges à Rome: le corpus annalistique*, Université Laval, Laval.

Boyer 1994 = Boyer, P., *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press.

Briquel 1980 = Briquel, D., *Trois études sur Romulus*, en R. Bloch (ed.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Hautes études du monde gréco-romain, 10, París, Librairie Droz, 267-346.

Briquel 1999 = Briquel, D., *Les présages de royauté de la divination étrusque*, en E. Geny y E. Smadja (eds.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, Franche-Comté, 1999, 185-204.

Carabia 1977 = Carabia, J., *Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone*, *Trames*, 2, 9-31.

Chalupa 2012 = Chalupa, A., *The religio-political change in the reign of Augustus: the disappearance of public prodigies*, *Graeco-Latina Brunensia*, 17/2, 57-67.

Charlesworth 1943 = Charlesworth, M. P., *Pietas and the Victoria: the emperor and the citizen*, *JRS*, 33, 1-10.

Chastagnol 1970 = Chastagnol, A., *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Antiquitas, Reihe 4, Rudolf Habelt Verlag, Bonn.

Chastagnol 1972 = Chastagnol, A., *L'Histoire Auguste et les "Douze Césars" de Suétone*, *BHAC 1970*, Bonn, 190-123.

Claesen 1938 = Claesen, M., *Le palmier, symbole d'Apollon*, *BIBR*, 19, 83-102.

Cotta Ramosino 1999 = Cotta Ramosino, L., *L'opposizione a Nerone e le partes di Galba*, en M. Sordi (ed.), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Milán, Vita e pensiero, 217-236.

Cramer 1954 = Cramer, F. H., *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphie, The American Philosophical Society.

Deonna 1951 = Deonna, W., *L'ex-voto de Cypsélos à Delphes: le symbolisme du palmier et des grenouilles*, *RHR*, 139/2, 162-207.

DeRose 1991 = DeRose Evans, J., *The Sacred Figs of Rome*, *Latomus*, 50, 798-808.

Detienne 1970 = Detienne, M., *L'olivier: un mythe politico-religieux*, *RHR*, 178/1, 5-23.

Devillers 2006 = Devillers, O., *Les listes de prodiges chez les historiens latins*, en E. Amato (ed.), *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, Collection Latomus 296, Bruxelles, 5-30.

Domínguez 2017 = Domínguez Monedero, A. J., *Adivinación en los confines del mundo griego: el oráculo de Dodona*, en E. Ferrer y A. Pereira (coords.), *Profecía y adivinación en las religiones de la Antigüedad*, Sevilla, Spal Monografías, XXIV, 67-106.

Engels 2007 = Engels, D., *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Escámez de Vera 2017 = Escámez de Vera, D. M., *Propaganda y justificación religiosa en época imperial: el caso del Capitolio y el templo de Júpiter Óptimo Máximo en Roma*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Esteller 2017 = Esteller, L., *Los omina imperii y Lucio Septimio Severo. Presagios de poder y legitimación de la dinastía severa*, en A. Moreno y A. M. Moreno Leoni (eds.), *Discurso y poder en Grecia y Roma: lecturas desde la historia y la literatura*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 65-76.

Fears 1977 = Fears, J. R., *Princeps a Diis Electus: The divine election of the emperor as a political concept in Rome*, Roma, American Academy in Rome.

Flory 1989 = Flory, M. B., *Octavian and the Omen of the Gallina Alba*, *The Classical Journal*, 84/4, 343-356.

Gagé 1930 = Gagé, J., *Victoria Augusti et les auspices de Tibere (Tac., Ann. II, 41)*, *RA*, 96-97, 1-35.

Gagé 1933 = Gagé, J., *La théologie de la victoria impériale*, *RH*, 171, 1-43.

Gagé 1952 = Gagé, J., *Vespasien et la mémoire de Galba*, *REA*, 54/3-4, 290-315.

Garzón 1989 = Garzón Blanco, J. A., *Antonino Pío: aspectos numismáticos del carácter y de la política del emperador*, *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. 3, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 131-138.

Gowers 2011 = Gowers, E., *Trees and Family Trees in the Aeneid*, *ClAnt*, 30/11, 2011, 87-118.

Grimal 1969 = Grimal, P. (1969), *Les jardins romains*, París, Presses Universitaires de France.

Grimal 1989 = Grimal, P., *Tacite et les presages*, *REL*, 67, 170-178.

Guillaume-Coirier 1992 = Guillaume-Coirier, G., *Arbres et herbe. Croyances et usages rattachés aux origines de Rome*, *MEFRA*, 104/1, 339-371.

Guillaume-Coirier 1993 = Guillaume-Coirier, G., *Les couronnes militaires végétales à Rome. Vestiges indo-européens et croyances archaïques*, *RHR*, 210/4, 387-411.

Hidalgo de la Vega 2012 = Hidalgo de la Vega, M. J., *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

Hoff 1992 = Hoff, M. C., *Augustus, Apollo and Athens*, *RSAA*, 49, 223-232.

Jacobo 2003 = Jacobo Pérez, A., *Auctoritas et Maiestas. Historia, programa dinástico e iconografía en la moneda de Vespasiano*, Alicante, Ediciones de la Universidad de Alicante.

Jacobo 2005 = Jacobo Pérez, A., *La teología de la victoria como medio de legitimación en la moneda flavia*, en C. Alfaro *et alii.* (coords.), *XIII Congreso Internacional de Numismática*, vol. 1, Madrid, 697-704.

Joret 1892 = Joret, Ch., *La Rose dans l'antiquité et au Moyen age. Histoire, légendes et symbolisme*, París, E. Bouillon.

Kisch 1973 = Kisch, Y., *Sur quelques omina imperii dans l'Histoire Auguste*, *REL*, 51, 190-207.

Klynne 2005 = Klynne, A., *The laurel grove of the Caesars: looking in and looking out*, en B. Santillo Frizell y A. Klynne (eds.), *Roman villas around the Urbs. Interaction with landscape and environment. Proceedings of the conference at the Swedish In-*

stitute in Rome, September 17-18, 2004, Roma, Swedish Institute in Rome, 1-8.

Krauss 1930 = Krauss, F. B., *An interpretation of the Omens, Portents and Prodigies recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Filadelfia, University of Pennsylvania.

Le Roy 1973 = Le Roy, C., *La naissance d'Apollon et les palmiers déliens, Bulletin de correspondance hellénique. Supplément* 1, 263-286.

Liebeschuetz 1979 = Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and change in Roman religion*, Oxford, Clarendon Press.

Lorsch 1993 = Lorsch Wildfang, R. S., *Omina imperii. The omens of power received by the Roman emperors from Augustus to Domitian. Their religious interpretation and political influence*, Chapel Hill, University of North Carolina.

Lorsch 2000 = Lorsch Wildfang, R. S., *The Propaganda of Omens: Six dreams involving Augustus*, en R. Lorsch Wildfang y J. Isager, *Divination and Portents in the Roman World*, Portland, Odense University Press, 43-55.

Luterbacher 1904 = Luterbacher, F., *Der Prodigienglaube und Prodigienstil der Römer: eine historisch-philologische Abhandlung*, Kessinger Publishing, Darmstadt.

Marcos 2000 = Marcos Casquero, M. A., *Supersticiones, creencias y sortilegios en el mundo antiguo*, Madrid, Signifer Libros.

Martin 1982 = Martin, J. P., *Providentia deorum: aspects religieux du pouvoir romain*, Roma, École Française de Rome.

MacBain 1982 = MacBain, B., *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Collection Latomus 177, Bruxelles.

McCartney 1929 = McCartney, E. S., *Why Did Tiberius Wear Laurel in the Form of a Crown during Thunderstorms?*, *CPh*, 24/2, 201-203.

Michel-Dansac y Caubet 2013 = Michel-Dansac, F. y Caubet, A., *L'iconographie et le symbolisme du palmier dattier dans l'Antiquité (Proche-Orient, Égypte, Méditerranée orientale), Revue d'ethnoécologie*, 4, 1-16.

Montero 1991 = Montero Herrero, S., *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C. – 408 d.C.)*, Collection Latomus 211, Bruxelles.

Montero 2005 = Montero Herrero, S., *Los árboles en los libros etruscos de adivinación*, en R. Olmos, P. Cabrera y S. Montero (coords.), *Paraíso cerrado, jardín abierto: El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid, Polifemo, 171-188.

Montero 2006 = Montero Herrero, S., *Augusto y las aves. Las aves en la Roma del Principado: prodigio, exhibición y consumo*, Barcelona, Colección Instrumenta 22.

Montero 2017a = Montero Herrero, S. (2017a), *Las supersticiones de Augusto (Suet., Aug. 90-92)*, en C. González Román y A. Pociña Pérez (eds.), *Augusto, dos mil años después. Contribuciones para su estudio*, Granada, Universidad de Granada, 147-166.

Montero 2017b = Montero Herrero, S., *Octaviano y el prodigio de Munda*, *Gerión*, 35, 747-761.

Morgan 1996 = Morgan, G., *Vespasian and the Omens in Tacitus «Histories» 2.78*, *Phoenix*, 50.1, 41-55.

Morgan 2000 = Morgan, G., *Omens in Tacitus' Histories I-III*, en R. Lorsch y J. Isager, *Divination and Portents in the Roman World*, Portland, Odense University Press, 25-42.

Mouchova 1970 = Mouchova, B., *Omina mortis in der Historia Augusta*, *BHAC 1968-1969*, Bonn, 111-149.

Pekary 1970 = Pekary, T., *Statuen in der Historia Augusta*, *BHAC 1968-1969*, Bonn, 151-172.

Perea 1991 = Perea Yébenes, S., *Haruspex legionis*, *Gerión*, 9, 175-194.

Perea 2005 = Perea Yébenes, S., *La batalla de Munda, César, y el primer viaje de Octaviano a Hispania, según el testimonio de Nicolás de Damasco*, *Gerión*, 23/2 7-18.

Perrin-Macé 2015 = Perrin-Macé, F., *Recherches sur les arbres fondateurs exemplaires à Rome*, Tesis Doctoral, École Pratique des Hautes-Études.

Poulle 1999 = Poulle, B., *Les présages de l'arrivée de Galba au pouvoir*, en E. Geny y E. Smadja (eds.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Paris, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 33-42.

Rasmussen 2003 = Rasmussen, S. W., *Public Portents in Republican Rome*, Roma, L'erma di Bretschneider.

Rawson 1971 = Rawson, E., *Prodigy Lists and the Use of the Annales Maximi*, *CQ*, 21/1, 158-169.

Reinhold 1970 = Reinhold, M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Collection Latomus 116, Bruxelles.

Requena 2001 = Requena Jiménez, M., *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana,* Madrid, Fundación Pastor de Estudios Clásicos.

Requena 2003 = Requena Jiménez, M., *Lo maravilloso y el poder. Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la* Historia Augusta, Valencia, Universidad de Valencia.

Requena 2012 = Requena Jiménez, M., *El color del luto en Roma, Gerión,* 30, 209-218.

Requena 2014 = Requena Jiménez, M., *Omina mortis. Presagios de muerte. Cuando los dioses abandonan al emperador romano,* Madrid, Abada Editores.

Riesco 1993 = Riesco Álvarez, H. B., *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana,* León, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de León.

Rodá 2007 = Rodá, I., *Documentos e imágenes de culto imperial en la Tarraconense septentrional,* en T. Nogales y J. González (eds.), *Actas del Congreso Internacional*: *Culto imperial: política y poder* (2006), L'Erma di Bretschneider, Roma, 741-761.

Rubin 1980 = Rubin, Z., *Civil-War Propaganda and Historiography*, Collection Latomus 173, Bruxelles.

Ruiz de Arbulo 2009 = Ruiz de Arbulo, J., *El altar y el templo de Augusto en la Colonia Tarraco. Estado de la cuestión,* en J. M. Noguera Celdrán (Ed. Científico), *Fora Hispaniae: Paisaje urbano, arquitectura, programas decorativos y culto imperial en los foros de las ciudades hispanorromanas,* Murcia, Museo Arqueológico de Murcia, 155-189

Segarra 2003 = Segarra Crespo, D., *Las coordenadas espacio-temporales del dios Vertummus,* en D. Segarra Crespo (coord.), *Transcurrir y recorrer: la categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico. Actas del I Seminario Hispano-Italiano de Historia de las Religiones (Roma, EEHAR, 16-17 de febrero de 2001),* Madrid, CSIC-EEHAR, 129-164.

Smadja 2002 = Smadja, E., *Divination et signes de pouvoir dans l'Histoire Auguste,* en M. Fartzoff, E. Smadja y E. Geny (eds.), *Pouvoir des hommes, signes des Dieux dans le monde antique,*

Actes des rencontres de Besançon (1999-2000), Besançon, Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité, 191-218.

Springer 1954 = Springer, L. A., *The cult and temple of Jupiter Feretrius, The Classical Journal*, 50, 27-32.

Straub 1963 = Straub, J., *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1963.

Syme 1971 = Syme, R., *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, Clarendon Press.

Thulin 1905-1909 = Thulin, C. O., *Die Etruskiche Disciplin, Teil I-III*, Göteborg (reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968).

Troussel 1957-1959 = Troussel, M., *Arbres et plantes sacrés. Palmier et silphium, RSAC*, 70, 39-64.

Vigourt 2001 = Vigourt, A., *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, París, De Boccard.

Wülker 1903 = Wülker, L., *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern; Studien zur Geschichte und Überlieferung er Staatsprodigien*, Leipzig.

Zanker 1992 = Zanker, P., *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza Editorial.

Zehnacker 1987 = Zehnacker, H., *Tensions et contradictions dans l'Empire au I siècle. Les témoinages numismatiques*, en A. Giovanini (ed.), *Opposition et résistance à l'Empire d'Auguste à* Trajan (Vandoenvres-Genève 1986), Gèneve, Fondation Hardt.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 145-164

TEOLOGIE ŞI POLITICĂ. MAXIM MĂRTURISITORUL DESPRE JUSTIFICAREA FORMELOR DE GUVERNĂMÂNT*

Florin CRÎŞMĂREANU**
(Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social-Politice, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi)

Vae nobis, qui quoties magis principi oboedimus,
quam Deo, toties statuam auream adoramus
Gerard de Cenad[1]

Keywords: *Maximus the Confessor, Epistle 10, Church, emperor, will, forms of government.*

Abstract: ***Theology and Politics: Maximus the Confessor on the Justification of the Forms of Government.*** *In the lines below, I have tried to extract some elements, especially from the Epistle 10 (following the catalogue of Sherwood) and the acts of Saint Maximus' trial that deal with the role of the Emperor and in which way he could have interfered into the life of the Church. These elements have been corroborated with ideas extracted from other writings that were kept from the 7th century and, of course, my statements were based on the few studies of the contemporary exegesis that has approached this subject.*

Cuvinte-cheie: *Maxim Mărturisitorul, Epistola 10, Biserică, împărat, voinţă, forme de guvernământ.*

Rezumat: *În rândurile de mai jos, am încercat să extrag unele elemente, mai ales din Epistola 10 (după catalogarea lui Sherwood) şi actele procesului Sfântului Maxim, ce vizează rolul împăratului şi în ce măsură acesta se poate implica în viaţa Bisericii. Aceste elemente au fost coroborate cu idei extrase din alte*

---

* Acknowledgement: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CCDI–UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2019-0610, within PNCDI III.

** fcrismareanu@gmail.com

[1] Gerard de Cenad, *Deliberare asupra imnului celor trei tineri* I, 5 (trad. de Marius Ivaşcu, Iaşi, Polirom, 2019, 77: „Vai nouă, care, de câte ori ascultăm mai mult de principe decât de Dumnezeu, de tot atâtea ori ne închinăm statui de aur").

scrieri ce s-au păstrat din secolul al VII-lea şi, bineînţeles, sprijinindu-mă pe cele câteva studii din exegeza contemporană care au abordat acest subiect.

Maxim Mărturisitorul (580-662) aparţine perioadei numite, mai ales după studiile lui Peter Brown[2], *Antichitatea târzie*[3]. Pe de altă parte, epoca în care trăieşte Maxim se încadrează în ceea ce unii savanţi numesc „evul întunecat" bizantin, cuprins între sfârşitul secolului al VI-lea şi secolul al VII-lea[4].

Citind texte păstrate de la Maxim şi cele ale contemporanilor săi, ne dăm repede seama că „omul antichităţii târzii este inserat într-o societate care nu e nici simplă, nici senină, ci plină de contradicţii şi de nelinişti care se agravează pe zi ce trece"[5]. Unele idei cu privire la

---

[2] Peter Brown, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad, AD 150-750*, London, Thames and Hudson, 1971.

[3] În opinia unor istorici, această perioadă este cuprinsă între secolele al III-lea şi al VII-lea d.Hr. Totuşi, nu există un consens cu privire la delimitarea acestei epoci; pentru detalii, vezi Nelu Zugravu, *Antichitatea târzie*, Iaşi, Demiurg, 2005.

[4] Vezi, *inter alia*, Timothy E. Gregory, *O istorie a Bizanţului*, trad. de Cornelia Dumitru, Iaşi, Polirom, 2013; Walter E. Kaegi, *Byzantium in the Seventh Century*, în Pauline Allen and Bronwen Neil (eds.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford, Oxford University Press, 2015, 84-103.

[5] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, vol. II/1: *De la Conciliu de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de E. Caraboi, D. Cernica, E. Stoleriu şi D. Zămoşteanu, Iaşi, Polirom, 2004, 26. După cunoştinţa mea, cea mai completă lucrare despre epoca în care au trăit „cele mai profunde minţi teologice din toate timpurile" (Ioan I. Ică jr.), anume Maxim Mărturisitorul, Sofronie (Sofistul, devenit în 634 Patriarh al Ierusalimului – cca. 560-638), Ioan Moschos (cca 550-619), Ioan cel Milostiv (550-620), Anastasie Persanul (590/595-628 – Magumdat, soldat iranian, se converteşte la creştinism în 620, cu numele Anastasie), este aceea semnată de John F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. De asemenea, pentru o mai bună înţelegere a epocii respective trebuie avută în vedere şi lucrarea lui Phil Booth, *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2014 (*Transformation of the Classical Heritage* 52). Totuşi, când ne referim la această perioadă din istoria Bizanţului, nu trebuie neglijată lucrarea grecului Andreas N. Stratos, *Byzantium in the 7th Century*, publicată în mai multe tomuri între anii 1965-1977 (tradusă în engleză de M. Oglive-Grant, în cinci volume, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1968-1980). În literatura autohtonă, neobositul profesor sibian Ioan I. Ică jr. şi-a propus să realizeze o lucrare amplă dedicată secolului al VII-lea bizantin. A început cu volumul: *Patriarhul şi martirul – Ioan cel Milostiv şi Anastasie Persanul*, dosare hagiografice traduse şi comentate de diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2018.

sfârşitul iminent al acestei lumi reies din scrierile Mărturisitorului într-o manieră similară cu acelea întâlnite în *Dialogurile* mai vârstnicului său contemporan, papa Grigorie cel Mare[6]. Pentru autorul bizantin, Antihristul şi apostazia generală, care marchează sfârşitul lumii, nu pot fi departe. Scrisorile Sfântului anunţă acest lucru atunci când se referă la cucerirea persană, la invazia arabilor şi la botezul forţat al evreilor din anul 632 la Cartagina[7]. Din acest motiv, unii exegeţi l-au numit pe Maxim Mărturisitorul „reprezentantul creştinismului radical eshatologic al începuturilor”[8].

Fiind un monah foarte apreciat încă din timpul vieţii sale[9] – chiar şi de către adversarii săi –, Maxim a avut şi posibilitatea să călătorească destul de mult (împreună cu Sofronie, viitorul patriarh al Ierusalimului sau cu puţinii săi ucenici: Anastasie Apocrisiarul şi Anastasie Monahul), reuşind să aibă o strânsă legătură cu mai-marii timpului său, chiar şi cu împăratul Bizanţului, Heraclius (610-641; potrivit vieţii greceşti a Sfântului Maxim, acesta ar fi fost chiar secretar al împăratului înainte de a alege viaţa monahală). De asemenea, îl cunoş-

---

[6] „La capătul unui secol apocaliptic, secolul al VII-lea, inaugurat cu lungul război persano-bizantin din 602-628 [...] Imperiul Persan era o amintire, Imperiul Roman, drastic amputat, era redus la dimensiunile unei puteri regionale, Imperiul islamului era singurul mondial, întinzându-se de la Pirinei la Indus” (*Patriarhul şi martirul* ..., 316).

[7] *Ep*. 8 şi 14, *PG* 91, 445 şi 537-541. Prima epistolă trebuie completată cu Robert Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de Saint Maxime: Un baptême forcé de Juifs et de Samaritans à Carthage en 632*, *RSR*, 17, 1937, 25-35; vezi şi Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996 (coll. *Bibliothèque des Histoires*), 182.

[8] Ioan I. Ică jr., *Studiu introductiv* la *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) şi tovarăşii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieţi” – actele procesului – documentele exilului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2004, 50.

[9] Într-adevăr, „figura dominantă în dezvoltarea de-a lungul secolului al VII-lea a doctrinei creştine în Răsărit a fost Maxim Mărturisitorul, pe care istoricii moderni îl consideră drept «spiritul cel mai universal al secolului al VII-lea şi probabil ultimul gânditor independent printre teologii Bisericii bizantine» (H. G. Beck), «probabil, singurul gânditor prolific al întregului secol» (W. Elert), «adevăratul părinte al teologiei bizantine» (J. Meyendorff)” (Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină: o istorie a dezvoltării doctrinei*, vol 2: *Spiritul creştinătăţii răsăritene* (600-1700), trad. de Nicolai Buga, Iaşi, Polirom, 2005, 38). „La situation de sa pensée /de Maxime – n.n./ est très complexe” (Endre von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez Peres de L'Église*, trad. E. Kessler revue par R. Brague et J.-Y. Lacoste, Paris, PUF, 1990, 277).

tea bine pe patricianul Petru, guvernatorul Africii bizantine, căruia îi adresează o serie de epistole şi tratatul despre *Computul bisericesc* (640-641). Guvernatorul Gheorghe, care a urmat lui Petru, îi era, de asemenea, un apropiat.

Maxim pare să fi avut o legătură specială cu împăratul Heraclius. Totuşi, această relaţie a fost destul de nuanţată, desfăşurată de-a lungul timpului între extreme, adică între aceea de apropiat al suveranului, fiind o perioadă secretar al acestuia (potrivit *Vieţii greceşti*), şi până la ipostaza de critic dur al lui Heraclius (din cauza implicării acestuia în viaţa Bisericii, mai ales sub influenţa patriarhului Sergius). Este adevărat că ocurenţe ale numelui împăratului se regăsesc în mai toate scrierile maximiene, însă de fiecare dată într-un mod elogios (în scrierile târzii ale lui Maxim, sunt mai prezente astfel de elogii, de vreme ce, pe patul de moarte, împăratul şi-a cerut iertare pentru tulburările generate de documentele – în special *Ecthesis*-ul – semnate de el, la îndemnul lui Sergius). Chiar şi atunci când se desparte de hotărârile lui Heraclius, Maxim o face în modul cel mai elegant cu putinţă, diplomatic. Un exemplu în acest sens regăsim în *Computul bisericesc* unde monahul bizantin se delimitează clar de noua eră mondială introdusă de împărat, cea constantinopolitană, şi apără era alexandrină pentru calculul datei Paştilor[10].

Situaţia politico-teologică în care se găseşte Maxim, datorată în special deciziilor luate de către împăratul Heraclius, este descrisă succint de bizantinistul francez Gilbert Dagron, care apreciază că „imediat după victoria sa asupra perşilor, împăratul Heraclius (610-641) a dorit să reunească Imperiul, subminat de opoziţia religioasă dintre «calcedonieni» şi «non-calcedonieni», prin proclamarea unei formule de credinţă intermediare, care amestecă în persoana unică a lui Hristos două naturi fără amestec mişcate de o singură «energie» [«lucrare»] (monoenergism) sau voinţă (monotelism). Implicaţiile teologice au apărut treptat, provocând respingere sau rezistenţă acolo unde influenţa politică a Constantinopolului a fost cea mai contestată: în Palestina, Africa şi Italia în special”[11].

---

[10] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre calcularea datei Paştilor sau Comput bisericesc*, traducere de Petru Molodeţ, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie şi indici de Florin Crîşmăreanu, Iaşi, Doxologia, 2018 (*Historia Christiana – Seria Texte*).

[11] Gilbert Dagron, *op. cit.*, 177-178.

În literatura de specialitate – din ce în ce mai bogată – nu cunosc nici un text care să analizeze reflecţiile maximiene cu privire la ordinea politică, poate cu excepţia unui articol semnat de Édouard Jeauneau[12], care atinge tangenţial acest subiect şi pe care-l vom avea în vedere în a doua parte a cercetării noastre. Această situaţie este într-o anumită măsură explicabilă, de vreme ce Maxim nu acordă în mod explicit nici o importanţă problemelor ce ţin de guvernarea acestei lumi. O excepţie notabilă este reprezentată de *Epistola 10*[13], text care nu este tradus în limba română şi asupra căruia ne vom opri în prima parte a acestui studiu.

Aşadar, prezenta cercetare este structurată în două părţi principale: mai întâi, m-am concentrat pe mesajul *Epistolei* 10 (datată în jurul anului 626); în partea a doua, m-am axat pe înţelegerea figurii lui Melchisedec, aşa cum apare ea în scrierile autorului nostru. La final, am încercat să formulez câteva concluzii, care nu au alt rol decât acela de a deschide alte direcţii de cercetare.

I. La rugămintea prietenului său Ioan Cubicularul (care se ocupa, după cum îi spune numele, *cubicularius*, de dormitorul împăratului Heraclius), Maxim îi răspunde acestuia – în *Epistola 10* – cu privire la motivele pentru care Dumnezeu a hotărât, pentru o cauză dreaptă, ca oamenii să fie guvernaţi de alţi oameni, de vreme ce toţi aparţin aceleaşi naturi şi, fiind astfel, sunt egali în demnitate[14]. Identificăm aici cel puţin două surse care l-ar fi putut inspira pe Maxim:

---

[12] Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, în *Autour de Melchisédech. Mythe – Réalités – Symbole*. Actes du colloque européen des 1er et 2 juillet 2000, Chartres, AACMEC, 2000, 51-59; republicat în É. Jeauneau, *„Tendenda Vela". Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity* 47), 243-253 (articol tradus în volumul: É. Jeauneau, *Receptarea Părinţilor greci ai Bisericii in Occident. Contribuţia lui Ioan Scotus Eriugena*, traducere de Ana Maria Răducan şi Elena Cojocariu; ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie şi indici de Florin Crîşmăreanu, Iaşi, Doxologia, 2017 (*Historia Christiana* 4), 343-353).

[13] Cu privire la motivele pentru care Dumnezeu a introdus forma de guvernământ, vezi Maxim, *Epistula* 10 (*Ad Ioannem cubicularium – PG* 91, 449A-453A); vezi şi Dominic J. O'Meara, *Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatoniciene*, în Marie-Odile Goulet-Cazé *et alii* (éds.), *Σοφιης Μαιητορες, « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin*, Paris, Études augustiniennes, 1992, 501-510; idem, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

[14] *PG* 91, 449 A.

pe de o parte, Apostolul Pavel, care în *Epistola către romani*, XIII – pentru binelui comun –, justifică activitatea politică prin voinţa lui Dumnezeu. Scopul principal al orânduirii politice ar trebui să fie înlăturarea răului, dar, cum bine se ştie, răul nu are ipostas (παρυπόστασις, cum spune Dionisie Areopagitul în *Despre numele divine*, IV, 31), ci este un accident, un parazit care este generat şi hrănit de liberul arbitru al omului. A doua sursă pare a fi reprezentată de Origen, care, în *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, IX, 26-28 (*CPG* 1457; *SC* 555), discută şi el despre legitimitatea formelor de guvernare.

Maxim spune la un moment dat în scrierea amintită (*Ad Ioannem cubicularium*) că omul a fost creat de Dumnezeu pentru măreţie, pentru a stăpâni întreaga lume, dar el a întors într-un mod abuziv puterile cu care a fost înzestrat către lucrurile contrare naturii sale[15]. De asemenea, un loc comun întâlnit în textele lui Maxim este acela potrivit căruia răul şi-a făcut loc în această lume ca urmare a pervertirii scopurilor iniţiale. Putem identifica aici cel puţin una din sursele sale – mai ales din scrierile timpurii – şi anume Evagrie Ponticul, care vorbeşte despre „mintea noastră [care] îngroşându-se s-a legat de pământ şi s-a amestecat cu lutul”[16]. Aşadar, oamenii au devenit din ce în ce mai ataşaţi de materialitatea acestei lumi şi, devenind grosieri, nu au mai fost capabili să vadă întreaga creaţie ca un dar. Omul a făcut din creaţia lui Dumnezeu doar o materie care poate fi prelucrată după bunul plac. Din acest motiv, spune Maxim, această viaţă a oamenilor s-a umplut de gemete de tristeţe, prin marea dezordine a materiei care a acaparat şi omul[17]. Prin urmare, el trebuie să suporte ceea ce îi era iniţial străin, adică să-i suporte pe ceilalţi oameni, dar, totodată, făcându-i pe aceştia participanţi la propriile nenorociri. „Chiar dacă suntem biciuiţi şi împovăraţi de nenumărate rele, noi nu putem pierde legăturile iubirii; Dumnezeu, prin providenţa Sa, care este înţeleaptă şi bună, a creat legea regalităţii pentru oameni”[18]. Într-o altă scriere, Maxim ne îndeamnă să procedăm astfel: „sileşte-te pe cât poţi să iubeşti pe tot omul. Iar dacă nu poţi încă, cel puţin să nu urăşti pe ni-

[15] *PG* 91, 449 B.

[16] Evagrie Ponticul, *Epistula fidei de S. Trinitate*, VII, 23, traducere de Ioan Ică jr., în Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Sibiu, Deisis, 1997, 204.

[17] *PG* 91, 449 C.

[18] *PG* 91, 452 A.

meni”[19]. Φιλαυτία – iubirea de sine – umple locul rămas liber prin pierdere iubirii de Dumnezeu şi de semeni. Zăbovirea într-o astfel de stare merge până la nesocotirea planului lui Dumnezeu.

În *Epistola* 10, Maxim îşi construieşte argumentele plecând de la teza fundamentală a *egalităţii* tuturor oamenilor, datorită naturii lor comune[20], iar *inegalitatea* dintre oameni este dată de voinţa acestora. Nu atât a voinţei naturale (care ţine, în mod evident, de natură), cât a voinţei gnomice (ce ţine de ipostas, de persoană), care îi determină pe oameni să acţioneze într-un fel sau altul[21]. Cum bine se ştie, o teză fundamentală în scrierile maximiene este aceea potrivit căreia voinţa şi lucrarea sunt ale naturi, nu ale ipostasului. În vreme ce voinţa naturală (θέλημα φυσικόν) reprezintă aspectul unităţii, fiind îndreptată întotdeauna spre bine[22], γνώμη reprezintă aspectul diferen-

---

[19] Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, IV, 82, în *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, care arată cum se poate omul curăţa, lumina şi desăvârşi*, vol. II, traducere de D. Stăniloae, Bucureşti, Humanitas, 2005, 110.

[20] În alte cuvinte, „ca toţi să fie una” (*In*. 17, 21) se fundamentează în scrierile lui Maxim pe raportul dintre *logos* şi *logoi*, unde cei din urmă sunt mădulare ale aceluiaşi trup (Biserica), mlădiţe ale aceleaşi viţe.

[21] *PG* 91, 452 B. Vedem aici că acea formulare celebră întâlnită în scrierile modernilor (Th. Hobbes, cu precădere) – *bellum omnium contra omnes* – nu are aplicabilitate la natura umană, ci se potriveşte doar anumitor persoane care au ales într-un anume fel.

[22] Voinţa oamenilor este în mod natural înclinată spre bine. Această idee se regăseşte frecvent în textele maximiene, dar şi, ceva mai târziu, în cele ale scolasticii de limbă latină. Spre exemplu, poate fi întâlnită la Toma din Aquino, în *Summa theologica* I, q. 82 (traducere de G. Chindea, vol. I, 688-694). „Mişcarea ca atare a voinţei este o înclinaţie prezentă în ceva. De aceea, după cum ceva este numit natural fiindcă este conform înclinaţiei naturii, tot astfel ceva este numit voluntar fiindcă este conform înclinaţiei voinţei” (*Summa theologica* I, q. 82, art. 1; traducere de G. Chindea, 688). Scolasticii de limbă latină vorbeau despre faptul că *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu* („voinţa nu este înclinată spre rău decât dacă acesta îi este reprezentat de către intelect sub un aspect bun”). În acest sens, cel mai apropiat fragment tomasian de acest înţeles îl găsim în *Summa theologica* Ia, II ae, 19, 5; *Summa contra gentiles* III, Proemium (el fiind ulterior preluat şi de către Descartes, în *Scrisoarea către Mersenne*, din 17 mai 1637 – *AT* I, 366-368). Interesant ni se pare că această idee a înclinării naturale voinţei spre bine va fi menţinută chiar în epoca post-carteziană de către un autor de factură metafizico-teologică precum Nicolas Malebranche, care defineşte explicit voinţa ca „l’impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général”, iar imediat adaugă: „Dieu, qui est seul le bien général, parce qu’il est le seul qui renferme en soi tous les biens” (*Recherche*

ţierii şi individualităţii[23]. Totuşi, γνώμη nu se identifică cu alegerea, ci duce la alegere[24]. Pentru Maxim, păcatul nu ţine aşadar de natura umană, care este bună, ci de γνώμη[25]. Pe de altă parte, voinţa gnomică nu trebuie identificată nici cu liberul arbitru, ci este *un mod de viaţă*[26], *o dispoziţie personală şi individuală* (διάθεσις)[27] sau *habitus* (ἕξις)[28].

Din scrierile lui Maxim Mărturisitorul reiese destul de clar faptul că doar Dumnezeu prin poruncile sale (transmise nouă prin profeţi şi în mod desăvârşit prin Iisus Hristos, care este modelul nos-

---

de la vérité, I, 47, în *Œuvres complètes de Malebranche*, 21 vol., Paris, J. Vrin, 1958-1970). Însă, deşi menţine la nivel lexical această veche definiţie a voinţei, care are rădăcini atât patristice cât şi scolastice, augustinianul Malebranche o va declina în cheie *mecanicistă*, atunci când prin „inclinaţie" el va înţelege o „împingere", atunci când scrie „l'esprit, considéré comme *poussé* vers le bien en général" (*Recherche de la vérité*, I, 47) sau ca „mişcare pentru a merge mai departe" („l'esprit a du movement pour *aller plus loin*" – *Recherche de la vérité*, I, 48). Fără a insista aici asupra contextului preluării unui *topos* patristic (sau, *a fortiori*, asupra ignorării de către autorii post-cartezieni a unor teme patristice – trimitem în acest sens la articolul lui Cristian Moisuc, *Patristică şi cartezianism. Sfântul Maxim Mărturisitorul şi umbra sa într-o dispută post-carteziană*, *C&C*, 14, 2019, 201-227), merită semnalată rezistenţa acestei definiţii a voinţei până în secolul al XVII-lea, chiar dacă după 1680 se simte clar alunecarea de sens spre o conceptualizare pronunţat mecanicistă, care va genera ulterior dificultăţi majore legate de circumscrierea conceptului de *libertate* în cadrul sistemului ocazionalist malebranchist.

[23] Această distincţie este analizată în detaliu de către Lars Thunberg, în *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos şi Mediator*, traducere de Anca Popescu, Bucureşti, Sofia, 2005, 241 *et passim*.

[24] *Opuscula theologica et polemica* 1 (*PG* 91, 17 C).

[25] *Ep*. 2 (*PG* 91, 396 D). „Răul nu se contemplă ca stând în legătură cu fiinţa făpturilor, ci în legătură cu mişcarea lor greşită şi neraţională" (Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, III, 29, ed. cit., 86). Cele făcute au calitatea definitorie de a se mişca. Când va înceta mişcarea încetează şi lumea aceasta. Pentru Maxim, dragostea nu reprezintă altceva decât repausul (στάσις), un sfârşit al mişcării care produce o bucurie (ἀπόλαυσις) deplină (*Ep*. 2 – *PG* 91, 393 D-396 A şi 396 C). Aşadar, dragostea, starea de repaus şi bucuria sunt intim legate şi interdependente. Mai mult decât atât, în *Quaestiones ad Thalassium*, 59, *CCSG* 22, 53, Maxim identifică „repausul într-una mişcător" (ἀεικίνητος στάσις) cu bucuria (ἀπόλαυσις).

[26] *Disputatio cum Pyrrho*; *PG* 91, 308 B.

[27] *Ep*. 6; *PG* 91, 428 D.

[28] *Opuscula theologica et polemica* 1; *PG* 91, 17 C; Lars Thunberg, *op. cit.*, 242.

tru[29]) poate oferi o formă de guvernământ bună pentru oameni. Când intervine doar voinţa gnomică a oamenilor, adică atunci când principiul ierarhiei nu se respectă, ajungem la dezordine care produce anarhie.

Conducătorul (oricine ar fi acesta) este unul drept în măsura în care respectă poruncile divine, fiind unul dintre „slujitori credincioşi ai scopului divin”[30]. Maxim spune în repetate rânduri că trebuie să avem întotdeauna privirea aţintită spre scop, de vreme ce „judecata lui Dumnezeu nu priveşte la cele făcute, ci la scopul celor făcute”[31]. Totuşi, atunci când regele/ împăratul nu mai respectă poruncile divine – prin care îi conduce drept pe ceilalţi oameni –, şi ascultă doar de voinţa sa gnomică, conducătorul respectiv devine un tiran. Această situaţie, de nedorit, „constituie un abis al pierzaniei pentru cei care au puterea, dar şi pentru cei care sunt supuşi acestora”[32]. Această afirmaţie a lui Maxim mă duce cu gândul la un monah din Apus, Manegoldus din Lautenbach (cca 1030-1103), un apărător al papalităţii, de la care s-a păstrat o descriere a raportului dintre împărat şi popor, pe care-l compară cu raportul dintre un porcar (*porcarius*) şi animalele de care se ocupă, porcii. În momentul în care porcarul nu se mai ocupă de animalele sale, acestea încep să se piardă de turmă şi unele dintre ele vor muri. Într-o astfel de situaţie, porcarul trebuie înlocuit. Aceeaşi soartă ar trebui să aibă şi împăratul care nu este atent la nevoile celor pe care-i conduce[33]. Aşa cum bine remarcă Andrei Beres-

---

[29] Pentru noi oamenii, Hristos însuşi se dă pe Sine ca model (παράδειγμα); vezi, în acest sens, Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica et polemica*, *PG* 91, 80 D (traducere de D. Stăniloae, *Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti*, Bucureşti, EIBMO, 2012, 336: „S-a dat şi prin aceasta pe Sine model şi pildă”).

[30] *PG* 91, 453 A.

[31] Maxim Mărturisitorul, *Cele patru sute de capete despre dragoste*, II, 37, ed. cit., 71.

[32] *PG* 91, 453 A.

[33] Manegoldus din Lautenbach, *Liber ad Gebehardum*, XXX, ed. Kuno Francke, în *MGH*, *Libelli de lite imperatorum et pontificum I*, Tomus I, Hannover, 1891, 308-430, aici 365: *Neque enim populus ideo eum super se exaltat, ut liberam in se exercendae tyrannidis facultatem concedat, sed ut a tyrannide ceterorum et improbitate defendat. Atqui, cum ille, qui pro coercendis pravis, probis defendendis eligitur, pravitatem in se fovere, bonos conterere, tyrannidem, quam debuit propulsare, in subiectos ceperit ipse crudelissime exercere, nonne clarum est, merito illum a concessa dignitate cadere, populum ab eius dominio et subiectione liberum existere, cum pactum, pr o quo constitutus est, constet illum prius irrupisse? [...] Ut enim de rebus vilioribus exemplum trahamus, si quis alicui digna mer-*

chi, „Manegoldus din Lautenbach argumentează că investitura politică nu provine *direct* de la Dumnezeu şi că porcarul nu dă seama *direct* Domnului în legătură cu felul în care îi păstoreşte turma, ci el trebuie să răspundă, dacă vom continua analogia, în faţa administratorului casei Domnului care îi instituie sau destituie puterea”[34]. Putem observa că între poziţia lui Maxim şi aceea a lui Manegoldus intervine o deosebire majoră: prezenţa intermediarului între politic (împărat) şi divinitate, *id est* papa. Acest intermediar – oricare ar fi el – la Maxim nu există.

Revenind la autorul nostru, care, ca orice alt Părinte al Bisericii, nu-şi punea prea mari speranţe în legile stabilite de oameni pentru a se guverna, deoarece arareori oamenii au dorit bine comun, ci mai întâi bine propriu şi al celor apropiaţi lui. Sunt suficiente exemple în istorie care ne arată că voinţa divină (dificil de identificat) a fost neglijată de către voinţa regilor/ împăraţilor acestei lumi. În secolul al VII-lea, *Psephos*-ul din 633, *Eckthesis*-ul din 638 (care nu era altceva decât *Psephos*-ul republicat) şi *Typos*-ul din 648 (care nu face decât să înlocuiască *Ecthesis*-ul) au făcut din monotelism o erezie imperială[35].

---

cede porcos suos pascendos committeret ipsumque postmodo eos non pascere, sed furari, mactare et perdere cognosceret, nonne, promissa mercede etiam sibi retenta, a porcis pascendis cum contumelia illum amoveret? Si, inquam, hoc in vilibus rebus custoditur, ut nec porcarius quidem habeatur, qui porcos non pascere, sed studet disperdere, tanto dignius iusta et probabili ratione omnis, qui non homines regere, sed in errorem mittere conatur, omni potentia et dignitate, quam in hominem accepit, privatur, quanto conditio hominum a natura distat porcorum [...]. Aliud est regnare, aliud in regno tyrannidem exercere. Cu privire la acest subiect, vezi Augustin Fliche, *Les théories germaniques de la souveraineté à la fin du XIe siècle*, *RH*, 125, 1917, 1-67. Comparaţia lui Manegoldus este reluată de Kurt Flasch (*Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 83), iar în spaţiul nostru cultural, de către Andrei Bereschi (*Opera şi tradiţia platoniciană între filosofie politică şi logică a mitului*, Cluj-Napoca, Eikon, 2014, 61-62).

[34] Andrei Bereschi, *op. cit.*, 63.

[35] Gilbert Dagron, *op. cit.*, 178. Edictul imperial promulgat în 648 de către Constans II (ce dorea să înlocuiască *Ecthesis-ul* [ἔκθεσις τῆς πίστεως = expunere, declaraţie de credinţă] lui Heraclius din 638) purta titlul de *Typos* (τύπος τῆς πίστεως = model de credinţă). Ca şi în cazul precedentului document, elaborat de către patriarhul Sergius şi semnat de Heraclius, şi de această dată *Typos*-ul a fost realizat de către patriarhul Pavel al Constantinopolului. Aşadar, chiar dacă are sigiliul împăratului pe el, tot un document cu un conţinut religios este, iar nu unul administrativ, laic, cum îl consideră unii autori moderni. În orice caz, acest *Typos* nu a fost acceptat de papa Martin şi Maxim, ei respingându-l la Conciliul de la Lateran (649), actele acestuia având printre semnatari şi pe *Maximus monachus*.

Mai mult decât oricine altcineva din vremea sa, Maxim Mărturisitorul nu putea accepta o astfel de situaţie.

Trebuie să fim însă foarte atenţi, deoarece justificarea guvernământului lumesc prin argumente teologice poate fi la fel de periculoasă, de vreme ce poate sfârşi la fel de bine în ideologie. Pentru un creştin autentic, oricare ar fi regimul politic, acesta trebuie privit ca fiind unul relativ şi trecător, prin comparaţie cu Ierusalimul ceresc, cu Cetatea lui Dumnezeu (funcţională fiind aici distincţia *in via – in patria*). „Creştinismul a introdus o atitudine diferită faţă de lumea profană şi de realitatea politică a cărei expresie era, contrapunându-i, încă din prima sa perioadă, «cetatea lui Dumnezeu»”[36] – *Theopolis*.

Pentru a înţelege mai bine poziţia lui Maxim cu privire la împărat şi amestecul acestuia în problemele religioase, vom da cuvântul chiar monahului bizantin, aşa cum reiese din audierea sa de la Palatul imperial (*Relatio motionis* 655) din Constantinopol. În faţa senatorilor şi a unei mulţimi numeroase, Maxim este interogat mai întâi de *sakellarios* (un fel de ministru de finanţe în Bizanţ, care avea şi rolul de prim-procuror imperial), care îl întreabă „cu multă mânie şi furie:

– Creştin eşti tu?
Iar el a zis:
– Cu harul lui Hristos Dumnezeul a toate sunt creştin.
[...]
– Dacă eşti creştin, cum îl urăşti pe împăratul /Constans II, 641-668/?
Răspunzând, robul lui Dumnezeu a spus:
– De unde se vede aşa de evident aceasta? Pentru că ura, ca şi iubirea (agape), de altfel, e o dispoziţie ascunsă a sufletului.
[...]
Ceva mai încolo, este adus un alt calomniator (al patrulea), pe Grigorie, fiul lui Fotin (Phôtéinos), care spunea:
«– M-am dus odată în chilia avvei Maxim la Roma şi, zicând eu că împăratul e şi preot, a zis avva Anastasie, ucenicul lui, că ‘nu merită să fie socotit preot’».
Şi îndată robul lui Dumnezeu îi zice:
– «Teme-te de Dumnezeu, domnule Grigorie, căci în discuţia aceasta confratele meu Anastasie n-a spus absolut nimic despre aceste lucruri [...]. Nici un împărat nu a reuşit să-i convingă pe Dumnezeu purtătorii noştri Părinţi să se împace prin expresii intermediare (de compromis) cu ereticii de pe vremea lor, ci ei s-au folosit de expresii clare, proprii şi corespunzătoare dogmei aflate în cercetare, spunând deschis că preoţilor (episcopilor) le revine cercetarea şi definirea dogmelor mântuitoare ale Bisericii universale». Şi atunci tu

[36] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, 14.

ai zis: «Ce, deci? Nu este orice împărat creştin şi preot?» Iar eu am zis: «Nu este, fiindcă nu stă în preajma jertfelnicului, iar după sfinţirea Pâinii nu el o înalţă zicând: 'Sfintele Sfinţilor!', nici nu botează, nici nu săvârşeşte mirungerea, nici nu hirotoneşte ori face episcopi, preoţi sau diaconi; nici nu sfinţeşte biserici, nici nu poartă simbolurile preoţiei: omoforul şi Evanghelia, cum le poartă pe cele ale împărăţiei: coroana şi purpura». «Atunci cum spune Scriptura – ai zis – că Melchisedec este şi Împărat şi Preot (*Fc*. XIV, 18; *Evr*. VII, 1)?» Iar eu am zis: «Melchisedec a fost o prefigurare unică a Unului Dumnezeu a toate Care, fiind prin fire Împărat, S-a făcut după fire Arhiereu pentru mântuirea noastră. Iar dacă spui că şi altcineva este împărat şi preot 'după rânduiala lui Melchisedec' (*Ps*. CIX, 4; *Evr*. VII, 17; V, 10), atunci îndrăzneşte de spune despre el şi celelalte şi zi că este 'fără tată, fără mamă, fără neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârşit al vieţii' (*Evr*. VII, 3). Observă deci răul care ia naştere de aici, pentru că atunci unul ca acesta va fi găsit că este un alt «dumnezeu înomenit»[37] şi lucrând după rânduiala lui Melchisedec şi nu după rânduiala lui Aaron mântuirea noastră. Dar ce să mai lungim atât vorba? La sfânta Anafora (euharistică rostită) deasupra Sfintei Mese, împăratul este pomenit după arhierei, diaconi şi tot cinul preoţesc, împreună cu laicii, fiindcă zice diaconul: 'Încă şi pe laicii cei adormiţi în credinţă: Constantin, Constans şi ceilalţi' şi aşa şi pe împăraţii în viaţă îi pomeneşte după toţi cei sfinţiţi cu harul preoţiei».
Zicând el acestea, Mina (consilier teologic al Senatului) a strigat:
«Spunând tu aceste lucruri, ai făcut schismă în Biserică»"[38].

Aşa vedea Maxim lucrurile cu privire la împărat şi rolul acestuia în cadrul Bisericii. Pentru această poziţie extrem de curajoasă, în contextul epocii, el a fost condamnat la mutilare şi exil. Recunoaşterea celor afirmate de el a venit mai târziu, abia după moartea sa.

Prin menţionarea lui Melchisedec, trecem astfel la a doua parte a studiului nostru, nu înainte de a spune câteva cuvinte despre împăratul Constantin cel Mare, care nu este nici el cruţat de Maxim în dialogul său cu Grigorie, spunând cu diplomaţia care-l caracteriza că „Marele Constantin s-a aflat sub influenţa celor ce propuneau astfel de lucruri"[39]. Pentru unii istorici ai Bisericii, împăratul bizantin întruchipa fără nici un fel de dificultate ambele responsabilităţi: βασιλεύς και ιερεύς (*rex et sacerdos*)[40]. Mai mult decât atât, Constantin

[37] Dacă se merge pe logica lui Grigorie, atunci împăratul este un „dumnezeu înomenit", ceea ce pentru Maxim este inacceptabil.

[38] *Sfântul Maxim Mărturisitorul şi tovarăşii săi întru martiriu...*, ed. cit., 122-123.

[39] *Ibidem*, 121.

[40] Împăratul Bizanţului, Leon III (717-741), într-o epistolă adresată papei Grigorie II (715-730), se recomandă astfel: βασιλεύς και ιερεύς είμι (*Imperator sum et*

devenise chiar „egal al apostolilor” (ἰσαπόστολος)[41]. Această situaţie în care s-a aflat Constantin, sfătuit să se implice activ în viaţa Bisericii, avea, totuşi, rădăcini în păgânism, unde împăratul era considerat *Dominus et Deus*. Spre exemplu, Domitianus (81-96) şi-a asumat titlul de *Dominus et Deus*[42].

Aceste două responsabilităţi, reunite în persoana împăratului, vor fi serios puse în discuţie de către papa Gelasius I (492-496), care separă efectiv cele două puteri, cea spirituală de cea temporală. „Doctrina gelasiană” nefiind altceva decât o consecinţă directă a schismei acaciene (împăratul Zenon era apărator al patriahului Acacius şi a promulgat în acest sens *Henotikon*-ul, care încălca hotărârile de la Calcedon 451). Pe scurt, în *Epistola* VIII, adresată succesorului împăratului Zenon, Anastasius I, papa Gelasius spune: *Duo quippe sunt, imperator Auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum, et regalis potestas*[43]. În mod surprinzător, pa-

---

sacerdos); *Regesta Pontificum Romanorum*; edidit Philippus Jaffé, 2182 (1674); ediţie critică J. Gouillard, *T&MByz*, 3, 1968, 299-305; traducere de Ioan Ică jr., *RT*, 3, 2018, 203-206.

[41] Eusebius de Caesarea, *Vita Constantini*, IV.60, ed. F. Winkelmann, Berlin, 1975; traducere Averil Cameron and Stuart Hall, Oxford, 1999, 176. Totuşi, în textul grecesc, nu apare ἰσαπόστολος, ci doar ἀποστόλων. Traducătorul Radu Alexandrescu redă astfel pasajul care include acest termen: „vrednic de împreună şedere cu Apostolii” (*PSB* 14, 182). Probabil că în cadrul slujbelor care menţionau numele împăraţilor bizantini, s-a impus termenul ἰσαπόστολος. Acelaşi istoric bisericesc îi atribuie împăratului Constantin titlul de επίσκοπος (*Vita Constantini*, IV.24, ed. cit.; traducere A. Cameron and S. Hall, ed. cit., 161); vezi, de asemenea, Averil Cameron, *Eusebius* Vita Constantini *and the Construction of Constantine*, în S. Swain and M. Edwards (eds.), *Portraits. The Biographical in the Literature of the Empire*, Oxford, Claredon Press, 1997, 245-274; George Ostrogorsky, *The Byzantine Emperor and the Hierarchical World Order*, *SEER*, 35, 1956, 2; Paul Keresztes, *Constantine: A Great Christian Monarch and Apostle*, Amsterdam, J. C. Gieben, 1981; James Henderson Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale: 350-1450*, Paris, PUF, 1993 (coll. *Léviathan*), în special 88-89.

[42] Suet., *Dom.*, 13, 2: *Dominus et deus noster hoc fieri iubet* (ed. Oxford, 2008, 289); Dio Cass., 67, 4, 7: θεὸς καὶ δεσπότης (Loeb Classical Library, 1925, 328-329); vezi, de asemenea, William J. Dominik, *The Emperor and His Titles: Domitian as Dominus et Deus*, în *American Philological Association. One Hundred and Twenty-Sixth Annual Meeting*: 1994 Abstracts (Worcester: American Philological Association 1994), 289.

[43] Versiunea în limba română a acestei epistole se regăseşte în Alexandru-Florin Platon, Laurenţiu Rădvan (ed.), *De la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală*, Iaşi, Polirom, 2005, 181-183; pentru detalii

radigma gelasiană va intra într-un con de umbră, fiind revigorată abia în perioada carolingiană, odată cu încoronarea lui Carol cel Mare (25 decembrie 800). Dintre carolingieni, se pare că doar Alcuin a susţinut în continuare necesitatea unirii dintre cele două puteri. Or, ca şi în cazul lui Eusebius, care justifica unirea celor două puteri pentru împăratul Constantin, Alcuin justifica aceasta unire pentru noul împărat Carol cel Mare.

II. Din rândurile de mai sus, putem sesiza faptul că atunci când este invocată dimensiunea sacerdotală a împăratului se aduce în discuţie figura lui Melchisedec. În mod explicit, în câteva din scrierile sale, Maxim nu este de acord cu exegeza imperială a acestui personaj biblic. Cine acceptă o astfel de interpretare trebuie să recunoască şi consecinţa aberantă care decurge de aici, anume divinizarea împăratului. Or, suveranul, oricare ar fi el, nu este Dumnezeu întrupat. Pentru creştinii ortodocşi (potrivit sensului etimologic al termenului), în mod evident, doar Iisus Hristos, pe care l-a prefigurat Melchisedec, este Dumnezeu întrupat, o singură Persoană în două naturi, potrivit dogmei de la Calcedon (451).

Maxim Mărturisitorul s-a preocupat de interpretarea figurii lui Melchisedec, preot şi rege, într-una din lucrările sale fundamentale, *Ambigua ad Iohannem*[44]. Totuşi, aşa cum evidenţiază şi É. Jeauneau[45], monahul bizantin nu s-a interesat deloc de personajul istoric Melchisedec, aşa cum apare el în *Cartea Facerii* (14, 17-20), adică „regele Salemului” şi „preot al Dumnezeului Preaînalt”, care a adus pâine şi vin la întâlnirea dintre Avraam şi regele Sodomei. Maxim este interesat doar de interpretarea spirituală, aşa cum apare ea în *Epistola către Evrei* (6, 20-7, 28): Melchisedec este prefigurarea lui Hristos. Pentru Sfântul Mărturisitor, Hristosul, adevăratul Melchisedec, nu are nici început, nici sfârşit, este mai presus de timp şi de *aevum*, mai presus de materie şi de formă[46].

---

asupra acestei chestiuni, vezi Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, New York, Barnes and Noble, 1961, în special 20-22.

[44] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, VI, 627-782 (*CCSG* 18, 65-69; *PG* 91, 1137C-1145B).

[45] Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur* (trad. cit., 343-353).

[46] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua ad Iohannem*, VI, 628-713 (*CCSG* 18, 65-67; *PG* 91, 1137C-1141C).

Monahul bizantin vorbeşte despre o urmare a lui Melchisedec – care nu este altceva, pentru el, decât „urmare a lui Iisus Hristos” –, ce nu se adresează doar câtorva privilegiaţi, împăratului sau patriarhului, ci fiecărui creştin. „Nu socoti că e lipsit cineva de acest har, când auzi numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mântuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtăşească de harul dumnezeiesc şi, dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec şi Avraam şi Moise şi, simplu, să transfere pe toţi sfinţii în sine, fără să se schimbe numele şi locurile, ci imitându-le modurile şi vieţuirea”[47].

Potrivit celor de mai sus, este limpede că perspectiva maximiană şi interpretarea imperială a figurii lui Melchisedec erau ireconciliabile. Totuşi, împăratul (Constans II) avea puterea politică de partea lui şi nu a ezitat să o folosească, Maxim fiind una dintre victimele răzbunării împăratului, alături de papa Martin, şi cei doi Anastasie.

É. Jeauneau consideră că această „controversă cu privire la figura lui Melchisedec ar putea părea secundară în istoria disputelor teologice care au destrămat – câteodată, cu atâta cruzime – creştinătatea: dispute exegetice, am putea spune! În realitate, această controversă este revelatoare de tensiuni, adică de conflicte, care au existat între puterea spirituală şi puterea lumească, în sânul imperiului creştin. Căci figura «preotului-rege» era susceptibilă de distorsiuni. Împăratul era tentat să prevaleze asupra statutului său, pentru a confisca puterea spirituală, iar preotul putea fi tentat să prevaleze asupra statutului său, pentru a controla puterea lumească. Cu toate nuanţele care se impun de fiecare dată când ne străduim să schematizăm nişte date istorice complexe, am putea spune că prima tentaţie a fost cea a Orientului, iar a doua a fost cea a Occidentului”[48].

Interpretarea spirituală a figurii lui Melchisedec, aşa cum a fost ea propusă de către Maxim în *Ambigua ad Iohannem*, a fost accesibilă occidentalilor din a doua jumătate a secolului al IX-lea, datorită traducerii lui Ioan Scotus Eriugena[49]. Totuşi, această traducere nu a avut

---

[47] Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, traducere de D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2006, 215.

[48] Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, trad. cit., 350-351.

[49] Idem, *Jean l'Érigène et les* Ambigua ad Iohannem *de Maxime le Confesseur*, în F. Heinzer, C. Schönborn, *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur*

foarte mulţi cititori, însă tema lui Melchisedec, „preot şi rege” a fost exploatată la maximum de „preoţie” în disputa sa cu „imperiul”. Sunt suficiente exemple în acest sens, unul dintre acestea fiind discutat de É. Jeauneau în studiul amintit. Este vorba despre o predică din secolul al XIV-lea: „Această demnitate regală a preoţilor a fost prefigurată de Melchisedec. Melchisedec era un preot şi un prinţ regesc. În el este prefigurată în mod adecvat demnitatea preoţească. Preoţii pot fi numiţi pe drept «prinţi regeşti», pentru că sunt mai presus în demnitate decât toţi prinţii Imperiului. Sunt mai presus în putere decât toţi patriarhii şi toţi profeţii şi, într-un anumit fel, sunt înaintea tuturor puterilor îngereşti”[50].

La polul opus îl găsim pe Marsilio din Padova (1275-1342), care este împotriva unei interpretări clericale asupra figurii lui Melchisedec. „În ceea ce priveşte rânduiala, tu eşti Melchisedec. Acest lucru este adevărat despre preoţia lui Hristos, care a fost anunţată într-o formă prefigurată de către Melchisedec; şi acest lucru este adevărat despre toţi ceilalţi preoţi. Însă acest lucru nu este adevărat despre regalitate, pentru că, în această privinţă, Melchisedec – care era şi rege, şi preot – a fost doar prefigurarea lui Hristos şi a niciunui alt preot. Cu toate acestea, Melchisedec nu a fost figura lui Hristos-rege în sensul unei regalităţi din această lume, căci Hristos nu a venit ca să domnească în acest fel; el nu a vrut să domnească în acest fel... Melchisedec – şi preot, şi rege, după cele lumeşti – a fost figura preoţiei lui Hristos şi a regatului său ceresc, nu a unui regat din această lume. Acest lucru este adevărat, cu şi mai mare îndreptăţire, despre orice preot sau episcop”[51].

É. Jeauneau observă foarte corect că, „într-un context diferit şi având motivaţii diferite, poziţia lui Marsilio din Padova seamănă cu cea a lui Maxim Mărturisitorul. Amândoi combat nişte interpretări ale figurii lui Melchisedec pe care le consideră inacceptabile. Maxim

---

Maxime le Confesseur..., 343-364 (tradus în volumul Édouard Jeauneau, *Receptarea Parintilor greci ai Bisericii in Occident...*, ed. cit., 301-323).

[50] Zenon Kaluza, *Sacerdoce magique – Sacerdoce politique. Note sur quelques textes porteurs du cléricalisme médiéval*, în J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (éds.), *Lectionum Varietates. Hommage à Paul Vignaux (1904-1987)*, Paris, J. Vrin, 1991, 283-309, aici 300.

[51] Marsilio din Padova, *Defensor pacis*, Dictio II, cap. 28, § 22; ed. Richard Scholz, Hanovra, Hahn, 1932, 557; vezi şi Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire par Jeanine Quillet, Paris, J. Vrin, 1968, 519.

se opune împăraţilor, care fac apel la figura lui Melchisedec, pentru a confisca puterea spirituală, iar Marsilio preoţilor, care îl invocă pentru a impieta asupra puterii trecătoare. Cu toate acestea, riscurile întâmpinate de cei doi campioni nu au fost aceleaşi: spre deosebire de Maxim, Marsilio nu a trebuit să facă faţă răzbunării împăratului”[52]. Cel puţin o chestiune îi desparte de cei doi gânditori: Marsilio respinge explicit posibilitatea ca statul să fie o instituţie divină.

La finalul acestor rânduri, câteva concluzii se impun, însă acestea nu au rolul de a închide acest subiect, ci de a deschide noi piste de cercetare. Astfel, Maxim Mărturisitorul se raportează la viaţa politică având întotdeauna presupoziţii teologice, însă este atent şi la faptul că orice formă de guvernare seculară fundamentată exclusiv pe argumente teologice nu este mai puţin periculoasă decât formele viciate ale puterii, de vreme ce şi aceasta poate sfârşi în ideologie.

La Maxim se întâlneşte o idee comună printre Părinţii Bisericii – şi, implicit, printre exegeţii care se ocupă de scrierile acestora –, anume că, în starea paradisiacă, omul nu avea nevoie de politică, adică nu trebuia să cedeze din drepturile sale altora pentru a-şi asigura siguranţa etc. Prin căderea protopărinţilor se justifică însă instituirea unei forme de guvernământ, regalitatea, după modelul divin, pentru ca societatea să poată supravieţui.

În scrierile monahului bizantin îşi găseşte justificarea ideea potrivit căreia „istoria a dobândit acum nu doar un înţeles, ci şi o semnificaţie absolută, căci întreaga dramă a căderii, Întrupării şi mântuirii s-a petrecut şi a fost săvârşită în timp. Separaţia absolută între temporal şi veşnic nu doar că a fost depăşită, ci anihilată”[53]. Întrepătrunderea dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă, după modelul „roată în roată” (*Iez*. 1, 16) este comentată de Maxim în *Mistagogia*, 2 şi *Întrebări şi nedumeriri*, 116. Distincţia dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă îmi pare doar una metodologică, de vreme ce lucrarea lor este una singură „*ca o roată într-altă roată*, se arată prin acestea lumea sensibilă şi cea inteligibilă existând una în alta, căci lumea inteligibilă este, potrivit chipurilor, înlăuntrul celei sensibile, iar lumea sen-

[52] Édouard Jeauneau, *La figure de Melchisédech chez Maxime le Confesseur*, trad. cit., 353.

[53] David Bentley Hart, *Ateismul: o amăgire. Revoluţia creştină şi adversarii săi*, traducere de Eva Damian, Iaşi, Doxologia, 2017 (*Historia Christiana* 2), 243-244.

sibilă, potrivit raţiunii ei, este în cea inteligibilă”[54]. Idee deosebită de cea augustiniană, din *Cetatea lui Dumnezeu*, unde întâlnim limpede afirmată ideea că cele două cetăţi (*civitas terrestris* sau *diaboli* şi *civitas caelestis* sau *Dei*) se fundamentează pe două forme ale iubirii: în primul caz, iubirea de sine şi renunţarea la Dumnezeu, în al doilea caz, iubirea lui Dumnezeu şi renunţarea la sine[55]. Sau, în termenii unui exeget, „*Civitas terrena* este, pentru Sfântul Augustin, cetatea omenească, prea omenească, în care omul, uitându-şi vocaţia eternităţii, se închide în finitudinea sa şi îşi fixează drept scop ceea ce n-ar trebui să fie decât mijloc sau un scop subordonat unuia mai înalt. Este cetatea în care omul care uită de Dumnezeu se idolatrizează pe sine”[56].

Fără nicio îndoială, împăratul Constans II a avut puterea politică pentru a-l pedepsi pe Maxim şi toţi ceilalţi din anturajul său. Monahul bizantin avea, însă, de partea sa autoritatea spirituală, carismatică, asupra căreia împăratul nu se putea pronunţa, deoarece Maxim, chiar în timpul procesului său, a deosebit net între cele două puteri. În acest sens, Joseph Ratzinger distinge în textele sale între o „teologie imperialistă” şi o „teologie pneumatică”. Prima dintre ele se întâlneşte mai întâi în Răsăritul creştin, odată cu Eusebius de Caesarea, iar în Occident, odată cu Orosius. Cea de-a doua găseşte în Augustin cel mai important reprezentant[57]. Înclin să cred că şi Maxim poate fi încadrat cu uşurinţă în cea de-a doua formă de teologie, care „păstrează moştenirea eshatologică neotestamentară”[58]. Potrivit canonului IV stabilit la Sinodul Calcedon (451), călugărul trebuie să se supună episcopului, nicidecum împăratului. Pentru a exemplifica acest lucru, este de ajuns să citim *Mystagogia* Sfântului Maxim, pentru a ne da seama că împăratul, oricare ar fi acesta, nu ocupă niciun rol în cadrul liturghiei.

---

[54] Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi nedumeriri*, 116, traducere de Laura Enache; ediţie îngrijită, studiu introductiv, indici, bibliografie şi note de Dragoş Bahrim, Iaşi, Doxologia, 2012, 173.

[55] Aug., *Civ.*, XIV, 28: *Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui.*

[56] Henri-Irénée Marrou, *Teologia istoriei*, traducere de Gina şi Ovidiu Nimigean, Iaşi, Institutul European, 1995, 43.

[57] Joseph Ratzinger (Benedict al XVI-lea), *Teologia istoriei la sfântul Bonaventura*, traducere de Dan Siserman, Iaşi, Sapientia, 2019 (*Studii teologice*), 135.

[58] *Ibidem*.

În ceea ce priveşte viaţa politică, „Bizanţul a fost o monarhie absolută, iar, în teorie, împăratul, reprezentant al Atotputernicului, nu răspundea decât în faţa lui Dumnezeu. Democraţia nu juca niciun rol în acest fel de rânduire a lucrurilor: chiar cuvântul în sine era considerat un sinonim pentru anarhie”[59]. Împăratul era considerat ca fiind în interiorul Bisericii, nu deasupra acesteia[60]. Raportul dintre *sacerdotium* şi *imperium* este clar, din perspectiva Sfinţilor Părinţi. Nu au acceptat niciodată faptul că împăratul este şi preot, după modelul lui Melchisedec. Poziţia clar exprimată de Maxim este confirmată ulterior de alţi teologi bizantini, precum Ioan Damaschinul sau Teodor Studitul.

Sintagma *cezaropapism* nu se potriveşte întru totul Imperiului Roman de Răsărit, deoarece oricât de ideologizante au fost unele scrieri, precum cele ale lui Eusebius, împăratul nu a fost niciodată hirotonit, rămânând doar un laic. În acest sens, Averil Cameron spune că „în unele privinţe, împăraţii se bucurau de un statut cvasiepiscopal, rămânând totuşi laici, expuşi contestaţiilor, încercând doar rareori în practică să-şi impună pretinsele drepturi asupra instituţiei bisericeşti. Dagron evidenţiază foarte clar măsura în care o altă etichetă aplicată adesea Bizanţului – acuzaţia de «cezaropapism», controlul imperial nejustificat asupra Bisericii – a fost de fapt o insultă anacronică născută din idei occidentale privind separaţia dintre Biserică şi stat, precum şi eforturile pe care au trebuit să le facă bizantiniştii pentru a explica că această interpretare a «bizantinismului» este nefondată”[61].

Într-un articol recent, inspirat de cercetările lui Phil Booth[62] şi John Haldon[63], Paul Anthony Brazinski s-a străduit să evidenţieze faptul că împăratul Constans II a procedat corect pedepsindu-l pe Maxim, „monahul neascultător” („the unruly monk”), respectând atât legile seculare, cât şi cele monastice[64]. „Maximus was beaten several times for

---

[59] Jonathan Harris, *Constantinopol, capitala Bizanţului*, traducere de Mihai Moroiu, Bucureşti, Baroque Books & Arts, 2020 (*Savoir-vivre*), 219.

[60] *Imperator enim intra Ecclesiam non supra Ecclesiam est* spune foarte clar Ambrozie al Milanului în *Sermo contra Auxentium*, 36 (*PL* 16, 1018).

[61] Averil Cameron, *Bizantinii. Stat, religie şi viaţă cotidiană în Imperiul Bizantin*, traducere de Sebastian-Laurenţiu Nazâru şi Iulian Moga, Iaşi, Polirom, 2020 (*Historia*), 93.

[62] Phil Booth, *op. cit.*

[63] John Haldon, *op. cit.*

[64] Paul Anthony Brazinski, *Maximus the Confessor and Constans II: A Punishment fit for an Unruly Monk*, *SP*, LXXV, 2017, 119-128.

not acting like a monk”[65]. Nu îmi este foarte limpede în ce mod Maxim nu s-a comportat ca un monah. Pentru că nu a dat ascultare unui episcop căzut în erezie? Este această cutumă de ajuns pentru a justifica acest caz? Situaţia lui Maxim nu ar trebui judecată în sine, exclusiv în contextul epocii, aşa cum face Paul Anthony Brazinski, ci prin consecinţele pe care le-a propus „neascultarea” lui Maxim. Dreptatea care a venit post-mortem pentru învăţătura maximiană este ea mai puţin importantă? Cum se mai judecă neascultarea sa în acest context?

Nu se îndoieşte nimeni de faptul că dreptatea lui Dumnezeu nu este întotdeauna compatibilă cu justiţia tribunalelor omeneşti. În mod normal, dreptatea ar trebui să fie virtutea fundamentală pentru orice fel de orânduire socială. La Maxim însă, mai ales în *Mistagogia* sa, am întâlnit şi o altă semnificaţie dată dreptăţii, nu una etică (aşa cu a fost ea inaugurată în *Dialogurile* platoniciene şi scrierile aristotelice), ci teologică, ontologică, mai degrabă: „nici un mijloc nu ne duce atât de uşor *la dreptate, sau la îndumnezeire*, şi la apropierea de Dumnezeu, ca mila“[66]. Aşadar, pentru monahul bizantin, dreptatea nu este doar o virtute socială, nu este o răsplată dată de Dumnezeu pentru un set de fapte săvârşite de o persoană umană la un moment dat, ci este starea firească, naturală a omului, aşa cum a fost el făcut de Creator, „după chipul şi asemănarea Sa” (*Fc.* 1, 26), îndumnezeit. În momentul căderii protopărinţilor, această stare a fost pierdută iar, prin păcate, oglinda sufletului s-a întunecat, fiind nevoie de o luptă susţinută pentru a dobândi, din nou, starea paradisiacă. Şi într-o astfel de stare cercul se închide şi nu mai este nevoie de nicio formă de guvernare.

---

[65] *Ibidem*, 127.

[66] Οὐδὲν γὰρ οὔτε πρὸς δικαιοσύνην οὕτω ῥᾴδιόν ἐστιν, οὔτε πρὸς θέωσιν, ἵν᾽ οὕτως εἴπω, καὶ τὴν πρὸς Θεὸν ἐγγύτητα καθέστηκεν ἐπιτήδειον, ὡς ἔλεος; *Mystagogia* 24; *CCSG* 69, 68. 1116-1118; traducere de D. Stăniloae, 2000, 45.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 165-204

SEPT CORRESPONDANTS ROUMAINS DE JÉRÔME CARCOPINO (V. BUESCU, G. CANTACUZINO, M. ELIADE, N. IORGA, S. LAMBRINO, R. VULPE) ET PAUL PERDRIZET (V. PÂRVAN, R. VULPE)

Dan DANA*
(CNRS/HISOMA, Lyon)

Mots-clés : *correspondance savante, Victor Buescu, Gheorghe Cantacuzino, Jérôme Carcopino, Mircea Eliade, Nicolae Iorga, Scarlat Lambrino, Vasile Pârvan, Paul Perdrizet, Radu Vulpe.*

Résumé : *Cette édition commentée d'une quinzaine de lettres d'autres correspondants roumains de Jérôme Carcopino (Victor Buescu, Gheorghe Cantacuzino, Mircea Eliade, Nicolae Iorga, Scarlat Lambrino, Radu Vulpe) complète les échanges épistolaires connus avec Vasile Pârvan et Dionisie M. Pippidi. Cette collaboration franco-roumaine est enrichie par trois autres lettres reçues par Paul Perdrizet de Vasile Pârvan et Radu Vulpe. Les deux lots épistolaires apportent de nouveaux détails sur les liens unissant le monde savant français et les antiquisants roumains, sur plusieurs décennies.*

Cuvinte-cheie: *corespondenţă savantă, Victor Buescu, Gheorghe Cantacuzino, Jérôme Carcopino, Mircea Eliade, Nicolae Iorga, Scarlat Lambrino, Vasile Pârvan, Paul Perdrizet, Radu Vulpe.*

Rezumat: ***Șapte corespondenți români ai lui Jérôme Carcopino (V. Buescu, G. Cantacuzino, M. Eliade, N. Iorga, S. Lambrino, R. Vulpe) și Paul Perdrizet (V. Pârvan, R. Vulpe)***. *Această ediţie comentată a 15 scrisori ale altor corespondenţi români ai lui Jérôme Carcopino (Victor Buescu, Gheorghe Cantacuzino, Mircea Eliade, Nicolae Iorga, Scarlat Lambrino, Radu Vulpe) completează schimburile epistolare cunoscute cu Vasile Pârvan şi Dionisie M. Pippidi. Colaborarea româno-franceză este întregită de trei alte scrisori primite de Paul Perdrizet de la Vasile Pârvan şi Radu Vulpe. Cele două loturi epistolare aduc noi detalii despre legăturile unind lumea savantă franceză şi antichizanţii români, de-a lungul mai multor decenii.*

Un petit dossier de 15 lettres envoyées par six correspondants roumains au grand romaniste français Jérôme Carcopino[1], concer-

* dan.dana@mom.fr

[1] Je remercie pour l'accès au Fonds Jérôme Carcopino et la permission de publier ces textes la Commission des bibliothèques et archives de l'Institut de France, Mme Françoise Bérard, conservateur général, directrice de la Bibliothèque de l'Institut, et Mme Cécile Bouet, du service de la conservation et de la bibliothèque numérique. Je n'oublierai jamais l'aide bienveillante de Jean-

nant les rapports entre savants français et roumains dans le domaine de l'histoire romaine, est présenté ici. J'ai eu l'occasion de publier il y a une décennie treize lettres de Vasile Pârvan envoyées au même historien français qui comptait parmi ses proches amis étrangers[2], tandis qu'un dossier épistolaire encore plus riche, concernant Dionisie M. Pippidi, par ailleurs disciple de Carcopino, et couvrant plus de trois décennies, sera publié ailleurs[3]. J'ajoute trois lettres envoyées par deux des correspondants roumains de Paul Perdrizet, conservées dans ses archives récemment mises en valeur[4].

I. Correspondants de Jérôme Carcopino

Jérôme Carcopino (1881-1970) reste une figure tutélaire du XXe s.[5], aussi bien par ses publications influentes (en particulier sur les Gracques, Sylla, César, Virgile, Cicéron, Ostie, la basilique de la Porte Majeure, l'impérialisme romain, la vie quotidienne à Rome, le christianisme ancien) que par son enseignement, ses responsabilités et ses honneurs[6] : professeur d'histoire romaine à la Sorbonne (1920-1945), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1930), directeur de l'École Française de Rome (1937-1940), ministre de l'Éducation nationale du gouvernement de Vichy pendant 14 mois

---

Louis Ferrary, disparu en 2020. Je suis reconnaissant à Sorin Alexandrescu pour la permission de publier la lettre de Mircea Eliade (**3**).

[2] D. Dana, *Pythagore, « nous autres Gètes » et la Dacie de Trajan : lettres de Vasile Pârvan à Jérôme Carcopino (1923-1927), Revue Roumaine d'Histoire*, 49, 2010, 189-210.

[3] Sous le titre Instar deorum. *La correspondance entre Dionisie M. Pippidi et Jérôme Carcopino (1933-1968).* La correspondance presque complète entre Dionisie M. Pippidi et Louis Robert (1955-1982, 149 lettres), d'un grand intérêt historiographique, paraîtra dans une monographie préparée par Alexandru Avram et le signataire de ces lignes.

[4] Je tiens à remercier Samuel Provost (Université de Lorraine, Nancy), responsable scientifique des archives Paul Perdrizet, pour la permission de les publier.

[5] Parmi les hommages : J. Heurgon, G. Picard, W. Seston (éds.), *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, Paris, 1966 ; *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977 ; P. Grimal, Cl. Carcopino, P. Ourliac, *Jérôme Carcopino : un historien au service de l'humanisme*, Paris, 1981.

[6] Pour sa biographie, ses livres de mémoires restent précieux : *Souvenirs romains* (1968), *Souvenirs de la guerre en Orient : 1915-1917* (1970), *Souvenirs de sept ans* (1953).

(l'épisode le plus controversé de sa vie), membre de l'Institut depuis 1955 et de l'Académie française depuis 1956[7]. Il avait été directeur intérimaire de l'EFR (1922-1923), au moment de la création par les efforts conjoints de Vasile Pârvan et de Nicolae Iorga de l'École Roumaine de Rome (ou Accademia di Romania), et figure par conséquent parmi les conférenciers à cet institut roumain de l'*Vrbs*.

Le dossier que je peux présenter ici, concernant six correspondants roumains, n'est qu'une partie des échanges qui ont pu exister, à l'intérieur de l'immense correspondance reçue par l'antiquisant français, conservée dans le Fonds Jérôme Carcopino à la Bibliothèque de l'Institut de France. Plusieurs anciens étudiants roumains à Paris se considéraient les élèves de Carcopino du fait même d'avoir suivi son enseignement, tels Ion Berciu[8], Gheorghe Cantacuzino[9], Scarlat Lambrino et Dionisie M. Pippidi[10], et la teneur du respect hiérarchique est manifeste dans leurs lettres. Il est intéressant d'observer qu'entre les deux guerres il existait dans la capitale française une véritable colonie de latinistes et linguistes roumains, qui n'était en réalité qu'une infime partie des nombreux étudiants roumains à Paris – 1300 en 1923, à savoir le plus important contingent étranger[11] –, ce

---

[7] Voir, entre autres, P. Boyancé, *Jérôme Carcopino, directeur de l'École Française de Rome (1937-1940)*, *MEFRA*, 82 (2), 1970, 565-570 ; A. Parrot, *Éloge funèbre de M. Jérôme Carcopino, membre de l'Académie*, *CRAI*, 114 (1), 1970, 155-157 ; H. Marrou, *Notice sur la vie et les travaux de M. Jérôme Carcopino*, *CRAI*, 116 (1), 1972, 204-220 (= *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977, 205-216) ; S. Rey, *Jérôme Carcopino, un historien dans Rome*, *Anabases*, 5, 2007, 191-206 ; *Eadem*, *Écrire l'histoire ancienne à l'École Française de Rome (1873-1940)*, Rome, 2012 (*CollEFR* 462), en partic. 47-49 et 328-329 (sur sa correspondance et le large réseau d'amitiés européennes).

[8] Ion Berciu (1904-1986) avait suivi entre 1931-1933 ses cours à Paris.

[9] Je suis reconnaissant à George Trohani (MNIR, Bucarest), élève de Gh. Cantacuzino (qui lui avait raconté ses souvenirs sur Carcopino), pour les données fournies sur les archives (Archives Nationales, Bucarest, inv. 1829, Prof. Dr. Cantacuzino Gr. Gheorghe).

[10] Dans son c.r. aux *Mélanges Carcopino* (1966), D. M. Pippidi précise que dans ce recueil il était le seul à pouvoir honorer le maître parmi ses élèves roumains, en nombre inconnu, « commençant avec Scarlat Lambrino, aujourd'hui disparu » (*StudClas*, 10, 1968, 369).

[11] P. Ţurlea, *Şcoala Română din Franţa*, Bucarest, 1994, 36-36. Dans le Fonds Nicolae I. Herescu (Archives Nationales, Iaşi), concernant une partie de la correspondance du latiniste formé à Paris, est conservée une carte de visite de J. Carcopino du 5 juillet 1936, avec des remerciements envoyés depuis La Ferté-

qui fera dire à un journaliste en 1930 que la Sorbonne était la cinquième université roumaine[12].

Avec d'autres historiens roumains[13], plus âgés, les rapports de Carcopino sont collégiaux, ainsi avec Vasile Pârvan (1882-1927)[14], en sa qualité de directeur de l'École Roumaine de Rome (1921-1927) et principal antiquisant roumain avant sa mort prématurée, et avec le prolifique polymathe et polyhistor Nicolae Iorga (1871-1940), entre autres fondateur et mentor de l'École Roumaine en France (Fontenay-aux-Roses[15]. Les deux grands historiens seront évoqués plusieurs décennies après par Carcopino : d'abord lors d'une conférence en janvier 1959, à l'occasion du centenaire de l'union des Principautés roumaines, à la Fondation Royale Carol I (organisme de l'émigration roumaine)[16], ensuite dans un volume commémoratif d'un périodique d'Alba Iulia[17] célébrant l'union de la Transylvanie à la Roumanie.

Dans sa nécrologie de Pârvan, disparu en 1927, Carcopino écrivait : « En lui, la Roumanie, qui peut toujours s'enorgueillir d'un historien tel que N. Iorga, perd le premier de ses préhistoriens et le plus grand de ses archéologues »[18]. Le latiniste français accepte d'envoyer

---

sur-Aube ; voir *Scrisori către N. I. Herescu*, Iaşi, 2005 (éds. V. Durnea, V. Pop-Luca), 84.

[12] Les quatre universités roumaines étaient alors celles de Bucarest, Iaşi, Cluj et Cernăuţi/Czernowitz.

[13] Pour ses rapports avec la Roumanie, voir I. Berciu, *Profesorul Jérôme Carcopino (27 VI 1881-17 III 1970)*, *Apulum*, 11, 1973, 885-891, et la compilation plutôt naïve de P. Popescu-Gogan, *Jérôme Carcopino et la Roumanie*, dans *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977, 235-243. Une autre évocation de ses liens avec la Roumanie (V. Pârvan, N. Iorga, la revue *Istros*) est donnée dans la préface de D. Tudor à la traduction du livre de J. Carcopino, *Viaţa cotidiană în Roma la apogeul Imperiului*, Bucarest, 1979.

[14] Voir S. Rey, *Écrire l'histoire ancienne...* [n. 7], 47 et 328.

[15] Sur cette institution, voir la monographie de P. Ţurlea [n. 11].

[16] J. Carcopino, *Souvenirs sur Nicolas Iorga et Vasile Pârvan*, *Revue des Études Roumaines*, 7-8, 1961 [*Actes du Premier Cycle des Journées d'Études Roumaines (24-26 janvier 1959)*], 69-71.

[17] *Idem*, *Nicolas Iorga et Vasile Pârvan*, *Apulum*, 7, 1968, 33-34 (il remercie son ancien élève I. Berciu de l'associer à ce volume ; il s'agit d'une version raccourcie du texte de la conférence de 1959, qui reprend en grande partie l'article de 1931, voir note 22).

[18] *Idem*, *Vasile Parvan*, *RH*, 155 (2), 1927, 458-460 (citation p. 460). D'autres nécrologies signées par Carcopino : *Vasile Pârvan*, *REA*, 29, 1927, 406-408 ; *Vasile Pârvan – in memoriam*, *Gândirea*, 7 (9), 1927, 206-207 (déplorant « une perte incalculable pour toutes les patries de la science »).

une contribution au volume d'hommages à Pârvan, préparé par l'Association Académique « Vasile Pârvan » des Anciens Membres de l'École Roumaine de Rome, mais l'ouvrage ne paraîtra – aussi bien en raison de la crise économique – que bien des années plus tard, en 1934[19]. Trois lettres du dossier « Pârvan » du Fonds Carcopino concernent cette contribution : une lettre de remerciement du 19 juillet 1926 du latiniste Matei G. Nicolau, encore à Paris ; deux lettres d'Alexandru Busuioceanu, du 19 et 22 juillet 1933, envoyées de Bucarest, évoquant pour la question des épreuves le professeur Scarlat Lambrino et son assistent, Radu Vulpe[20]. On peut leur ajouter à présent les trois lettres de Radu Vulpe au sujet de la « contribution pécuniaire » de Carcopino, de 368 francs (**13-15**). Une contribution financière similaire, de 326 francs, avait été sollicitée à Paul Perdrizet (**18**). En parallèle, Carcopino enverra un autre article pour les *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française*, recueil publié en 1933 à Paris[21], après l'élection de Iorga comme docteur *honoris causa* à la Sorbonne en 1931 et comme membre associé étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1932[22].

En sa qualité de secrétaire général de l'Académie Roumaine, Pârvan avait proposé et facilité l'élection comme membre d'honneur de Carcopino (parmi d'autres savants étrangers), le 8 juin 1926[23]. Les mérites étaient bien réels, puisqu'en mars-avril 1925 le romaniste

---

[19] *Idem*, *Note sur une épitaphe thrace rédigée en latin et gravée en lettres grecques*, dans *În memoria lui Vasile Pârvan*, Bucarest, 1934, 77-95, à propos d'une épitaphe du territoire de Philippes de Macédoine (cf. P. Pilhofer, *Philippi. II. Katalog der Inschriften von Philippi*, Tübingen, 2009², n° 48). Il y ajoutait la mention : « je croirai répondre aux intentions des initiateurs des *Mélanges Vasile Pârvan*, en leur apportant cette modeste contribution à l'histoire des Thraces, de laquelle les admirables *Getica* du grand savant roumain, leur maître, ont si largement mérité ».

[20] Voir D. Dana, *Pythagore...* [n. 2], 205-206. Busuioceanu écrivait sur ces mélanges à Basil Munteanu, qui allait donner un article, en juin, juillet et octobre-décembre 1933, mars 1934 (R. Vulpe étant le trésorier de l'association) ; voir B. Munteanu, *Corespondenţe*, Paris, 1979 (éds. I. Cuşa et E. Munteanu), 222-226.

[21] J. Carcopino, *Sylla et les fouilles marines de Mahdia*, 163-181.

[22] *Idem*, *Le professeur Jorga*, dans la revue de M. Bădescu, *L'Europe du Sud-Est* (1931), *laudatio* reprise dans *Revista Istorică*, 27, 1941 (*În memoria lui Nicolae Iorga*), 51-55. Un demi-siècle plus tard, D. M. Pippidi sera élu membre associé étranger de l'AIBL (1975).

[23] Reconfirmé en 1965.

français avait visité la Roumanie – où il existait par ailleurs une Mission Universitaire Française – comme « professeur d'échange de l'Université de Paris »[24] : à cette occasion, il donne des cours d'histoire romaine dans les quatre universités roumaines (Bucarest[25], Cluj, Iaşi, Czernowitz), ainsi que deux conférences à la Fondation Royale Carol, et participe aux séances de l'Académie Roumaine. Lors de ses pérégrinations, il est guidé par tantôt par Iorga (églises et ateliers de broderie), tantôt par Pârvan, ainsi par ce dernier sur les principaux sites archéologiques – Sarmizegetusa en Transylvanie, Istros, Tomis et Tropaeum Traiani dans la Dobroudja[26]. Il avait veillé, avec Henri Focillon et Emmanuel de Martonne, à la fondation de l'Institut Français de Hautes Études de Bucarest (1924)[27]. De retour en France, Carcopino publiera en 1925 un texte sur *L'amitié intellectuelle de la France et de la Roumanie*, où il affirmait :

> « Il suffit que la pensée française et la pensée roumaine se rejoignent et se mêlent, et tout sera sauvé : ni les hasards, ni les combinaisons de

---

[24] Pour le contexte, voir A.-M. Stan, *(Re)conquérir l'Europe centrale par la culture et l'enseignement après la Grande Guerre : le cas roumain 1919-1924*, dans J.-P. Bled, J.-P. Deschodt (éds.), *Les conséquences de la Grande Guerre 1919-1923*, Paris, 2020, 459-469.

[25] Son passage pour une leçon d'épigraphie dans le Séminaire de V. Pârvan est immortalisé par le cliché de Harilau Metaxa (**fig. 1**) ; voir V. Dumitrescu, *Oameni şi cioburi. Contribuţii la istoria contemporană a arheologiei româneşti*, Călăraşi, 1993 (*Cultură şi Civilizaţie la Dunărea de Jos* 9), 52.

[26] Cf. J. Carcopino, *De la Porta Maggiore la Tomis*, *Orpheus*, 1 (6), 1925, 289-313 (le texte d'une conférence, traduite en roumain par V. Pârvan) ; *Idem*, *Geniul etern al lui Vergiliu*, *Orpheus*, 6, 1930, 253-260. À part les articles parus dans les deux autres revues roumaines (*Dacia*, *Istros*) et les deux *Mélanges* (à la mémoire de Pârvan et l'hommage à Iorga des amis de langue française), d'autres publications en rapport avec le passé de la Roumanie sont : *Observations sur Lydus, « De mag. » II, 28*, *BSAF*, 1926, 155-197 ; *Correction, d'après une note de M. Cantacuzène, d'une inscription mal lue de Grumentum (Saponara)*, *BSAF*, 1927, 186-187 ; *Note sur la tablette de Cluj (CIL, III, X, p. 948)*, *RPh*, 63, 1937, 97-104 [cf. déjà *Note sur la tablette de Cluj (*CIL, *III, p. 948, n° X)*, *Istros*, 2, 1935-1936 [ce tiré à part est présenté par son auteur à l'AIBL, cf. *CRAI*, 81 (1), 1937, p. 38)] ; note sur le mémoire de J. Guey, membre de l'EFR [*Essai sur la guerre parthique de Trajan (113-117)*, Bucarest, 1937 (*Bibliothèque d'Istros* 2)], *CRAI*, 81 (5), 1937, 358-359 ; *Encore « Tropaeum » et « Nomen »*, dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, I, Milan, 1956, 385-390 ; *Ovide à l'île d'Elba*, *MEFRA*, 74, 1962, 519-528 ; *Un prétendu séjour d'Ovide à l'île d'Elba*, *CRAI*, 106 (2), 1962, 173-174.

[27] Voir A. Godin, *Une passion roumaine. Histoire de l'Institut Français de Hautes Études en Roumanie (1924-1948)*, Paris-Montréal, 1998.

> la politique n'arriveront plus à séparer ce qu'en harmonie avec une fatalité historique près de deux fois millénaire, la science et la poésie, l'intelligence et le cœur auront uni pour toujours »[28].

Dès lors, on comprend mieux l'hommage de Carcopino à ses deux amis : « guides et bienfaiteurs de leur patrie, Iorga et Pârvan ont agrandi la Roumanie en exhumant de son passé les titres de sa noblesse entre les nations »[29]. « Dans le corps athlétique de Iorga habitait une force de la nature aussi prompte à se déployer dans les entreprises de l'action que dans les recherches de la pensée. On eût dit que la fatigue n'avait sur lui aucune prise et que ses jours enfermaient trente-six heures d'horloge » ; l'ami français évoque à la fin « une notoriété internationale que la barbarie nazie devait orner de la palme du martyre », car « l'inexpiable assassinat de Iorga indigna comme un crime commis contre tous les hommes libres »[30].

On compte dans ce petit dossier des lettres envoyées par ses correspondants roumains depuis Bucarest, Paris, Fontenay-aux-Roses et Lisbonne, envoyées aussi bien à Paris qu'à La Ferté dans le terroir champenois[31] – les deux résidences de Carcopino –, avec des envois de renseignements, de tirés à part, mais aussi des demandes de collaboration et des sollicitations de lettres de recommandation. Certains épisodes s'éclairent grâce à d'autres dossiers épistolaires, ainsi les lettres envoyées par Scarlat Lambrino à son ancien collègue de Fontenay-aux Roses, Basil Munteanu[32], ou au jeune épigraphiste Louis Robert[33]. Si la plupart des missives publiées ici sont brèves, on note trois longues lettres de Scarlat Lambrino. La plupart des textes

---

[28] Dans *La Vie*, 15 juillet 1925, 239-241 ; texte repris dans la première partie (« Hommages d'hier et d'aujourd'hui à la nation roumaine ») du recueil de P. Desfeuilles, J. Lassaigne (éds.), *Les Français et la Roumanie*, Bucarest, 1937, 170-174 (et plus tard republié par P. Romanescu, *La Roumanie vue par les Français d'autrefois*, Bucarest, 2001, 175-179).

[29] J. Carcopino, *Nicolas Iorga*... [n. 17], 33.

[30] J. Carcopino, *Nicolas Iorga*... [n. 17], 33 ; *Idem*, *Souvenirs*... [n. 16], 71.

[31] Il avait acheté en 1925 (et le reste un quart de siècle plus tard) la demeure historique du Prieuré à La Ferté-sur-Aube (Haute-Marne), en Champagne, où il passe ses vacances d'été et, après sa retraite, plusieurs mois par année, car il y avait transféré la plupart de sa bibliothèque. Voir J. Déguilly, *Champenois d'adoption*, dans *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977, 47-50.

[32] B. Munteanu, *Corespondenţe*, Paris, 1979 (éds. I. Cuşa et E. Munteanu), 471-529.

[33] Annexe à la monographie préparée par A. Avram et D. Dana [n. 3].

sont manuscrits, souvent dans une graphie très difficile – ainsi pour les envois de Gh. Cantacuzino (francisé « Georges Cantacuzène ») et N. Iorga. Notons les lettres rédigées par Iorga lorsqu'il était premier-ministre (avril 1931-mai 1932, « accablé d'un travail ingrat que je devais quand même à mon pays », comme il se confesse dans la lettre **5**)[34], avec l'en-tête de la Présidence du Conseil des Ministres (tantôt en roumain, tantôt en français), ou, plus tard, avec l'en-tête de l'École Roumaine en France.

Cette correspondance fragmentaire nous renseigne sur les sujets suivants :

– la contribution de Carcopino aux *Mélanges Pârvan* (**13-15**) et sa collaboration à la revue *Istros*, fondée par Scarlat Lambrino (**9**, **10**), après avoir publié un article dans le premier numéro de la revue bucarestoise créée par Pârvan, *Dacia*[35] ;

– la contribution de Iorga aux *Mélanges Glotz* (**4**, **6**) et des remarques amères sur le premier totalitarisme roumain, celui de la dictature carliste (**8**) ;

– la concurrence entre Gheorghe Cantacuzino et Scarlat Lambrino pour le poste de professeur à l'Université de Bucarest laissé vacant par la disparition de Pârvan (**1**, **2**) ; alors que le premier bénéficiait de la création d'une conférence d'hellénisme et qu'il avait publié son doctorat avec une préface élogieuse de Iorga, le second, à son tour maître de conférences, avait l'avantage d'être suppléant à la chaire de Pârvan et de continuer les directions épigraphique et archéologique de son maître, dont la responsabilité du chantier archéologique d'Istros. En mars 1929, Lambrino écrivait à son ami Munteanu, inquiet du changement de l'attitude du « dispensateur de tous les trésors spirituels de chez nous » (ironie à l'adresse de Iorga) :

---

[34] Iorga était le fondateur du Parti Nationaliste Démocrate. Parmi les mesures prises lors de son mandat d'à peine une année, les plus impopulaires furent les réductions drastiques du budget, dans le contexte de la grave crise économique. Lors de ses études à Paris (1929-1931), D. M. Pippidi, boursier de l'État roumain, apprend avec ses collègues – avec deux mois de retard – que leur bourse avait été supprimée !

[35] J. Carcopino, *Les richesses des Daces et le redressement de l'Empire Romain sous Trajan*, *Dacia*, 1, 1924, 28-34 (repris sous le titre *Un retour à l'impérialisme de conquête : l'or des Daces*, dans *Points de vue sur l'impérialisme romain*, Paris, 1934, 73-86 = *Les étapes de l'impérialisme romain*, Paris, 1961, 106-117).

> « Premièrement, il a créé pour G. Cantacuzino une conférence nouvelle d'"hellénisme", même si en raison des économies du gouvernement *aucune* demande des Universités n'a été exaucée, – à part celle-ci. Puis est sortie la thèse de doctorat du même avec une préface de N. Iorga, dans laquelle il est sacré. À présent il paraît qu'il y a une grande amitié entre Iorga et Cantacuzino (v. Didina), à laquelle s'ajoute l'hostilité envers moi de Sauciuc-Săveanu, ministre de la Bucovine, et d'Emil Panaitescu de Cluj. (...) je ne me présenterai pas à un éventuel concours, parce que je ne peux pas m'exposer à des épreuves arrangées par avance »[36].

Ce n'est qu'en 1932 que Lambrino sera nommé professeur, après moult péripéties bureaucratiques et malgré les interventions répétées de la part de mère de Gh. Cantacuzino[37], rejeton d'une puissante famille aristocratique[38] qui faisait usage du titre de princes[39]. Les articles de Lambrino en France et en Roumanie avant cette date s'expliquent aussi par la nécessité d'étoffer le dossier, car il était en concurrence non seulement avec le Gh. Cantacuzino, soutenu par le Parti Paysan, mais aussi avec Emil Panaitescu (à Cluj), soutenu par le Parti Libéral, qui sera nommé directeur de l'École Roumaine de Rome depuis 1929 (après le décès prématuré de George G. Mateescu). Iorga, alors recteur de l'Université bucarestoise, soutiendra finalement en 1932 celui qui continuait les fouilles de Pârvan à Istros[40]. La concurrence datait en réalité d'avait la disparition de Pârvan : ce

---

[36] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 479-480 (lettre du 27 mars 1929).

[37] Alexandrina Cantacuzino (née Pallady, 1876-1944), surnommée « Didina », qui militait pour l'émancipation des femmes, dans un cadre conservateur.

[38] Il était petit-fils d'un ancien premier-ministre (Gheorghe Grigore Cantacuzino, surnommé « Le Nabab », chef du Parti Conservateur, 1832-1913) et fils d'un maire de Bucarest (Grigore Gheorghe Cantacuzino, 1872-1930).

[39] Dans le fichier du Fonds Carcopino, l'identité donnée est « Cantacuzène (Prince Georges) ». Dans la décennie suivante, Gh. Cantacuzino est, avec d'autres membres de sa famille, militant légionnaire, d'après son journal ; voir G. Ciotoran, *Jurnalul lui Gheorghe Grigore Cantacuzino, Bucureşti. Materiale de Istorie şi Muzeografie*, 27, 2013, 149-181.

[40] Sur le parcours de combattant de S. Lambrino pour obtenir la chaire de professeur, dans un système dominé par des interventions, des amitiés familiales et de l'arbitraire, voir B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 484, 489-490, 492-494 (lettres du 13 avril 1930, 14 et 31 mars 1932) ; Ş. S. Gorovei, L. Nastasă, P. Ţurlea, *Şcoala nouă de istorie. Mărturii documentare (I), AIIA-Iaşi*, 23, 1985, 335-339 ; L. Nastasă, *« Suveranii » universităţilor româneşti. Mecanisme de selecţie şi promovare a elitei intelectuale. I. Profesorii Facultăţilor de Filosofie şi Litere (1864-1948)*, Cluj, 2007, 331-333.

dernier avait déjà reçu lettre du 20 mai 1927 de Carcopino, qui lui recommandait Cantacuzino – d'après les indications données par l'élève roumain –, à savoir qu'il le connaissait depuis trois ans et qu'il avait rassemblé la documentation pour un mémoire « Sur les *numeri* », vu et corrigé par le savant français[41]. En outre, Gh. Cantacuzino avait obtenu des lettres de recommandation du papyrologue Pierre Jouguet (professeur à la Sorbonne), en septembre 1927[42].

Plusieurs lettres de Scarlat Lambrino à son ami Basil Munteanu (resté à Paris) tournent autour des rapports avec Carcopino : le 30 mai 1929, Munteanu aborde avec Carcopino la question de son autre élève Cantacuzino et apprend qu'il n'était pas très content ; Lambrino répond : « Tu m'as apaisé dans une certaine mesure, puisque je ne peux pas atteindre de mes compatriotes une juste compréhension ». Il se met à lire les ouvrages de Cantacuzino, avant de s'horripiler, s'inquiétant de la préface élogieuse de Iorga[43] et du poste de maître de conférences sur l'hellénisme pour son concurrent[44]. La lettre du 13 avril 1930 revient sur la chaire de professeur, d'où la nécessité d'obtenir les faveurs du « métropolite barbu » (Iorga) et la parution de publications pour étoffer son dossier : ainsi, un article attendu par Carcopino pour la *Revue de Philologie* (manuscrit transmis à Carcopino par Munteanu), un autre pour qu'il soit présenté à la Société Nationale des Antiquaires de France, et un troisième encore pour *Aréthuse*, revue de Jean Babelon[45]. Par une lettre du 11 mai 1930, on apprend que Munteanu avait rencontré Carcopino, qui s'était montré très bienveillant envers Lambrino ; ce dernier avait besoin d'un texte précis pour donner un « coup solide » à Cantacuzino (au sujet d'une inscription d'Intercisa sur la *coh. I miliaria Hemese-*

---

[41] http://arhivelenationale.ro/site/download/inventare/Cantacuzino-Gr.-Gheorghe.-1595-1815-1979.-Inv.-1829.PDF (n° 785).

[42] http://arhivelenationale.ro/site/download/inventare/Cantacuzino-Gr.-Gheorghe.-1595-1815-1979.-Inv.-1829.PDF (n° 6). En 1926, P. Jouguet avait présenté Gh. Cantacuzino à l'Association des Études Grecques. Son élève allait commenter plus tard le célèbre *Hunt pridianum* (connu depuis 1925), après une communication à la Société des Études Latines (Paris) : G. Cantacuzène, *Un papyrus latin relatif à la défense du Bas Danube*, *Aegyptus*, 9, 1928, 63-96 [= *RHSEE*, 5 (1), 1928, 38-74].

[43] Ouvrage de 1928 : « l'un des plus laborieux épigraphistes formé ces dernières années ».

[44] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 480-481.

[45] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 483-485.

norum)[46]. Par une lettre du 2 mars 1931, Lambrino envoie le manuscrit d'un article pour la *RPh*, que Munteanu devait porter à Carcopino, et écrivait qu'il préparait un article pour les *Mélanges Glotz* (projet inabouti)[47]. Enfin, le 16 décembre 1931, il envoie à Munteanu l'article pour Carcopino[48] ;

– la question de l'héritage scientifique de Scarlat Lambrino, avec les tirés à part destinés à son ancien maître, expédiés après son décès en août 1964 par un autre exilé roumain au Portugal, le latiniste Victor Buescu, à la demande de la veuve Marcelle Flot-Lambrino (**12**) ;

– l'atmosphère intellectuelle à Bucarest à l'occasion du conflit entre la « Nouvelle École » des jeunes médiévistes roumains et Iorga (**10**), ou, pour citer Constantin C. Giurescu, une dispute « unique par ses proportions et par sa durée »[49]. Par ailleurs, l'auteur de la lettre, Scarlat Lambrino, était membre du comité de rédaction de la nouvelle *Revista Istorică Română* [*Revue Historique Roumaine*], animée depuis 1931 par un groupe de jeunes historiens autour du médiéviste Gheorghe I. Brătianu, dont C. C. Giurescu et P. P. Panaitescu ainsi d'autres anciens membres de l'École Roumaine en France – institution créée et dirigée par Iorga ! Cette soi-disant *Şcoala Nouă* (« Nouvelle École »), opposée à l'histoire traditionnelle de Nicolae Iorga (avec *Revista Istorică*), se voulait détachée de la politique et du messianisme nationaliste, mais était en premier lieu un mouvement générationnel. À propos de cette revue, C. C. Giurescu écrivait à B. Munteanu, le 4 juillet 1929 : « Étant donné la dictature qui s'exerce aujourd'hui dans la science chez nous et la qualité de nos mandarins, j'ai décidé de publier une revue d'histoire roumaine. (...) Rédigée dans un esprit occidental, sans personnalités »[50]. La plupart de ces historiens étaient affiliés au nouveau parti des libéraux dissidents, les « georgistes » – du nom de Gheorghe I. Brătianu ; pour citer une lettre du 7 octobre 1930 du même Giurescu à Munteanu : « je suis entré en politique. Évidemment, aux côtés de Gh. Brătianu et

[46] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 485-486 ; pour l'article, voir note 75.

[47] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 487.

[48] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 488-489.

[49] D'autres échos se trouvent dans la correspondance reçue par B. Munteanu. Sur cet épisode, voir P. Ţurlea, *Şcoala Română...* [n. 11], 70-75 ; L. Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucarest, 2000, 59-63.

[50] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 431-432. Sur la revue, voir P. Cernovodeanu, *Revista istorică română. 1931-1947. Bibliografie*, Bucarest, 1977.

ensemble avec Lambrino (...) et, généralement, toute notre génération (...). Ce n'est pas seulement un combat entre deux conceptions morales et politiques, mais c'est aussi le procès entre deux générations »[51]. Chagriné par cette guerre des idées et des orgueils, Lambrino écrivait à Munteanu le 14 mars 1932 : « N. Iorga a été d'une bienveillance et d'une constance qui m'ont ému. Sans son assentiment tacite (...) je ne pouvais pas réussir. Je lui suis profondément endetté et je suis désolé qu'il a le droit d'être fâché contre moi parce que l'article de Giurescu est paru tout de suite après » ; il proposait à Munteanu de publier un article dans *Europe Centrale* :

> « Il viendrait à pic, parce que Nicolae Iorga est profondément attristé par l'article de Giurescu paru dans Rev[ista] Ist[orică] Rom[ână]. J'ai cherché par tous les moyens d'empêcher Giurescu de le publier, sans succès. Quand j'ai rendu visite à Nicolae Iorga afin de le remercier pour ma nomination, il m'a demandé compte. Même si la revue n'était pas encore parue, il était au courant par l'imprimerie du contenu de l'article et j'ai été contraint d'avoir une explication avec lui. Je te dis franchement que j'avais une gêne terrible, après l'obligation faite[52] ; j'avais pourtant l'âme en paix, car j'avais fait mon devoir de m'opposer à la publication »[53].

II. Correspondants de Paul Perdrizet

Au dossier épistolaire tiré des archives Carcopino j'ajoute trois lettres provenant d'un autre fonds exceptionnel, les archives Paul Perdrizet, conservées à l'Université de Lorraine et dont la valorisation, par les soins de Samuel Provost, est exemplaire[54].

Normalien, agrégé de Lettres et ancien membre de l'École Française d'Athènes, l'érudit Paul Perdrizet (1870-1938) fut à la fois helléniste et médiéviste, associant plusieurs compétences : archéologue,

---

[51] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 432-433.

[52] S. Lambrino reste modéré et respectueux dans ses rapports avec N. Iorga, qui l'avait soutenu de manière décisive pour son poste de professeur à Bucarest. Par ailleurs, il avait publié *Râul Sargetias şi tezaurele lui Decebal*, dans *Închinare lui Nicolae Iorga cu prilejul împlinirii vârstei de 60 de ani*, Cluj, 1931, 223-228.

[53] B. Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 489-491.

[54] http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/ (sous la responsabilité scientifique de Samuel Provost, Université de Lorraine). Il s'agit d'un exemple à suivre de valorisation d'un fonds savant.

épigraphiste, historien de l'art et spécialiste de la religion populaire[55]. Depuis 1899 maître de conférences à l'Université de Nancy, où il créé l'Institut d'archéologie classique (accompagné d'une gypsothèque universitaire et d'une bibliothèque spécialisée), il est nommé, après la Grande Guerre, professeur à Strasbourg, alors qu'il continue de résider à Nancy. Il s'est fait connaître par de nombreuses contributions, certaines à la suite de missions en Grèce, Macédoine[56] et Thrace, mais aussi en Asie Mineure, Syrie, Chypre et Égypte[57]. En plus d'innombrables tirés à part, dans ses archives est conservée une partie de sa correspondance (1245 lettres, provenant de 322 personnes)[58].

L'antiquisant Perdrizet est naturellement en contact avec Vasile Pârvan[59], entre autres pour des échanges bibliographiques[60], ainsi après sa visite en Roumanie (**16**), et la publication d'un article dans le premier numéro de la revue *Dacia*, fondée à Bucarest par l'antiquisant roumain – article qui ne sera pas finalisé (**17**). Il contribue, à l'instar d'autres savants français, aux *Mélanges* honorant Pârvan[61] et

---

[55] Pour sa biographie, voir, entre autres : Ch. Picard, *Éloge funèbre de M. Paul Perdrizet, membre de l'Académie*, *CRAI*, 82 (3), 1938, 270-280 ; S. Provost, *Paul Perdrizet, de l'Université aux Etablissements Gallé, le parcours original d'un chercheur éclectique*, *Annales de l'Est*, 2015 (2), 299-317 ; *Idem*, *Les bibliothèques de Paul Perdrizet*, dans D. Gallo, S. Provost (éds.), *Nancy-Paris 1871-1939 : des bibliothèques au service de l'enseignement universitaire de l'histoire de l'art et de l'archéologie*, Paris, 2018, 76-118.

[56] Parmi ses publications, P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris-Nancy, 1910.

[57] En partic. P. Perdrizet, G. Lefebvre, *Inscriptiones Graecae Aegypti. III. Inscriptiones « Memnonii » sive Besae oraculi ad Abydum Thebaidis. Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos : nos. 1-658*, Nancy-Paris-Strasbourg, 1919.

[58] Voir S. Provost, *Les archives scientifiques de Paul Perdrizet à l'université de Lorraine (Nancy)*, *Anabases*, 20, 2014, 385-400.

[59] Pârvan avait cité Perdrizet dans ses cours, cf. une lettre du 13 octobre 1924 de Cornelia Başturescu au savant français (http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/items/show/4163). Parmi les détails donnés dans une lettre de Maria Holban à Perdrizet, du 8 octobre 1924, on apprend que « Monsieur Pârvan a été en Transylvanie voir les résultats des fouilles qu'on a commencées à l'endroit où s'élevait Sarmizegethusa, l'ancienne capitale Dace » (http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/items/show/4005).

[60] Plusieurs tirés à part de Pârvan se trouvaient dans la bibliothèque de Perdrizet.

[61] P. Perdrizet, *Le pont d'Amphipolis et la date du Rhesos*, dans *În memoria lui Vasile Pârvan*, Bucarest, 1934, 284-290.

Iorga[62], après avoir participé en avril 1924 au premier Congrès International d'Études Byzantines, organisé à Bucarest par Iorga, occasion de nouer des contacts avec des byzantinistes roumains, dont la jeune Maria Holban (**18**)[63].

***

Ces témoignages incomplets s'insèrent dans le cadre d'un vaste réseau social des savants européens, qui cartographie le dynamisme intellectuel de toute une époque, avec ses réseaux de collaboration ou de collégialité, en particulier après la Grande Guerre[64]. Issus d'une « petite culture » émergeante et en quête de reconnaissance, Pârvan et ses élèves se proposaient de « ressusciter le passé » de leur patrie, devenue la Grande Roumanie, à travers les contacts avec l'Occident, la création d'instituts roumains à Rome et Paris, ou la fondation de revues spécialisées (*Dacia*, *Istros*). En échange, des savants occidentaux étaient intéressés de cultiver et renforcer des liens avec des collègues et des institutions de l'Europe Centrale et Orientale, afin d'explorer des antiquités méconnues et d'accroître le rayonnement culturel de leurs pays[65].

Dans ce qui suit, je donne la transcription des lettres à J. Carcopino (**1-15**), puis à P. Perdrizet (**16-18**), par l'ordre alphabétique des correspondants – à l'exception de V. Buescu, qui écrit en rapport avec le dossier de S. Lambrino –, avec des notes explicatives sur l'apport de ces échanges épistolaires malheureusement incomplets.

---

[62] P. Perdrizet, *Scété et Landevenec*, dans *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française*, Paris, 1933, 739-749.

[63] Plusieurs lettres de correspondants roumains à Perdrizet concernent ce dossier.

[64] Voir en général Chr. Jacob, *Le miroir des correspondances*, dans C. Bonnet, V. Krings (éds.), *S'écrire et écrire sur l'Antiquité. L'apport des correspondances à l'histoire des travaux scientifiques*, Grenoble, 2008, 7-17. Pour l'exemple d'un antiquisant belge, voir C. Bonnet, *La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome*, Bruxelles-Rome, 1997 ; É. Gran-Aymerich, *Franz Cumont (1868-1947) et l'archéologie française*, *MEFRA*, 111, 1999, 525-529 (sur les lettres de Cumont à Carcopino).

[65] Pour une période légèrement plus tardive, voir A. Guénard-Maget, *Une diplomatie culturelle dans les tensions internationales. La France en Europe centrale et orientale (1936-1940 / 1944-1951)*, Bruxelles, 2014 (*Enjeux Internationaux* 30).

INVENTAIRE DES LETTRES

FONDS JÉRÔME CARCOPINO – BIBLIOTHÈQUE DE L'INSTITUT DE FRANCE

1. Gh. Cantacuzino (Paris) à J. Carcopino (Paris) (17 juill. 1927) : Ms. 7152, ff. 109-110.
2. Gh. Cantacuzino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (après juillet 1927) : Ms. 7152, ff. 111-112.
3. M. Eliade (Paris) à J. Carcopino (Paris) (2 juillet 1949) : Ms. 7144, ff. 51rv.
4. N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (7 juill. 1931) : Ms. 7150, f. 221.
5. N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (2 sept. 1931) : Ms. 7150, ff. 222-223.
6. N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (28 nov. 1931) : Ms. 7150, f. 224.
7. N. Iorga (Fontenay-aux-Roses) à J. Carcopino (Paris) (26 févr. 1933) : Ms. 7150, f. 225.
8. N. Iorga (Paris) à J. Carcopino (Paris) (18 juin 1939) : Ms. 7150, ff. 226-227.
9. S. Lambrino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (3 juin 1933) : Ms. 7152, ff. 152rv-153r.
10. S. Lambrino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (8 juill. 1936) : Ms. 7152, ff. 154rv.
11. S. Lambrino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (15 juill. 1936) : Ms. 7152, ff. 155rv.
12. V. Buescu (Lisbonne) à J. Carcopino (Paris) (5 nov. 1964) : Ms. 7152, ff. 156-157.
13. R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (9 août 1933) : Ms. 7171, f. 42.
14. R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (16 nov. 1933) : Ms. 7171, f. 43.
15. R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (24 nov. 1933) : Ms. 7171, f. 44.

ARCHIVES PAUL PERDRIZET – UNIVERSITÉ DE LORRAINE (sous la responsabilité scientifique de Samuel Provost)

16. V. Pârvan (Bucarest) à P. Perdrizet (Strasbourg/Nancy) (5 mai 1924) : document consulté le 11 décembre 2020, http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/items/show/3616 (lettre n° 1026 ; XXI, PP 758).
17. V. Pârvan (Bucarest) à P. Perdrizet (Strasbourg/Nancy) (9 mars 1926) : document consulté le 11 décembre 2020, http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/items/show/3615 (IV 12, PP 759).
18. R. Vulpe (Bucarest) à P. Perdrizet (Nancy) (4 janv. 1934) : document consulté le 11 décembre 2020, http://perdrizet.hiscant.univ-lorraine.fr/items/show/3873 (III, PP 950).

PRINCIPES D'ÉDITION

dactyl.	Lettre dactylographiée.
ms.	Lettre manuscrite.
[e]	Lettre ajoutée (« chargé » → « chargé[e] »), car oubliée.
<é>	Lettre corrigée (« completerai » → «compl<é>terai »).
Aratea	Mot souligné dans une lettre (« <u>Aratea</u> »).
\est/	Mot rajouté par le correspondant.
Radu Vulpe	Signature manuscrite dans une lettre dactylographiée.
[2]	Pagination des lettres.

LETTRES

CANTACUZINO À CARCOPINO

1

Gh. Cantacuzino[66] (Paris) à J. Carcopino (Paris) (17 juill. 1927) *ms*.

Paris ce 17 Juillet 1927

Cher Monsieur Carcopino,

J'ai reçu votre lettre et m'empresse d'y répondre. J'entends aussi que M. Panaitescu[67] et M. Nicorescu[68] veulent poser leur candidature à la chaire laissée libre par la mort de notre regretté maître, M. Pârvan[69][.] Dans ce cas l'une des chaires qu'ils occupent à Cluj ou à Jassy deviendra vacante.

[2] J'aurai peut-<ê>tre l'occasion de l'obtenir et je vous demande votre appui en ce sens. Je vous prie de bien vouloir m'envoyer une lettre de recommandation pour M. Anghelesco[70], ministre de l'Instruction publique et une autre pour M. Biano[71], président de notre Académie[.] Je ne lèse évi-

---

[66] Gheorghe I. Cantacuzino (1900-1977), avec des études à Paris, Rome et Milan, maître de conférences à la Faculté des Lettres de l'Université de Bucarest (1929-1948, institutions et antiquités grecques), plus tard chercheur à l'Institut d'Archéologie de Bucarest (archéologie médiévale). Voir C. Preda, *s.v.*, dans Ş. Ştefănescu (éd.), *Enciclopedia istoriografiei româneşti*, Bucarest, 1978, 80-81 ; G. Trohani, *Pagini din scrisori, pagini de arheologie. Din corespondenţa prof. Gheorghe Cantacuzino*, *Cercetări Arheologice*, 5, 1982, 235-257 (quelques correspondants roumains et étrangers) ; *Idem*, *Din însemnările profesorului Gheorghe Cantacuzino (1900-1977)*, *Cercetări Arheologice*, 18-19, 2011-2012, 233-234. Il avait publié sa thèse *Câteva corpuri barbare din armata romană de la Augustus la Gallienus*, Bucarest, 1928 (voir aussi la critique de S. Lambrino, *Cu prilejul unei cărţi noi*, dans *Revista Macedoromână*, 1930). Le collaborateur de Lambrino à sa nouvelle revue *Istros*, Radu Vulpe, critique en outre l'article publié par Cantacuzino dans *Mélanges Gustave Glotz* (I, Paris, 1932, 103-115 : *Une chasse inconnue du Cavalier thrace*), dans *Istros*, 1 (1), 1934, 148-150.

[67] Emil Panaitescu (1885-1958), élève de l'École Roumaine de Rome (plus tard son directeur, 1929-1940), à l'époque professeur d'histoire antique à l'Université de Cluj.

[68] Paul Nicorescu (1890-1946), à son tour élève de l'École Roumaine de Rome, professeur d'histoire antique à l'Université de Iaşi.

[69] Vasile Pârvan était décédé le 26 juin 1927, à moins de 45 ans.

[70] Constantin Angelescu (1869-1948), ministre de l'Instruction Publique (1922-1928, 1933-1937).

[71] Ioan Bianu (1856-1935), directeur de la Bibliothèque de l'Académie Roumanie, secrétaire général de cette institution après la disparition de Pârvan.

demment personne puisque nécessairement l'une des chaires restera libre. Je serai[s] heureux si vous pouviez indiquer que j'ai travaillé sous votre direction, que j'ai des connaissances dans les diverses branches de l'Antiquité et que je puis les faire valoir[.]

Veuillez agréer, cher M. Carcopino, mes remerciements et mes souhaits de bonnes vacances.

Georges Cantacuzène

2

Gh. Cantacuzino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (sans date, après juillet 1927) *ms*.

Cher Monsieur Carcopino,

Je me suis décidé à envoyer tout de même à M. Waltzing[72] la correction que j'ai faite à l'inscription de Grumentum. Je vous prierai de bien vouloir m'envoyer la note que je vous ai remise à ce sujet[73]. Je la compl<é>terai et l'enverrai à Liège[74]. Pour l'étude des troupes orientales[75] je suivrai les indications que vous avez bien voulu me donner. J'espère qu'elle sera prête cet automne. Je vous remercie une fois de plus de l'appui que j'ai trouvé au[2]près de vous. Je vous demanderai encore de bien vouloir m'envoyer deux lettres de recommandation, l'une pour le ministre de l'Instruction Pu-

---

[72] Le latiniste Jean-Pierre Waltzing (1857-1929), professeur à l'Université de Liège, directeur de la revue *Le Musée Belge*.

[73] Communication par J. Carcopino, à la Société Nationale des Antiquaires de France, de la note de G. Cantacuzène sur une inscription mal lue de Grumentum (Saponara) (*BSAF*, 1927, 186-187) ; et G. Cantacuzène, *Corrections à une inscription de Lucanie*, *RPh*, 2 (1), 1928, 54-56, avec une très bonne lecture de l'épitaphe tardive d'un soldat *ex n(umero) eqq(uitum) de Sexta Dalmata(rum)* (*CIL* X 268).

[74] G. Cantacuzène, *Le recrutement de quelques cohortes syriennes*, *Le Musée Belge*, 31, 1927, 157-172. Deux tirés-à-part dédicacés par Cantacuzino (*RPh* et *Musée Belge*) se trouvent dans le Fonds Salomon Reinach, conservé à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Lyon).

[75] Dans l'article publié dans la revue belge, Cantacuzino avait soutenu le recrutement exclusivement syrien dans ces unités, même au IIIe s. Cette thèse est critiquée par S. Lambrino, *Observations sur la cohors milliaria Hemesenorum*, *Revista Istorică Română*, 2 (2-3), 1932, 262-266, avec des observations justes et aussi des exagérations (pour les noms thraces, il suit l'étude maximaliste de G. G. Mateescu). Des lettres de Lambrino à B. Munteanu (voir la partie introductive) nous renseignent qu'il avait préparé l'étude précisément pour dénoncer les faiblesses scientifiques de son concurrent.

blique M. Anghelesco[76], l'autre pour M. Iorga[77], indiquant que j'ai travaillé sous votre direction, que j'ai certaines qualités et me recommandant à leur attention pour une chaire vacante (c'est celle de M. Pârvan, mais il est inutile de l'indiquer).

Je vous remercie à l'avance de votre bienveillance envers moi et vous souhaite de bonnes vacances.

Georges Cantacuzène

2 rue Racine[78]

ELIADE À CARCOPINO

3

M. Eliade[79] (Paris) à J. Carcopino (Paris) (2 juillet 1949) *ms*.

Hôtel de Suède, 31 rue Vaneau
Paris 7e
le 2 Juillet 1949

Cher Maître,

C'est avec la plus vive émotion que j'ai lu votre lettre du 26 Juin[80], pour laquelle je vous prie d'agréer mes plus sincères remerciements. Avoir gagné votre adhésion à des thèses qui me sont chères c'est, pour moi, une récompense inespérée[81]. *Le mythe de l'Eternel Retour* est plutôt un recueil d'allusions qu'un livre proprement dit ! C'est aussi ma faute mais pas seulement la mienne : j'ai voulu, en effet, m'adresser à des lecteurs pr<é>parés

---

[76] Voir note 70.

[77] Nicolae Iorga (1871-1940).

[78] Hôtel Belloy Saint-Germain, dans le Quartier Latin.

[79] Après sa période portugaise pendant la guerre, Mircea Eliade (1907-1986) s'installe à Paris en septembre 1945, où il reste jusqu'en octobre 1956, quand il part aux États-Unis, où il allait enseigner à l'Université de Chicago. Voir la monographie de F. Ţurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, 2003, l'un des rares auteurs roumains qui ne sont pas prisonniers d'une approche hagiographique.

[80] À ma connaissance, la correspondance entre Eliade et Carcopino n'est mentionnée nulle part.

[81] Le traitement d'Eliade était compatible avec les conceptions de Carcopino sur la religion antique, à savoir un paganisme « mystique » cher à Cumont (cf. H. Marrou, *Notice...* [n. 7], 218). Il lui avait sans doute envoyé *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, 1949, paru chez Gallimard (*Essais* 34).

de lire, tout au plus, un long essai. En me forçant de ne pas trop les fatiguer, j'ai écrit un livre hybride[82]. Je me fais le plaisir, si vous le permettez, de vous envoyer mon *Traité d'Histoire des Religions*[83]. Je sais que vous êtes surchargé de travail et je ne vous impose nullement la lecture de ce gros volume. Mais je serai[s] heureux de le savoir dans votre bibliothèque, à la portée de votre main...

[2] Veuillez croire, Cher Maître, l'expression de mes sentiments les plus distingués,

Mircea Eliade

IORGA À CARCOPINO

4

N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (7 juill. 1931) *ms*.

PRESIDENŢIA CONSILIULUI DE MINIŞTRI

CABINETUL PRIMULUI MINISTRU

7 juillet
1931

Cher collègue,

Merci de vos si bonnes paroles d'amitié.

Pouvez-vous douter que je ne me réunisse à mes amis pour témoigner les sentiments de haute estime et de chaleureuse amitié que je connais pour M. Glotz[84] ?

Ce ne sera pas grande chose, mais il pourra se rendre compte combien je tiens à lui être agréable par les quelques pages que je pourrai donner[85].

---

[82] Considérations pertinentes sur la valeur de cet ouvrage, qui allait le rendre célèbre.

[83] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (préface de Georges Dumézil).

[84] L'helléniste Gustave Glotz (1862-1935), professeur à la Sorbonne, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres dont il est élu président en 1928.

[85] Il s'agit des *Mélanges Gustave Glotz*, I-II, Paris, 1932, où N. Iorga publiera *Quelques notes sur la Scythie Mineure* (I, 453-459). Voir la présentation de l'article par S. Lambrino, *Istros*, 1 (1), 1934, 147-148.

Veuillez agréer, cher collègue, mes meilleures salutations.

N. Iorga

Madeleine[86] vous envoie ses compliments.

5

N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (2 sept. 1931) *ms*.

2 septembre
1931

Cher collègue,

Je suis profondément ému des bonnes paroles que vous avez bien voulu trouver pour moi. Je les apprécie d'autant plus que, tout en étant d'un ami, pour lequel j'ai les sentiments que ma discrétion seule m'a empêché de vous témoigner, elles viennent d'un savant français et je sais combien en France on pèse chaque mot dont on prend la responsabilité. C'est aussi ce qui m'a empêché de transmettre le livre dont pour la première fois je trouve un jugement favorable à d'autres de vos collègues dont je n'ai pas voulu gêner le sentiment critique[87].

[2] Accablé d'un travail ingrat que je devais quand même à mon pays, plus d'une fois je me suis rappelé les heures de liberté, de bonne causerie que j'ai goutées dans votre maison hospitalière.

Quand même, au commencement de novembre, j'espère pouvoir vous serrer la main à Paris[88].

En vous priant de présenter mes hommages à Madame Carcopino[89], je vous assure de toute mon obligation.

N. Iorga

---

[86] Magdalina (Magda) Iorga (1905-1993), l'une des filles de l'historien, était peintre ; après des études en Roumanie et à Paris, elle épouse Sandro Valota et s'établit en Italie, à Milan. Carcopino avait épousé la fille d'un compositeur (Lucien Hillemacher), et son beau-frère, le peintre Jean Hillemacher, était tombé pendant la bataille de la Marne.

[87] Peut-être *Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité*, I-IV, Paris, 1926-1928.

[88] En sa qualité de premier-ministre, N. Iorga visitera la France, étant reçu par le premier-ministre Aristide Briand.

[89] Antoinette Carcopino, née Hillemacher (mariage en 1909).

6

N. Iorga (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (28 nov. 1931) *ms*.

PRÉSIDENCE DU CONSEIL DES MINISTRES

28 novembre
1931

Cher collègue et ami,

Voici la chose de rien que je viens de mettre ensemble pour les « Mélanges » de notre cher ami Glotz. J'en ai honte. Mais il m'a fallu faire une incursion, fatalement incompétente, dans le domaine où il s'est illustré[90].

Gardez-la telle quelle, sans essayer de l'amender, ni comme forme, ou bien renvoyez-la moi, si elle vous déplaît.

Croyez, cher collègue et ami, à mes meilleurs sentiments.

N. Iorga

7

N. Iorga (Fontenay-aux-Roses) à J. Carcopino (Paris) (26 févr. 1933) *ms*.

ÉCOLE ROUMAINE EN FRANCE
50, RUE DES CHATAIGNIERS
FONTENAY-AUX-ROSES (Seine)

TÉLÉPHONE II

26 février 1933

Cher collègue et ami,

La belle étude que vous avez donnée au volume qu'on vient de m'offrir[91] et auquel je reviendrai chaque fois que, de nouveau, des doutes se présenteraient à mon esprit sur le profit de mes efforts dans le domaine de la science, correspond bien à la haute opinion que j'ai eue toujours de votre

[90] Voir note 85.

[91] Sans doute J. Carcopino, *Sylla et les fouilles marines de Mahdia*, dans *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga par ses amis de France et des pays de langue française*, Paris, 1933, 163-181.

puissance à renouveler les sujets et elle m'oblige à vous en témoigner toute ma reconnaissance.

Croyez, cher collègue et ami, à toute ma sympathie.

N. Iorga

8

N. Iorga (Paris) à J. Carcopino (Paris) (18 juin 1939) *ms*.

18 juin
1939

Mon cher collègue, confrère[92] et ami,

Je ne peux pas vous dire combien m'a touché votre si bonne lettre. Mon Institut[93] gagnera beaucoup en ayant ce qui vous reste d'ouvrages de votre belle collection[94], et je demanderai à notre Académie de vous envoyer tout ce qui pourrait vous intéresser et être utile aux membres de l'École[95].

Quant à la situation pour laquelle vous avez bien voulu me féliciter[96], vous aurez déjà su que j'ai dû l'abandonner avec un sentiment que je vous laisse à définir lorsque je vous [2] aurai informé qu'on m'offrait, sans que je l'eusse pu comprendre dès le début, un rôle que mon successeur[97] a qualifié à son installation ainsi : « chien dévoué et fidèle du régime », interprété comme une forme totalitaire[98].

---

[92] Confrère, car N. Iorga était membre associé étranger de l'AIBL depuis 1932.

[93] L'Institut pour l'Étude de l'Histoire Universelle, créé par Iorga en 1937, dont il est le premier directeur (l'actuel Institut d'Histoire Nicolae Iorga).

[94] *Collection de l'École Française de Rome* (J. Carcopino est directeur de l'EFR entre 1937 et 1940).

[95] L'École Française de Rome.

[96] Après les élections de début juin 1939 de la dictature royale carliste, avec des listes déposées par le parti unique, le Front de la Renaissance Nationale, dans un système corporatiste doublé d'un « fascisme d'opérette », le conseiller royal N. Iorga est très brièvement président du Sénat (9 juin-13 juin), avant de démissionner. Sur cet épisode, voir P. Țurlea, *Nicolae Iorga între dictatura regală şi dictatura legionară*, Bucarest, 2001, 92-100.

[97] Le politicien Constantin Argetoianu (1871-1955), célèbre pour son cynisme, président du Senat (15 juin 1939-5 septembre 1940).

[98] Le jour de sa nomination, Argetoianu, « soldat discipliné du Front », avait déclaré dans son discours au Sénat qu'il « protégera le règlement comme un chien fidèle du régime sous lequel il vit » (*va păzi regulamentul ca un câine credincios al regimului sub care trăieşte*). Dans ses notes des dernières années de sa vie, Iorga critique l'absurdité du totalitarisme instauré par Carol II, dont il était

En vous chargeant de présenter à Madame Carcopino mes respectueux hommages, je vous prie de croire à ma plus haute estime et à toute mon affection.

N. Iorga

LAMBRINO À CARCOPINO

9

S. Lambrino[99] (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (3 juin 1933) *ms*.

Bucarest, le 3 Juin 1933

Monsieur et cher Maître,

En rentrant d'Histria où nous avons fait un assez long séjour j'ai trouvé votre aimable message qui me faisait savoir que Rhémaxos a passé l'épreuve de l'Institut[100]. Je revois maintenant les points délicats – il y en a

---

pourtant l'un des garants moraux ; sur ces jours (juin 1939), voir N. Iorga, *Jurnalul ultimilor ani. 1938-1940. Inedit*, Bucarest, 2019 (éd. A. Pippidi), 176-182. Le 15 juin, Iorga note dans son journal (p. 179) :

« Argetoianu se déclare un soumis du gouvernement et du Front, auxquels il mettra le Sénat à disposition. Il dissout la Commission pour le programme et faire lire la réponse au Message.

En privé, il a dit qu'il faut procéder de manière "hitlérienne" : la convocation du Parlement une fois par année pour une heure et puis, son renvoi à la maison.

Tout le Sénat endure... ».

[99] S. Lambrino (1895-1964), professeur à l'Université de Bucarest depuis 1932, successeur de Pârvan sur le chantier d'Istros, plus tard dernier directeur de l'École Roumaine de Rome (1941-1947) ; resté en exil, il sera professeur à l'Université de Lisbonne.

[100] La communication de S. Lambrino « Une inscription d'Histria » a été lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres par G. Glotz, le 24 mars 1933, le résumé étant publié dans *CRAI*, 77 (1), 1933, 124. Cet important décret au sujet de Rhèmaxos et Zoltès ne sera publié par son inventeur que trois décennies plus tard : S. Lambrino, *Décret d'Histria en l'honneur d'Agathoclès*, *Revue des Études Roumaines*, 5-6, 1960, 180-217 (*IScM* I 15).

beaucoup – de mon mémoire avant de l'envoyer à Monsieur P. Roussel[101] qui a eu l'obligeance de l'accepter pour le BCH[102].

Les Mélanges Vasile Pârvan[103] ne sont pas encore à l'impression. Vous voudrez bien excuser Monsieur Busuioceanu[104] du retard ; il s'occupe de la publication, comme représentant de l'« Association Vasile Pârvan » formée par les anciens membres de l'Ecole de Rome, et il a eu de grandes difficultés à réunir les fonds nécessaires[105]. Maintenant il semble être arrivé au terme de ses ennuis et il est en pourparlers avec une maison d'édition. Vers la fin du mois il commencera, je crois, l'impression du volume.

Dans ma dernière lettre[106] je vous rappelais que je suis en train d'organiser la revue d'archéologie dont je vous avais déjà parlé cet hiver[107] et je me permettais de vous demander un petit article. Je serais tellement heureux – vous le savez bien – de pouvoir faire commencer la revue par un article de votre main. Je sais bien que votre temps est si mesuré, mais j'aurais presque une solution à vous proposer. Ma revue, qui s'appellera « Istros. Revue roumaine d'archéologie *[2]* et d'histoire ancienne »[108], est déjà à l'impression ; toute la matière, quelque 130 pages, est à la seconde correction. Mais je ne peux pas me décider à la faire paraître, sans que mon maître d'histoire romaine figure en tête du premier fascicule. Et puisque « Istros » paraîtra vers le 1er Juillet et puisque, d'autre part, les Mélanges Vasile Pârvan commenceront à peine à être imprimées dans quelque temps, je me permets de vous demander l'article envoyé à Monsieur Busuioceanu

---

[101] L'épigraphiste Pierre Roussel (1881-1945), alors directeur de l'École Française d'Athènes (1925-1935).

[102] Il doit s'agir de son mémoire à l'EPHE ; cf. S. Lambrino, *Inscription de Priène*, *BCH*, 52, 1928, 399-406.

[103] *În memoria lui Vasile Pârvan*, Bucarest, 1934.

[104] Alexandru Busuioceanu (1896-1961), ancien élève de l'École Roumaine de Rome.

[105] Aussi bien en raison de la crise économique.

[106] Lettre perdue.

[107] À Paris. La création de la revue, dans un contexte de dynamisme culturel, accompagne la stabilisation de la carrière de Lambrino, qui avait obtenu le poste de professeur.

[108] La revue *Istros. Revue roumaine d'archéologie et d'histoire* n'a connu qu'un premier numéro, dédié à la mémoire de V. Pârvan – en deux fascicules dont la date de publication est 1934, mais qui ne sont parus que des années après. La plupart des collaborateurs étaient étrangers, dont une majorité de Français : dans le premier fascicule J. Carcopino, J. Marouzeau, P. Wuilleumier ; dans le second R. Dussaud, A. Merlin, L. Robert, S. Ferri et U. von Wilamowitz-Moellendorff (ce dernier, par des notes envoyées avant sa mort).

pour ma revue[109]. Peut-être vous pourriez lui envoyer quelque chose plus tard pour les Mélanges. Un seul mot de vous donnera sa forme définitive à ma revue. Je m'excuse de revenir encore une fois à la charge, mais mon insistance même vous montre quel prix j'attache à un article signé de vous.

Dans la revue[110] je publierai le commentaire de l'inscription romaine républicaine de Callatis[111], dont je vous ai déjà communiqué une photographie. Je me permets de vous soumettre mon manuscrit et de demander votre avis sur mon hypothèse. Un passage de Dion Cassius[112] m'a été très utile pour établir l'époque de l'inscription et, si mon raisonnement est juste, elle serait un document très important de notre région. Croyez-vous qu'elle mérite d'être connue de l'Institut ? Dans ce cas, je vous serais très reconnaissant si vous vouliez bien la présenter au savant Aréopage[113]. Je joins à mon manuscrit une photographie, quelques dessins et l'article de Monsieur Sauciuc-Săveanu[114] où l'inscription vient d'être publiée[115]. Je n'ai plus besoin du manuscrit *[3]* ni de ce qui l'accompagne : je les possède en double. Vous pouvez donc les jeter au panier après lecture.

---

[109] Voir note 104. Cf. aussi ses lettres à B. Munteanu du 19 et 27 juin 1933 (Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 498-499 et 500-501). Finalement, J. Carcopino publiera dans le premier fascicule de la revue de Lambrino l'article *Lusius Quietus, l'homme de Qwrnyn* (5-9).

[110] Projet non réalisé.

[111] Il s'agit du célèbre traité entre Rome et Callatis (vers 100 av. J.-Chr.), mentionné d'abord par T. Sauciuc-Săveanu, *Callatis, IVe rapport préliminaire. Fouilles et recherches de l'année 1927*, *Dacia*, 3-4, 1927-1932, 456-458 (avec une photo, fig. 43). Voir A. Avram, *Der Vertrag zwischen Rom und Kallatis : ein Beitrag zum römischen Völkerrecht*, Amsterdam, 1999 (*ISM* III 1). Par une lettre du 27 juin 1933 (Munteanu, *Corespondenţe* [n. 32], 500-501), Lambrino répond à Munteanu, à propos d'une lettre reçue de Carcopino sur le commentaire de l'historien roumain de l'inscription de Callatis (« Je vois de ta lettre les termes utilisés par Carcopino et par ailleurs dans sa lettre il y avait des éloges que je n'ai jamais entendus venant de lui à l'adresse de nul autre ») ; Lambrino allait écrire à Carcopino concernant l'histoire de l'échange avec Busuioceanu pour les *Mélanges Pârvan*.

[112] Dion Cassius 38.10.2-3, sur l'échec de la campagne du gouverneur de Macédoine C. Antonius Hybrida en Scythie Mineure (62-61 av. J.-Chr.). Lambrino date le traité après la campagne de M. Terentius Varro Lucullus, qui soumit également les cités grecques ouest-pontiques (72-71 av. J.-Chr.).

[113] Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres lue par J. Carcopino, le 16 juin 1933. Cf. S. Lambrino, *Inscription latine de Callatis*, *CRAI*, 77 (2), 1933, 278-288 (fac-similé p. 279).

[114] Teofil Sauciuc-Săveanu (1884-1971), directeur des fouilles à Callatis ; voir A. Avram, dans *IScM*, III, 1999, 128-131.

[115] Voir note 111.

Dans l'attente d'un mot de vous, je vous prie de bien vouloir présenter mes hommages respectueux à Madame et de croire, Monsieur et cher Maître, à mes sentiments très reconnaissants et tout dévoués,

S. Lambrino

10

S. Lambrino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (8 juill. 1936) *ms*.

Bucarest, le 8 Juillet 1936

Monsieur et cher Maître,

Je n'ai pu vous envoyer les épreuves du bel article que vous m'avez confié, que ces jours derniers[116]. Mes yeux ont continué à m'ennuyer ce printemps[117] et mon travail a dû s'arrêter un certain temps. Maintenant je m'apprête à venir à Paris – tout seul cette fois-ci[118] – pour faire avancer un peu ce que je dois finir depuis longtemps. Je profiterai de cette occasion pour consulter encore une fois les médecins de Paris qui m'ont déjà fait beaucoup de bien.

À mes petits ennuis personnels est venu s'ajouter ce printemps un autre, immense. Monsieur N. Iorga plus violent que jamais s'est mis en campagne non seulement contre Giurescu[119], mais aussi contre P. P. Panaitescu[120] qui s'est permis de publier une vie de Michel le Brave cet hiver[121],

---

[116] Sans doute de deuxième article de Carcopino, qui allait paraître dans une revue parisienne : *Note sur la tablette de Cluj (CIL, III, X, p. 948)*, *RPh*, 63, 1937, 97-104. Le même texte apparaît seulement sous la forme d'un tiré à part d'*Istros* (car le numéro en entier n'a jamais été imprimé) : J. Carcopino, *Note sur la tablette de Cluj (*CIL, *III, p. 948, n° X), Istros*, 2, 1935-1936 ; ce tiré à part est présenté par son auteur à l'AIBL, cf. *CRAI*, 81 (1), 1937, p. 38. Voir **fig. 3**.

[117] Ses soucis de santé (il avait été blessé lors de la Grande Guerre), en particulier concernant la vue, sont également évoqués dans ses lettres à Basil Munteanu, Louis Robert et Grigore Nandriş.

[118] Sa femme Marcelle (née Flot) dirigera les fouilles à Istros.

[119] Le médiéviste Constantin C. Giurescu (1901-1977). Il avait commencé l'attaque de la « Nouvelle École » par un compte rendu d'un livre de Iorga (*Istoria Românilor şi a civilisaţiei lor*, Bucarest, 1929, traduction de l'édition française) : *O nouă sinteză a trecutului nostru*, *Revista Istorică Română*, 1, 1931, 337-382 ; 2, 1932, 1-45 et 164-220.

[120] Le médiéviste Petre P. Panaitescu (1900-1967).

[121] P. P. Panaitescu, *Mihai Viteazul*, Bucarest, 1936.

quand N. Iorga en avait publié une autre l'année dernière[122]. G. Brătianu[123] aussi y a passé, et il y n'a eu dans les journaux que des attaques d'une violence et d'une haine sans exemple[124]. L'Académie[125] et les Fondations y ont été mêlées avec Rosetti[126]. Je me suis tenu à l'écart car je n'aime pas les excès ni d'un côté ni d'un autre, mais cela n'a pas empêché que j'en sois malade de l'atmosphère empoisonnée dans laquelle nous avons vécu. Vous comprenez si j'aspire à vivre un peu à Paris pour guérir physiquement et moralement.

Ma femme qui a travaillé d'arrache-pied à son volume de vases (il sera imprimé cet hiver et il sera splendide !)[127], s'est chargé[e] d'Histria et ses fouilles, de sorte que je serai libre jusqu'au début de septembre. Aurai-je le plaisir de vous voir à Paris ?

Je partirai d'ici entre le 15 et le 17 Juillet. Si vous jugez que vos *[2]* épreuves corrigées peuvent me trouver à Bucarest, envoyez-les-moi ici (Strada Londra Nouă, N° 6, Bucarest). Sinon, vous voudrez bien les envoyer à mon ami, Monsieur B. Muntéano[128], 17 rue du Dr Jacquemaire-Clemenceau, Paris, qui me les gardera jusqu'à mon arrivée. De là-bas je donnerai l'ordre de mise en pages, et dans quelque trois semaines les tirages à part seront prêts.

Veuillez croire, Monsieur et cher Maître, à mes sentiments très affectueusement dévouées,

S. Lambrino

---

122 N. Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul*, I-II, Bucarest, 1935.

123 Gh. I. Brătianu, *În jurul « şcoalei nouă de istorie »*, *Curentul*, 14 mai 1936, p. 2.

124 P. P. Panaitescu, *În jurul lui Mihai Viteazul. Răspuns d-lui N. Iorga*, Bucarest, 1937. Voir, entre autres productions : N. Iorga, c.r. de C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, I, Bucarest, 1935, *Revista Istorică*, 21 (4-6), 1935, 120-141 ; C. C. Giurescu, *În legătură cu Istoria Românilor. Răspuns recenziei d-lui N. Iorga*, Bucarest, 1936 ; N. Iorga, *Şcoala nouă de istorie : o lămurire definitivă*, Bucarest, 1936 ; P. P. Panaitescu, *Şcoala nouă de istorie. Un răspuns*, Bucarest, 1936 ; D. Bodin, *Şcoala nouă de istorie. Răspuns d-lui N. Iorga*, Bucarest, 1936 ; C. C. Giurescu, *Pentru « vechea şcoală de istorie ». Răspuns d-lui N. Iorga*, Bucarest, 1937.

125 L'Académie Roumaine.

126 Le linguiste Alexandru Rosetti (1895-1990), alors directeur de la Fondation Royale pour la Littérature et l'Art.

127 M. F. Lambrino, *Les vases archaïques d'Histria*, Bucarest, 1938 (préface d'Alfred Merlin ; prix Zografos).

128 L'historien littéraire Vasile Munteanu/Basil Muntéano (1897-1972), collègue de Lambrino à l'École Roumaine en France (1922-1925), qui vivait à Paris.

11

S. Lambrino (Bucarest) à J. Carcopino (Paris) (15 juill. 1936) *ms*.

Bucarest, le 15 Juillet 1936

Monsieur et cher Maître,

J'ai reçu à temps les épreuves corrigées pour donner les ordres nécessaires à l'Imprimerie. Comme je pars demain, la mise en pages me suivra à Paris et je pourrai vous la soumettre aussitôt que je l'aurai.

Maintenant je viens de recevoir votre carte postale qui nous apporte de moins bonnes nouvelles. Nous avons appris, ma femme et moi, avec le plus vif regret les préoccupations qui viennent assombrir vos vacances. Mais nous sommes parfaitement sûrs que le dévouement affectueux avec lequel vous veillez à la santé de votre fils le mettra en dehors de tout danger[129].

Me permettriez-vous de vous parler un peu de mon expérience ? Bon nombre de mes élèves de l'université, au milieu de leurs études ont été touchés, car le climat de chez nous est bien rude. Avec toute l'autorité dont je disposais, je les ai empêchés de passer des examens et je les ai obligés d'abandonner toute préoccupation scientifique. Au bout d'un séjour de six mois ou d'un an dans un sanatorium, ils sont revenus forts et gaillards et prêts pour une meilleure besogne. Certains d'entre eux sont maintenant professeurs ou travaillent à l'étranger, ils se sont mariés, enfin ils n'ont pas l'air d'avoir jamais connu un danger. Je soupçonne que votre fils n'a pas pu – à cause de son désir du beau travail – s'abstenir dans la mesure nécessaire des efforts qui lui sont pour le moment interdits. Mais je crois qu'il était plus patient, s'il voulait se décider à éviter les efforts tant [2] qu'il sera nécessaire, avec son âge et étant entouré par vos soins affectueux, il est impossible qu'il ne surmonte avec facilité cette difficulté qui, au fond, n'a aucune importance, du moment qu'on en est averti.

Mais je vous dis là, sans doute, des choses que vous connaissez mieux que moi. Je l'ai fait parce que nous voudrions, ma femme et moi, savoir que votre fils \est/ à l'abri de toute atteinte et que vous-même vous pouvez vous refuser tranquillement des efforts de l'année.

---

[129] Deux des grands fils de J. Carcopino sont morts de tuberculose : Jean, en 1934, à la veille de passer le concours de l'École polytechnique ; Antoine, externe des hôpitaux, en 1938, après plusieurs années de sanatorium (dont il doit s'agir ici). Voir Chr. Charle, *Carcopino (Jérôme, Ernest, Joseph)*, dans *Les professeurs de la Faculté des Lettres de Paris – dictionnaire biographique 1909-1939*, Paris, 1986 (*Histoire biographique de l'enseignement* 2), 47.

Dans quelques jours je serai à Paris et je passerai prendre de vos nouvelles. Peut-être venez-vous parfois aux séances de l'Institut ? Je serais très heureux de pouvoir vous y rencontrer.

Veuillez présenter mes hommages respectueux à Madame et agréer avec Madame les vœux que nous formons, ma femme et moi, pour le prompt et complet rétablissement de votre fils.

Votre tout dévoué,

S. Lambrino

BUESCU À CARCOPINO

12

V. Buescu (Lisbonne) à J. Carcopino (Paris) (5 nov. 1964) *ms.*

[cachet]
VICTOR BUESCU
Av. dos Estados Unidos, 20-7.°-D
LISBOA, 5–PORTUGAL

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS

Lisbonne,
le 5 novembre 1964

Monsieur et cher Maître,

Je prends la permission de vous écrire pour vous expliquer l'envoi *post-mortem* des six tirés à part du prof. Lambrino[130], que vous devez recevoir en même temps que ces lignes.

Ancien élève du prof. Lambrino, son compatriote, son ami et son collègue à la Faculté des Lettres de Lisbonne[131], j'ai été prié par Madame

---

[130] S. Lambrino meurt à Lisbonne le 20 août 1964, lors d'une intervention chirurgicale. Parmi les présentations, voir V. Buescu, *Un savant al României libere : Scarlat Lambrino*, *România* (New York), mai-juin 1963, 6-7.

[131] Le philologue Victor Buescu (1911-1971) se trouvait à Lisbonne depuis 1943 ; sur son activité, voir F. Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc. 1945-1989. Scriitori, reviste, instituţii, organizaţii*, Bucarest, 2010², 101-102.

Lambrino[132] de l'aider à mettre en ordre les livres et les manuscrits de celui qui a été le savant que vous connaissez. Parmi ses papiers, nous avons découvert une enveloppe qui contenait six tirés à part qui vous étaient destinés, mais que leur auteur n'a pas eu le [2] temps, hélas !, de vous faire parvenir. Je m'empresse de le faire aujourd'hui, tout en me permettant d'y joindre, en modeste hommage, un petit article à moi.

Je me permets de me rappeler à votre bon souvenir : ancien élève de MM. Marouzeau[133] et Ernout[134], auteur, entre autres, des *Aratea* de Cicéron (édition critique parue en 1941)[135], vivant depuis 1943 au Portugal, à Lisbonne, où j'enseigne à la Faculté le roumain et, depuis quelques années, je fais un cours d'Histoire de la Culture Classique (gréco-romaine). En 1959, j'ai eu l'occasion de vous revoir et vous entendre à Paris, lors des « Journées Franco-Roumaines »[136].

Je m'en voudrais de vous importuner davantage, aussi vais-je me retirer – non sans vous réitérer mes sentiments profondément respectueux.

Victor Buescu

VULPE À CARCOPINO

13

R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (9 août 1933) *dactyl.*

ASOCIAŢIA ACADEMICĂ
« VASILE PÂRVAN »
a
FOŞTILOR MEMBRI AI ŞCOALEI ROMÂNE
DIN ROMA
—

---

[132] L'archéologue Marcelle Flot, épouse Lambrino (1895-1968 ?), qui retourne à Paris après le décès de son mari.

[133] Le latiniste Jules Marouzeau (1878-1964). Voir V. Buescu, *Les études classiques en Roumanie*, dans *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à J. Marouzeau par ses collègues et élèves étrangers*, Paris, 1948, 71-84

[134] Le latiniste Alfred Ernout (1879-1973).

[135] V. Buescu, *Cicéron. Les Aratea*, Paris-Bucarest, 1941.

[136] Les 25-26 janvier 1959, à l'occasion du centenaire de l'union des Principautés roumaines, à la Fondation Royale Carol I. Les actes du « Premier Cycle des Journées d'Études Roumaines » ont été publiés dans *Revue des Études Roumaines*, 7-8, 1961 ; voir V. Buescu, *Contributions des Roumains en exil aux études philologiques* (256-270).

Bucureşti, le 9 août 1933

Monsieur le Professeur,

J'ai l'honneur de vous envoyer-ci-joint, suivant les indications de mon collègue, M. Busuioceanu[137], absent de Bucarest pour le moment, une nouvelle série d'épreuves de votre article à publier dans les mélanges Vasile Pârvan[138].

Une première série en pages a été déjà minutieusement revu<e> par M. Lambrino[139]. C'est la seconde. J'y ai noté les fautes que l'imprimeur a manqué de corriger.

J'attends que vous me retourniez ces épreuves pour faire la révision d'une troisième série et commander la confection des tirages à part au plus vite possible.

Je vous prie de bien vouloir compléter les références aux pages du texte d'après la numérotation indiquée dans ces épreuves, qui sera aussi celle du tirage à part. La pagination générale du volume sera faite un peu plus tard.

Veuillez agréer, Monsieur le Professeur, l'expression de mes sentiments les plus distingués.

Radu Vulpe
Docent à la Faculté des Lettres de Bucarest

Monsieur le Professeur Jérôme CARCOPINO
Membre de l'Institut
LAFERTE sur AUBE
(Haute Seine)
FRANCE

14

R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (16 nov. 1933) *dactyl.*

ASOCIATIA ACADEMICA
« VASILE PARVAN »

Bucarest, le 16 novembre 1933
Str. Dionisie 68

---

[137] Voir note 104.
[138] Voir note 103.
[139] Scarlat Lambrino.

Cher Monsieur le Professeur,

Mon collègue, M. Al. Busuioceanu, étant absent de Bucarest pour quelque temps, j'ai l'honneur de vous communiquer que vous pouvez envoyer à mon adresse, indiquée ci-dessous, la somme avec laquelle vous voulez bien contribuer aux frais d'impression des « Mélanges V. Pârvan ».

Veuillez agréer, Cher Monsieur le Professeur, l'expression de ma haute considération

Radu Vulpe

Radu Vulpe
Str. Aviator Protopopescu 11
Bucarest II
(Roumanie)

15

R. Vulpe (Bucarest) à J. Carcopino (La Ferté) (24 nov. 1933) *dactyl.*

ASOCIATIA ACADEMICA
« VASILE PARVAN »

Bucarest, le 24 novembre 1933

Cher Maître,

J'ai l'honneur de vous accuser réception du chèque barré de 368 francs, le montant de votre contribution pécuniaire aux « Mélanges V. Pârvan ». Au nom du comité, je vous en remercie vivement.

Nous espérons vous envoyer le volume des « Mélanges » au cours du mois de décembre.

Veuillez agréer, Cher Maître, l'expression de ma haute considération

Radu Vulpe

Radu Vulpe
Str. Aviator Protopopescu 11
Bucarest II

PÂRVAN À PERDRIZET

16

Lettre de V. Pârvan (Bucarest) à P. Perdrizet (Strasbourg → Nancy) (5 mai 1924)[140] *dactyl.*

ACADEMIA ROMÂNĂ

BUCUREŞTI

No 1026 Le 5 Mai 1924.

Monsieur et Cher Confrère,

Les magnifiques ouvrages que vous avez eu la grande amitié de nous offrir en souvenir de votre séjour en Roumanie[141] sont arrivés. Profitant de la liberté que vous m'avez laissé de décider moi-même des bibliothèques où ils occuperont la place qui leur est due, j'ai décidé qu'un exemplaire fût incorporé à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine (la plus importante de notre pays) et l'autre à la Bibliothèque de l'École Roumaine de Rome[142].

Je n'ai pas besoin d'insister sur la satisfaction qu'ont ressentie les membres de l'Académie Roumaine en apprenant le geste dont vous avez voulu souligner votre estime pour nos chercheurs dans le domaine de l'archéologie classique.

Permettez-moi donc d'unir mes remerci[e]ments à ceux de mes collègues pour les importants et beaux travaux dont vous avez bien voulu faire don et veuillez agréer l'assurance de mes sentiments les meilleurs et de mon parfait dévouement.

Vasile Pârvan
SECRÉTAIRE GÉNÉRAL DE L'ACADÉMIE ROUMAINE
- Directeur de l'École Roumaine de Rome -

Monsieur le Professeur Paul Perdrizet
- Correspondant de l'Institut de France -
Strasbourg
à l'Université.

---

[140] Lettre redirectionnée de Strasbourg à Nancy.

[141] À l'occasion du Premier Congrès International des Études Byzantines, tenu à Bucarest (14-20 avril 1924), par les efforts de Nicolae Iorga. La communication de Perdrizet portait sur le thème iconographique de la Vierge au Manteau.

[142] Nouvelle institution fondée par Pârvan (Accademia di Romania).

17

Lettre de V. Pârvan (Cambridge) à P. Perdrizet (Strasbourg → Nancy) (9 mars 1926)[143] *ms*.

ST JOHN'S COLLEGE,
CAMBRIDGE.
9. III. 1926

Monsieur et très honoré Collègue,

J'ai eu, il y a trois mois, le grand plaisir d'apprendre que vous prépariez un article (« Dacicus »)[144], dont nous autres, Daco-Romains[145], aurions eu la primeur. Je vous ai prié alors de nous le donner pour la *Dacia* I. Comme le I-er et le II-e vol. de la Dacia paraîtront ensemble (ainsi que l'Ephemeris Dacoromana[146]), il me serait très agréable d'ouvrir le II-e vol. avec votre article. Vous avez tout le temps devant vous, parce que je ne clos ce volume que le 1er mai.

Je vous serais très obligé d'avoir un mot de vous à Rome, via Emilio del Cavaliere 11[147], où je pars la semaine prochaine après avoir fini le cycle de conférences que j'ai été invité à faire à l'Université de Cambridge[148].

En vous priant de dire à Madame Perdrizet[149] tous mes respects, je reste, Monsieur et très honoré collègue,

votre très dévoué
VPârvan

---

[143] Lettre redirectionnée de Strasbourg à Nancy.

[144] L'article ne sera pas rédigé. Des années plus tard, Henri Seyrig, qui avait accompagné Perdrizet en Syrie (1924, 1925), aux ruines de Séleucie de Piérie/sur l'Oronte, base de la flotte romaine, publiera l'épitaphe latine d'un marin de la quadrirème *Dacicus* (*IGLS* III.2 1167). Sur cette contribution, voir la lettre du 26 novembre 1925 de Pârvan à Carcopino : « M. Paul Perdrizet m'*offre* sa collaboration avec un article sur la quadrirème *Dacicus* constatée dans une nouvelle inscription encore, de Séleucie en Piérie » (D. Dana, *Pythagore*... [n. 2], 194-196).

[145] Dans une lettre du 30 mars 1927 envoyée à Carcopino, Pârvan emploie une toute autre formule : « nous autres Gètes » (dans D. Dana, *Pythagore*... [n. 2], 203).

[146] Périodique de l'École Roumaine de Rome (Accademia di Romania), depuis 1923.

[147] Première adresse de l'Accademia di Romania, avant l'édification d'un bâtiment spécifique dans la Valle Giulia.

[148] Conférences de Pârvan à Londres et Cambridge (fin février-mars 1926) ; sur ce séjour, cf. deux de ses lettres à Carcopino, dans D. Dana, *Pythagore*... [n. 2], 196-199 (lettres du 7 janvier et 15 février 1926).

[149] Lucille Perdrizet (née Gallé).

VULPE À PERDRIZET

18

Lettre de R. Vulpe[150] (Bucarest) à P. Perdrizet (Nancy) (4 janv. 1934) *ms.*

Bucarest, le 4 janvier 1934

Cher Maître,

J'ai l'honneur de vous confirmer réception de chèque barré de fr[ancs] fr[ançais] 326 sur le Comptoir d'Escomptes de Paris. Au nom de mes collègues du comité de l'Association, je vous en remercie vivement. Vous recevrez le volume des « Mélanges Vasile Pârvan », dès que son impression sera terminée.

Je suis heureux de savoir que vous avez reçu les tirages à part en bon état.

Mademoiselle Marie Holban[151] s'est souvent intéressée de l'impression de votre étude. À ce que je sais, elle vient de vous écrire il y a plusieurs jours[152].

Veuillez agréer, cher Maître, avec mes meilleurs vœux pour cette nouvelle année, l'expression de ma haute considération.

RaduVulpe

---

[150] Archéologue et antiquisant (1899-1982), spécialisé aux écoles roumaines de Rome et Fontenay-aux-Roses.

[151] La médiéviste Maria Holban (1901-1991), qui aura l'occasion d'étudier à Paris (École Nationale des Chartes et EPHE).

[152] Plusieurs lettres de Maria Holban sont conservées dans les archives Paul Perdrizet.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DE LIEUX AINSI QUE DES SUJETS

Angelescu (C.) 1, 2
Académie Roumaine 16
Association Vasile Pârvan 9, 18

Bianu (I.) 1
Bibliothèque de l'Académie Roumaine 16
Bibliothèque de l'École Roumaine de Rome 16
Brătianu (Gh. I.) 10
Bucarest 10, 13, 14
Busuioceanu (A.) 9, 13, 14

Callatis 9
Cambridge 17
Carcopino (A.) 5, 8, 9, 11
Carcopino (fils) 11
Cicéron 12
Cluj 1

Dacia (revue) 17
Dacicus (quadrirème) 17
Daco-Romains 17
Dion Cassius 9

Ephemeris Dacoromana 17
Ernout (A.) 12

France 5

Giurescu (C. C.) 10
Grumentum 2

Histria 9, 10
Holban (M.) 18

Iaşi 1
Institut (de France) 9, 11
Iorga (M.) 4
Iorga (N.) 2, 10
Istros (revue) 9, 10, 11

Lambrino (M.) 10, 11, 12
Lambrino (S.) 12, 13
Liège 2
Lisbonne 12

Marouzeau (J.) 12
Mélanges Glotz 4, 6
Mélanges Pârvan 13, 14, 15, 18
Michel le Brave 10
Munteanu (B.) 10

Nicorescu (P.) 1

Panaitescu (E.) 1
Panaitescu (P. P.) 10
Paris 5, 10, 11, 12, 18
Perdrizet (L.) 17
Pârvan (V.) 1, 2
Portugal 12

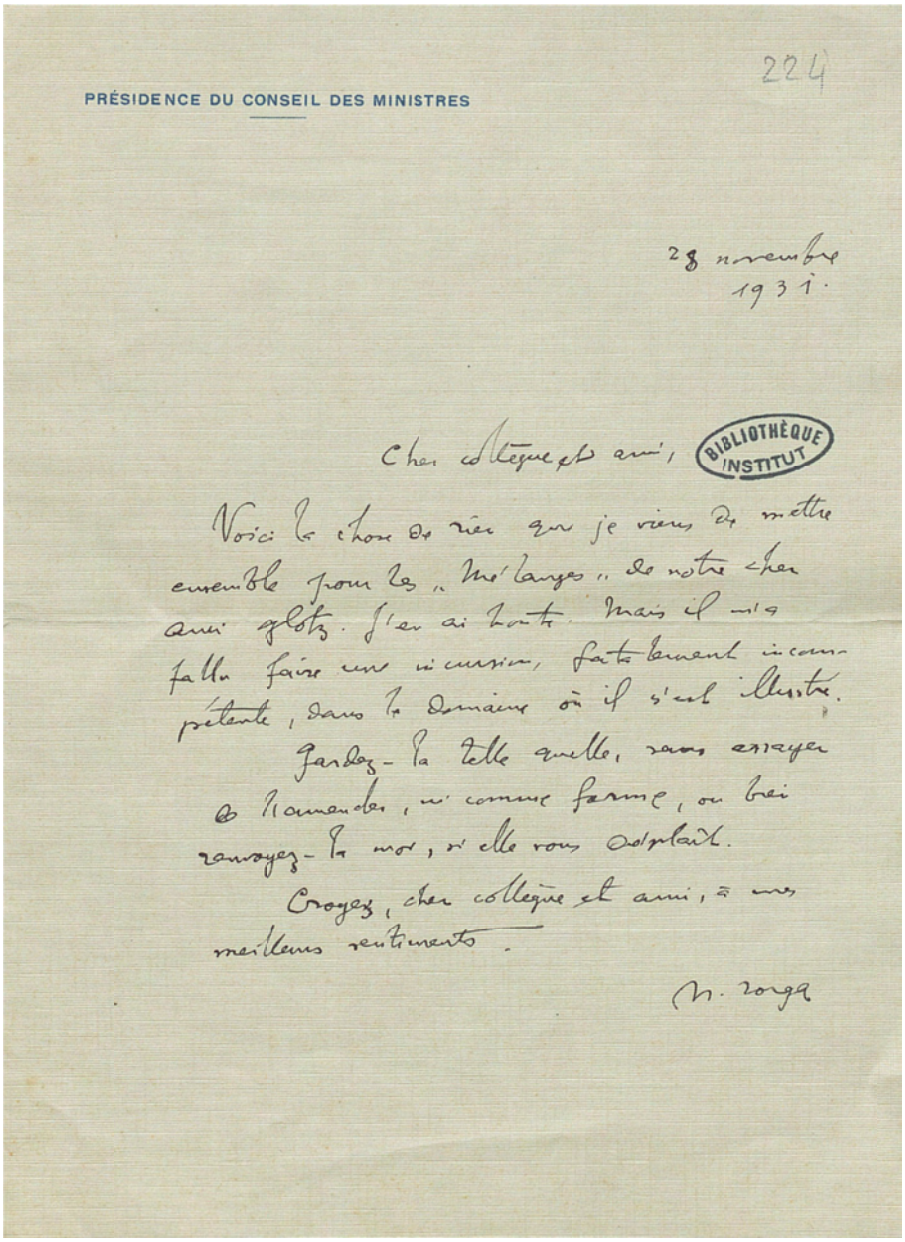
Rhémaxos 9
Rome 17
Rosetti (A.) 10
Roumanie 16
Roussel (P.) 9

Sauciuc-Săveanu (T.) 9

Waltzing (J.-P.) 2

IMAGES

Fig. 1. Jérôme Carcopino et Vasile Pârvan au séminaire d'histoire antique et archéologie de l'Université de Bucarest (printemps 1925). Au milieu, de gauche à droite : Vladimir Dumitrescu, Jérôme Carcopino, Vasile Christescu, Vasile Pârvan, Ion Nestor, Maria Holban, Gheorghe Ştefan, Paul Nicorescu, Hortensia Dumitrescu. Photo de Harilau Metaxa.



224

PRÉSIDENCE DU CONSEIL DES MINISTRES

28 novembre
1931.

Cher collègue et ami,

BIBLIOTHÈQUE INSTITUT

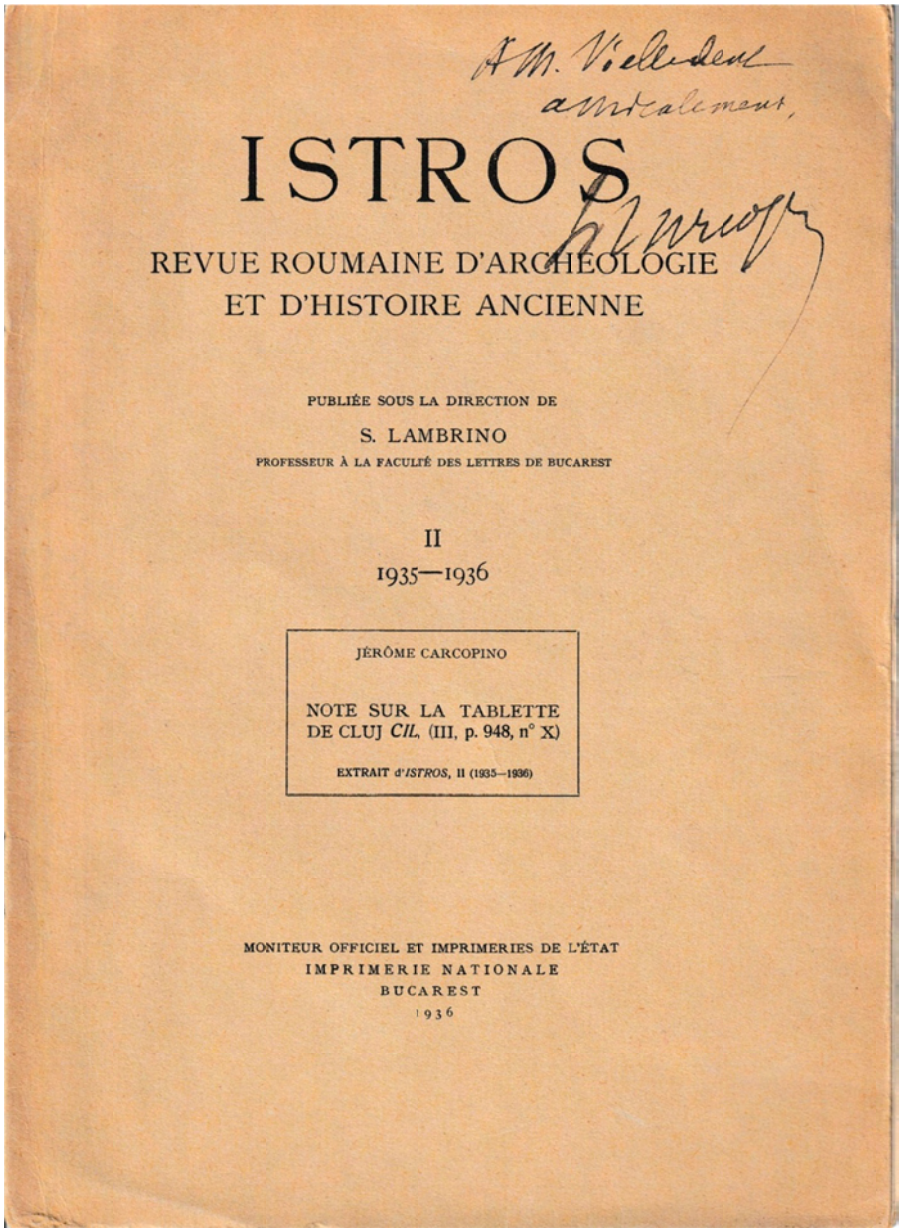
Voici la chose de rien que je viens de mettre ensemble pour les „Mélanges" de notre cher ami Glotz. J'en ai honte. Mais il m'a fallu faire une incursion, fortement incompétente, dans le domaine où il s'est illustré.

Gardez-la telle quelle, sans essayer de l'amender, ni comme forme, ou bien renvoyez-la moi, si elle vous déplaît.

Croyez, cher collègue et ami, à mes meilleurs sentiments.

N. Iorga

Fig. 2. Lettre de N. Iorga à J. Carcopino (n° 6) © Bibliothèque de l'Institut de France, Ms. 7150, folio 224.



A M. Vielledent
amicalement,

ISTROS

REVUE ROUMAINE D'ARCHÉOLOGIE
ET D'HISTOIRE ANCIENNE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

S. LAMBRINO

PROFESSEUR À LA FACULTÉ DES LETTRES DE BUCAREST

II

1935—1936

JÉRÔME CARCOPINO

NOTE SUR LA TABLETTE
DE CLUJ *CIL*, (III, p. 948, n° X)

EXTRAIT d'*ISTROS*, II (1935—1936)

MONITEUR OFFICIEL ET IMPRIMERIES DE L'ÉTAT
IMPRIMERIE NATIONALE
BUCAREST
1936

Fig. 3. Tiré à part dédicacé pour Albert Vielledent de l'article de J. Carcopino (numéro-fantôme de la revue *Istros*, 2, 1935-1936).

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 205-233

TRACCE DELLA RICEZIONE DEI *PUNICA* DI SILIO ITALICO IN ETÀ MODERNA: UN FORTUNATO RITRATTO DI ANNIBALE (SIL. 11, 342-346)

Carmela LAUDANI*
(Università degli Studi della Calabria, Italia)

Keywords: *Silius Italicus, Livius, Hannibal,* maiestas.

Abstract: ***Traces of the reception of Silius Italicus'* Punica *in modern age: a lucky portrait of Hannibal (Sil. 11, 342-346).*** *The article examines the traces of* Fortleben *in the modern age of some verses of the* Punica *of Silius Italicus (11, 342-346) repeteadly quoted and praised, as exemplary of noble and grandiose expression in treatises of literary theory and rhetoric widely spread in France, Italy and England, and even in the United States. Apart from (recognized) intrinsic merits of the text, there is the undeniable weight of the Livian precedent, on which Silius builds one of the most characteristic episodes of the eleventh book of his poem.*

Cuvinte-cheie: *Silius Italicus, Livius, Hannibal,* maiestas.

Rezumat: ***Dovezi ale receptării scrierii* Punica *a lui Silius Italicus în epoca modernă: un fericit portret al lui Hannibal (Sil. 11, 342-346).*** *Articolul examinează urmele lui receptării în epoca modernă a unor versuri din* Punica *lui Silius Italicus (11, 342-346), citate și lăudate în mod repetat, ca exemplu de expresie nobilă și grandioasă, în tratate de teorie literară și retorică răspândite pe scară largă în Franța, Italia, Anglia și chiar în Statele Unite. În afară de meritele intrinseci (recunoscute) ale textului, există greutatea incontestabilă a precedentului livian, pe care Silius construiește unul dintre cele mai caracteristice episoade ale celei de-a unsprezecea cărți a poemului său.*

Premessa

Silio Italico è stato un uomo politico e un poeta molto stimato e ritenuto degno di considerazione ai suoi tempi; fu pure oggetto di lodi, non sempre del tutto disinteressate, come sembrano dimostrare

* carmela.laudani@unical.it

le continue attestazioni di stima da parte di Marziale[1]. Tuttavia, la situazione appare mutata subito dopo la sua morte, a partire dal celeberrimo e controverso giudizio che della sua attività di scrittore ha lasciato un altro letterato a lui coevo, Plinio il Giovane[2]. Silio ha cessato di godere buona fama nelle epoche successive: per quanto ne sappiamo, il primo a ricordarsi di lui dopo secoli è Sidonio Apollinare[3], che nel citare il suo nome lo accomuna ad autori che immaginiamo fossero considerati 'canonici' in un percorso di studi. Dopo Sidonio sarà necessario il ritrovamento di un antico manoscritto nel 1417 perché il nome di Silio torni ad essere menzionato e il suo poema letto e citato. Dobbiamo a W. C. Summers[4] e a E. L. Bassett[5] due basilari contributi

---

[1] Stando a quanto dice Marziale, Silio è degno erede di Cicerone e di Virgilio, nel mondo delle lettere (Mart. 7, 63; 11, 48; 11, 50) e come proprietario dei terreni un tempo posseduti da Cicerone in Campania (Mart. 11, 48). Il suo secondo consolato è salutato con un paragone tra lo stesso Silio e Pompeo Magno (8, 66); l'epigrammista chiama Silio a testimone, insieme all'imperatore, della bontà dei propri versi di fronte a un critico troppo severo (6, 64). Nei faleci di 4, 14 Marziale celebra l'argomento dei *Punica* per poi invitare l'influente amico a dismettere la sua usuale *gravitas* e a godere anche lui dei *Saturnalia*; nel farlo, assume le vesti di un *tener Catullus* che invia il suo *passer* al grande Virgilio (4, 14, 13 s.). Ma il poeta di Bilbili sa anche muovere le corde del più acerbo dolore, confortando Silio per la recente perdita di un figlio; le Muse e Apollo sono chiamati in causa, ma essi gli ricordano che anche gli dèi hanno i loro lutti (9, 86).

[2] Nella settima epistola del terzo libro, Plinio comunica all'amico Caninio Rufo la morte appena avvenuta di Silio Italico. Dopo aver ricordato l'attività politica e il prestigio di cui Silio godeva, lo scrivente passa a rievocarne l'attività poetica, presentata come frutto di diligente applicazione; dovevano essere prova le frequenti letture pubbliche tese a sollecitare il giudizio altrui: *scribebat maiore cura quam ingenio, non numquam iudicia hominum recitationibus experiebatur* (Plin. *epist.* 3, 7, 5).

[3] Sidonio cita esplicitamente Silio nel carme introduttivo alla sua raccolta di *nugae* (Sidon. *carm.* 9, 259-264): *Non Gaetulicus hic tibi legetur, / non Marsus, Pedo, Silius, Tibullus, / non quod Sulpiciae iocus Thaliae / scripsit blandiloquum suo Caleno, / non Persi rigor aut lepos Properti, / sed nec centimeter Terentianus.*

[4] Summers 1920, 28 ss. e 53 s. Summers accenna alla possibilità di trovare tracce di Silio anche nel Medioevo (seguito in questo da Bassett); cita altresì autori prevalentemente anglosassoni (ma ci sono anche Castiglione e Montaigne) che tra il Cinquecento e l'Ottocento mostrano di conoscere l'autore latino (Elyot, Dryden, Addison, Gray, Coleridge, Macaulay).

[5] Bassett 1953, 166 n. 2 offre qualche indizio più circostanziato sull'eventualità (pur negata dai medesimi studiosi che l'avevano formulata) che il testo siliano fosse noto a Sedulio Scoto e a Giovanni di Salisbury. Nel suo contributo, Bassett amplia il numero di scrittori inglesi che si interessano a Silio, dalla citazione a un lavoro di recupero più concreto, come quello delle traduzioni (ne è un esempio quella portata a termine dal medico scozzese H. W. Tytler nel diciottesimo secolo).

sulla fortuna di Silio; a questi, vanno aggiunte le ricerche compiute da J. Delz sulla tradizione manoscritta e sulla trasmissione dei *Punica*, confluite nel *Catalogus Translationum et Commentariorum* (in collaborazione con E. L. Bassett e A. J. Dunston)[6] e nella sua edizione del poema[7]; sono poi da segnalare gli interventi apparsi in tempi più vicini a noi in un *Companion* dedicato al poeta flavio[8].

È in Italia che il testo siliano riceve le prime cure, decisive per la sua conoscenza e per la successiva diffusione nel resto d'Europa: come altre opere venute alla luce in età umanistica, viene letto, presentato in corsi universitari e più volte stampato. A partire dal tardo quindicesimo secolo, Silio comincia ad essere conosciuto in tutto il continente.

1. Lettori moderni di Silio: Francia, Italia, Inghilterra

Accanto all'attività propriamente filologica, che si esplica attraverso un buon numero di *Adversaria*, commenti, edizioni[9], si diffonde una pubblicistica di alto livello, erudita o a scopo didattico, in cui anche Silio ha una sua parte. In Inghilterra, nel sedicesimo secolo la lettura dei *Punica* viene raccomandata per l'educazione dei giovani di buona famiglia[10], e l'interesse per il suo autore si mantiene vivo fino al diciottesimo secolo[11]. La 'fortuna' di Silio è tuttavia accompagnata da un tenace pregiudizio che si estende come un'ombra attraverso i secoli. È sufficiente ricordare il poco lusinghiero epiteto con cui nel 1664 Philippe Briet[12] ricorda che veniva apostrofato il poeta, "Virgilij Simia"; ancora nel 1827, a poco meno di due secoli di distanza, il

[6] Bassett, Delz, Dunston 1976, cui vanno aggiunti gli aggiornamenti curati da Muecke 2011.

[7] Delz 1987. Riguardo alla scoperta del manoscritto, Summers, citato da Bassett, ritiene che possa essere avvenuta nell'abbazia di San Gallo ad opera di Poggio, segretario apostolico al seguito del Papa per il concilio di Costanza, o del suo amico Bartolomeo da Montepulciano. Per Delz 1987, VIII e n. 3, non è certo dove Poggio possa aver ritrovato il manoscritto; il nome che gli è stato attribuito dagli editori, Sangallensis, è ritenuto poco affidabile, "dubitabili nomine".

[8] Augoustakis 2010. I due contributi dedicati alla ricezione dei *Punica* sono quelli di Muecke 2010 e di Dominik 2010.

[9] Elencati in Bassett, Delz, Dunston 1976.

[10] Bassett 1953, 155 s., 166; Bassett, Delz, Dunston 1976, 357.

[11] Bassett 1953, 166.

[12] Briet 1664, 37. Si tratta dell'autore di un'antologia di citazioni di passi di poeti latini ritenuti particolarmente efficaci nell'espressione.

Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo[13] riprende tale motto: "come è stato detto... la *scimia di Virgilio*", aggiungendo come proprio contributo, a ulteriore conferma di quel giudizio, "Silio non è niente". R. Pichon[14], l'autorevole estensore di una importante storia della letteratura latina, trova in Silio ben pochi esempi di versi che gli aggradino. Per il resto, conclude, se gli autori da cui ha preso ispirazione per i suoi versi dovessero chiedergliene conto, non gliene rimarrebbe nemmeno uno! Il giudizio impietoso di Pichon risulta oggi superato dai numerosi studi che a partire dal saggio di M. von Albrecht del 1964[15] e ancor più negli ultimi decenni hanno fatto meglio conoscere e apprezzare questo poeta. Nel presente contributo mi propongo di porre in luce alcuni momenti della ricezione di un breve passo dei *Punica*, appena cinque versi, che hanno avuto un loro speciale *Fortleben*.

Il summenzionato Briet ha dedicato le pagine 279-291 del suo florilegio di poeti latini al poema siliano, spigolando da ogni libro i versi che a suo vedere suscitavano ammirazione, in quanto vi si potevano trovare espressi in modo originale e pregnante concetti di ogni genere. Tra questi passaggi, ve ne sono un paio tratti da un episodio ambientato a Capua, che ha come protagonista il figlio di Pacuvio Calavio, un nobile che aveva rivestito la più alta magistratura cittadina, quella di *medix tuticus*[16]. Silio ricalca da vicino Livio, che per primo aveva conferito dignità letteraria (non saprei dire con quanta 'credibilità' storica, in base al senso comunemente attribuito al termine oggi) ad un episodio apparentemente marginale. Il giovane figlio di Pacuvio Calavio è seguace di Decio Magio, l'unico maggiorente di Capua che si oppone alla rescissione univoca del patto con Roma; rilutta a seguire il padre ad un banchetto in cui figura tra i pochi capuani ammessi da Annibale, ma poi decide di parteciparvi e, chiamato da parte il genitore, gli comunica la sua intenzione di uccidere il generale punico. Livio e, sulle sue orme, Silio, danno ampio spazio alla risposta del padre, esemplare in entrambi i testi per la varietà di toni, dal supplice all'accorato, dal sarcastico al patetico, in essa dispiegati. Briet trae da questo episodio, così come viene riplasmato in Silio, due coppie di versi. I primi due illustrano in maniera originale l'idea secondo cui il solo

[13] Cito da Pozzoli, Romani, Peracchi 1827, IV, 3011.

[14] Cito da Pichon 1898; a Silio sono dedicate le p. 586-594.

[15] von Albrecht 1964.

[16] La formula è di Livio, che la adopera per altri personaggi campani; cfr. 23, 35, 13.

giovane Calavio non aveva ceduto al vino durante il banchetto con Annibale ("Unus non erat ebrius"); si tratta di Sil. 11, 307-308 (che riporto nella lettura di Briet):

> *Mens una inviolata mero, nullisque venenis*
> *Potando exarmata.*

L'altra coppia di versi propone un tanto breve quanto efficace sguardo su un personaggio meritatamente consegnato alla storia ("Annibal tutus suis victoriis"), con cui il vecchio Calavio cerca di distogliere il figlio dalla sua sconsiderata impresa; Sil. 11, 343-344:

> *Tot bellis quaesita viro, tot caedibus armat*
> *Maiestas aeterna Ducem.*

Una considerazione: nulla dice Briet sulle circostanze in cui i versi sono pronunciati, eccetto le due brevi formule che ho riportato tra parentesi, perché il suo intento è quello di fornire al lettore una galleria di esempi di concetti espressi in modo brillante. Briet è conosciuto soprattutto come geografo e cartografo, ma questa sua opera è segno di tempi in cui la poliedricità della cultura e il gusto della citazione, del detto ingegnoso, della dotta conversazione sono moneta comune tra le persone colte; le riprese da testi greci e latini non vogliono apparire come mero segno di dotte letture, ma segnalano un rapporto disinvolto, strettissimo anche se non di soggezione, con la cultura classica.

La *maiestas* di Annibale è destinata a colpire, sempre in Francia, l'immaginazione di un coltissimo padre gesuita, Dominique Bouhours, che nel 1687 pubblica (senza indicazione del proprio nome) un'opera sotto forma di dialogo, *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues*, nella quale contrappone alla chiarezza e alla misura della letteratura francese gli eccessi che (a suo dire) si ravvisano talora nelle coeve opere di invenzione italiane e spagnole[17]. Quest'opera avrebbe conosciuto da subito un'enorme fortuna: più di venti ristampe, traduzioni in latino, in inglese (due), in italiano[18]. Ed è in Italia che la sua opera fa molto rumore, perché, due anni dopo la morte di Bouhours, nel 1703, il marchese Giovan Gioseffo Orsi scrive un'opera dal lungo titolo (le cui prime parole sono *Considerazioni sopra*

[17] Cito dalla prima edizione, Bouhours 1687.
[18] Ruggiero 2002, 244.

un famoso Libro Franzese...) nella quale risponde con energico garbo ai rilievi del gesuita d'Oltralpe[19]. Ma fermiamoci a questo punto con la polemica linguistico-letteraria che avrebbe trovato sostenitori delle due parti nei decenni a venire; ritorniamo a Bouhours, e a una sua citazione che Orsi decide di riprendere tale e quale, ed in completa sintonia di vedute.

Non saprei dire se Bouhours sia debitore nei confronti della citazione siliana di Briet. Nel secondo dialogo de *La manière*[20], i due personaggi, il cartesiano Eudosso e il suo interlocutore Filanto, avviano una discussione sulla qualità dei pensieri nelle opere letterarie, che devono essere improntati a verità, ma anche a grandezza e delicatezza, da adattare all'argomento trattato. L'autorità di Ermogene, che distingue diversi gradi di pensieri maestosi, fa da guida alla discussione sulla nobiltà e sulla grandezza. Come esempi, vengono addotti passaggi dalla *Pro Ligario* di Cicerone, da Velleio, da Seneca il Vecchio; Orazio e Virgilio sono chiamati in causa per una discussione collaterale riguardo a chi abbia avuto pensieri più nobili su Catone Uticense. Si ritorna all'argomento principale con una degna presentazione di Silio come di un poeta antico, grande imitatore di Virgilio: "Un ancien Poéte, grand imitateur de Virgile, pense d'une manière fort noble au sujet d'Annibal qu'on avoit résolu d'attaquer dans un festin. *Tu te trompes*, dît quelqu'un au jeune homme de Capoûë qui avoit formé ce dessein hardi,", cui segue il resto della traduzione francese dei vv. 11, 342-346[21]; il testo latino si legge a margine, in corpo minore, seguito dall'indicazione dell'autore e del libro. Riporto il passo secondo l'edizione critica di J. Delz, in cui si ritrova un testo sostanzialmente identico, a parte poche differenze di punteggiatura, a quello riportato da Bouhours:

> *fallit te, mensas inter quod credis inermem.*
> *tot bellis quaesita viro, tot caedibus armat*
> *maiestas aeterna ducem. si admoveris ora,*

---

[19] Orsi 1703; sul frontespizio non vi è indicazione del nome dell'autore.

[20] Bouhours 1687, 77.

[21] "*Tu te trompes*, dît quelqu'un au jeune homme de Capoûë qui avoit formé se dessein hardi, *tu te trompes si tu crois trouver Annibal desarmé à table. La majesté dont il est revestu, et qui ne la quitte jamais; cette majesté qu'il s'est aquise par tant de guerres, par tant de batailles sanglantes, luy tent lieu de bouclier et d'épée. Si tu t'approches de luy, tu seras surpris de voir autour de sa personne les journées de Cannes, deTrébie et de Trasymene avec l'ombre du grand Paulus*" (Bouhours 1687, 85).

Cannas et Trebiam ante oculos Thrasymennaque busta
et Pauli stare ingentem miraberis umbram.

"Ti inganni, se lo credi inoffensivo mentre è a banchetto. Una perpetua maestà, che l'eroe si è conquistata in tante guerre, in tante stragi, arma il condottiero. Se avvicinerai lo sguardo, ti stupirai nel vedere Canne e la Trebbia e le tombe del Trasimeno e la grande ombra di Paolo stare davanti ai tuoi occhi".

Questi cinque versi dei *Punica* sono destinati a essere ripetutamente citati in opere di erudizione simili a quelle di Bouhours; ne presento qui un breve, probabilmente non esaustivo, elenco. Il marchese Orsi, nella ricordata opera *Considerazioni*, dà voce a tre interlocutori dal nome eloquente (Gelaste, Filalete, Eristico), col compito di contraddire l'ammirazione per Bouhours di un altro personaggio, Eupisto, che ha intenzione di tradurne l'opera. Orsi mette in bocca ad uno di loro, Filalete, un discorso nel quale si ammette che *La manière* di Bouhours abbonda di "leggiadrissimi Pensieri, che dipendono da Immagini"[22] e gli fa citare questo esempio, il primo a sostegno del suo discorso intorno all' "intento della sentenza ingegnosa"[23]: "Or di quei tai leggiadrissimi Pensieri, che dipendono da Immagini, abbonda ancora la Maniera di ben pensare. Scelgo principalmente fra tante un passo nobilissimo di Silio Italico, ove per isgomentare un temerario, il qual premeditava d'uccidere con insidie Annibale alla sua mensa, fa, che gli sia detto: *Se credendolo disarmato t'accosterai ad Annibale, vedrai intorno ad esso, e la Battaglia di Canne, e il Trebbia, e il Trasimeno, e la grand'ombra di Paolo da lui sconfitto*. Ecco vagamente prender corpo le Vittorie di quel Capitano, ed ecco mostrarsi agli occhi del suo insidiatore in figura materiale le memorie delle sue azioni". Possiamo cominciare con l'osservare che sia Bouhours che Orsi accennano vagamente all'identità di chi sta pronunciando queste parole; Bouhours scrive: "dît quelqu'un au jeune homme de Capoûë qui avoit formé se dessein hardi"; Orsi pare dipendere in tutto dal suo precedessore, anche sotto questo aspetto ("fa, che gli sia detto"). La vitalità di queste dotte discussioni trae conferma dall'uscita nel 1735 di una nuova edizione

[22] Come dichiara un altro interlocutore, Eupisto, Filalete approva "la convenevolezza degli esempi da lui portati di Sentenze Ingegnose nel Carattere del Grande"; Orsi 1703, 316.

[23] Orsi 1703, 314-315; il testo latino è riportato alla nota 111, seguito dall'indicazione della pagina del trattato di Bouhours da cui si cita (una ristampa del 1691); si vedano le annotazioni di Viola 2000, 66, n. 8.

delle *Considerazioni* dell'Orsi, curata da Ludovico Antonio Muratori, arricchita da una traduzione italiana (a cura di Giovanni Andrea Barotti) e dai testi che nel tempo avevano alimentato la *querelle*[24], comprendente anche, e proprio nelle prime pagine, una traduzione italiana del trattato di Bouhours.

A distanza di pochi decenni, uno dei più importanti estensori della *Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, Louis de Jaucourt, compila la voce *Maiestas*, suddivisa in tre capoversi[25]; l'ultimo è dedicato all'uso figurato del termine nella lingua latina, "pour peindre la grandeur des choses qui attirent de l'admiration, l'éclat que les grandes actions répandent sur le visage des héros, & qui inspirent du respect & de la crainte au plus hardi. Silius Italicus a employé ce mot merveilleusemente en ce dernier sens, dans la description formée par quelques jeunes gens de Capoûë. Il fait parler ainsi un des conjurés". Segue il testo in francese del passo siliano, e, in conclusione della voce, il testo latino. Trovo interessante che de Jaucourt citi proprio questo testo a esemplare dimostrazione dell'assunto secondo il quale il termine *maiestas* riesca a definire una grandezza che ammalia e al contempo spaventa. Anche in questo caso, il commento rimane nel vago riguardo a chi pronuncia i versi; si immagina che sia uno dei partecipanti ad una presunta congiura contro Annibale, riprendendo e ampliando quanto aveva detto Bouhours[26], da cui quasi certamente è stato ripreso l'esempio.

Nel 1779 viene pubblicato in sei volumi l'intero corpo degli scritti di un drammaturgo francese, Pierre Laurent Buyrette De Belloy. Il sesto volume contiene un trattato, *Observations sur la langue et sur la poésie françaises*, il cui quarto capitolo, *De l'Harmonie expressive dans le Poëme Dramatique*[27], presenta una rassegna di passi di Racine e di Corneille come sommi esempi di armonia espressiva e imitativa. A questi esempi, l'editore del volume, Gabriel-Henry Gaillard, in una nota[28] ne aggiunge altri da Corneille, per l'ultimo dei quali ("je l'ai vu cette nuit, ce malheureux Sèvére. / La vengeance à la main") ri-

[24] Orsi 1735, 30 per il passo siliano; lo Stampatore avverte che "i Numeri segnati nel Margine di questa traduzione corrispondono a quelli delle pagine della *Manière de bien penser*, stampata nel 1691, e citata nelle *Considerazioni*, che seguono appresso", 30. Si veda Viola 2000, 66 e n. 10.

[25] Diderot, D'Alembert 1765, 870.

[26] Bouhours 1687, 85: "dît quelqu'un au jeune homme de Capoûë qui avoit formé ce dessein hardi".

[27] Cito da De Belloy 1779, 102 ss.

[28] De Belloy 1779, 111-115.

corda l'ascendenza di un passo di Lucano: *...medio visi consurgere campo, / tristia Sillani cecinere oracula manes, / tollentemque caput gelidas Anienis ad undas; / agricolae facto Marium fugere sepulchro* (Lucan.1, 580-583). Gaillard conclude la sua nota affiancando al passo lucaneo un altro che giudica "meno spaventoso", ma "altrettanto imponente" ("il est moins effrayant, mais aussi imposant"), l'unico che vi si possa mettere a confronto: si tratta dei cinque versi dei *Punica* già ricordati. La novità è che ora questi versi sono corredati di un commento circostanziato, che presuppone la lettura del testo originale o quella di una fonte meglio informata: "c'est ce morceau de Silius Italicus, où, selon le récit de Tite-Live, le Campanien Pacuvius Calavius veut détourner Perolla son fils, du projet qu'il a formé d'assassiner Annibal à sa propre table". Seguono i versi latini, e, a ulteriore illustrazione dei punti di forza del breve passo: "Rien de plus énergique, ni de plus sublime, soit pour l'image, soit pour l'expression, que ces traits:

armat
maiestas aeterna ducem,
et Pauli stare ingentem miraberis umbram.

Tout le monde voit sur le visage du Général Carthaginois cette majesté éternelle, dont il est défendu et armé; tout le monde voit cette grande ombre de Paul Emile, vaincu par lui, qui se tient à ses côtés pour effrayer ses ennemis". La nota di Gaillard segna un passaggio decisivo nella ricezione di questi versi, grazie alla loro esatta collocazione storico-letteraria, quasi certamente frutto di personale indagine[29]. Gaillard tiene presente il precedente liviano, da cui Silio ha tratto l'episodio; fa poi il nome di Pacuvio Calavio, che pronuncia le nobili parole tratte dal poema, e perfino quello del figlio, Perolla, che vorrebbe uccidere Annibale. Il nome *Perholla* si leggeva nel testo di Livio fino a quando non venne eliminato da W. Weissenborn a partire dalla sua prima edizione dell'opera.

Il passo nel quale, a partire dall'*editio princeps*[30], si leggeva il nome di persona *Perholla* è in realtà fortemente corrotto[31]; W. Weis-

[29] L'autore, noto storico, scrisse, tra le altre opere, una fortunata *Histoire de Charlemagne*.

[30] Pubblicata a Roma nel 1469 per i tipi di Sweynheym e Pannartz. La pagina è la 198r.

[31] Così i codici: *perholauiniim* P[1], *perhollauiniim* P[2], *perholla perpelli ad uinum* ç. Cito da Weissenborn, Müller 1970, 121.

senborn, il critico ottocentesco cui dobbiamo le prime edizioni moderne di Livio, stabilì che quel nome era frutto di una interpretazione errata del testo[32].

Hugo Blair fu docente per molti anni presso l'Università di Edimburgo; di tale attività è rimasta testimonianza in *Lectures on rhetoric and belles lettres*, edito per la prima volta nel 1783 in due volumi, opera che avrebbe conosciuto più edizioni e traduzioni. Nella terza lezione, trattando del sublime negli oggetti (quelli che suscitano il diletto del buon gusto)[33], Blair scrive che esistono situazioni nelle quali la virtù non può dispiegarsi, ma che inducono ad ammirare la grandezza di carattere perfino di personaggi di cui non approviamo la condotta. Al termine di questo breve ragionamento viene richiamata una nota al testo[34], in cui si trovano messi a confronto l'ormai ben noto passo siliano e uno tratto dall' "Oraison funèbre de M. de Turenne, par M. Flechier"[35]. Di Silio, Blair scrive: "Silius Italicus studied to give an august idea of Hannibal, by representing him as surrounded with all his victories, in the place of guards. One who had formed a design of assassinating him in the midst of a feast, is thus addressed". A commento del passo siliano e del compianto funebre, Blair annota: "Both these passages are splendid, rather than sublime. In the first there is a want of justness ("mancanza di giustezza") in the thought; in the second, of simplicity in the expression". La fine capacità di analisi di Blair riguardo al carattere letterario del passo contrasta con la vaghezza dei riferimenti alla situazione in cui i versi sono calati. Anche il testo di Blair

---

[32] Inizialmente Weissenborn adottò nel testo la lettura *perpelli vinum* (Weissenborn 1855, 249), cui in seguito sostituì *perpelli ad vinum* (Weissenborn 1870, 326). Nelle edizioni più recenti prevale la congettura *perlici ad vinum* di H. W. Heerwagen, accolta nel testo da H. J. Müller in Weissenborn, Müller 1970, 19: Liv. 23, 8, 6 *epulari coeperunt de die...* 7 *unus nec dominorum invitatione nec ipsius interdum Hannibalis Calavius filius perlici ad vinum potuit* ("Iniziarono a banchettare in pieno giorno... il solo figlio di Calavio non poté essere indotto al vino né dall'incitamento dei padroni di casa né di quando in quando da quello di Annibale"). Anche C. F. S. Alschefski, un altro editore di Livio, aveva avanzato forti dubbi sulla legittimità di quel nome proprio (Alschefski 1846, 651 s.) Di questo studioso, tuttavia, il Madvig aveva ben poca stima: si vedano le sue *Adnotationes Livianae* (Madvig 1860, 35 s.).

[33] Cito dalla terza edizione dell'opera, Blair 1787; la terza lezione reca il titolo *Criticism.-Genius.-Pleasures of Taste.-Sublimity in Objects* (46).

[34] Blair 1787, 68; la nota prosegue alla pagina successiva.

[35] Esprit Flechier, vescovo di Lavaur e di Nîmes, fu accademico di Francia e noto oratore. Per questo famoso discorso citato da Blair, più volte pubblicato, si veda Flechier 1691, 167-254.

viene tradotto in italiano, da F. Soave[36]. Nel 1802, Pietro Napoli Signorelli pubblicò a Milano, sotto uno pseudonimo arcadico, un breve trattato, *Del Gusto. Ragionamento di Clitarco Efesio P. A.*, suddiviso in ventuno *Articoli* preceduti da una *Introduzione* e seguiti da una *Conchiusione*. L'ultimo *Articolo* si intitola *Del Nobile, del Maestoso, del Grande, del Sublime*. Dopo una breve presentazione del *Nobile*, i cui esempi vengono semplicemente richiamati tramite i nomi di autori e opere che al meglio li rappresentano (come "Virgilio in tutta l'*Eneide*"), si passa al *Maestoso*, "quel nobile che ci si presenta con maggior gravità e splendidezza". Dopo altri – brevi – riferimenti ad altri autori, il primo esempio riportato testualmente è il passo dei *Punica*, annunciato da una presentazione assai positiva, che comprende un accenno di traduzione: "Splendida e maestosa è l'immagine presentataci da *Silio Italico* apostrofando ad un soldato che avea conceputo il disegno di assassinare Annibale. Lo credi tu disarmato? Egli è circondato dalle sue vittorie"[37]. Signorelli, che definisce l'immagine siliana "splendida e maestosa", concorda col giudizio espresso da Blair, che giudicava il passo siliano splendido piuttosto che sublime. L'immensa fortuna del trattato di Blair in Europa e negli Stati Uniti[38] fa pensare che Signorelli abbia attinto direttamente al cattedratico scozzese; inoltre, l'erudito italiano dà (anche lui) l'impressione di non citare Silio di prima mano, come testimonia l'inopportuna menzione del soldato.

2. Il precedente liviano

Possiamo considerare il nome di Bouhours come il punto di inizio di una catena di trasmissione avente a oggetto il passo siliano dedicato alla *maiestas* di Annibale; tale catena giunge fino a Poe e oltre. A questo riconoscimento, che non sembra riguardare con così tanta insistenza altri luoghi siliani[39], devono avere contribuito alcuni fattori, tra i quali il fascino indiscusso della figura di Annibale e, come testimonia il già ricordato commento di Gaillard alle *Observations* di de Belloy, il pregio del precedente liviano. È Livio infatti ad avere inserito per la prima volta nella narrazione della seconda guerra punica l'epi-

[36] La prima edizione in italiano, seguita da diverse riedizioni e ristampe, è del 1801. Per l'annotazione recante il passo di Silio, si può leggere Soave 1815, 316.

[37] Signorelli 1802, 71.

[38] Ben messa in evidenza da Carr 2002, 75-104.

[39] Ma si possono citare, solo per fare un esempio, i non pochi passaggi dei *Punica* ricordati da Briet 1664, 279-297.

sodio del giovane nobile di Capua che tenta di uccidere il generale punico (Liv. 23, 8-9)[40]. Nel 1726, sempre in ambito culturale francese, viene dato alle stampe il primo volume di un'opera destinata a grandissima diffusione: *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit & au coeur* di Charles Rollin[41], rettore dell'Università di Parigi. Questo manuale conosce grande fortuna fino a tutto il diciannovesimo secolo, come testimoniano, solo per fare due esempi, le traduzioni italiane di Selvaggio Canturani (pseudonimo di Arcangelo Agostini) nel Settecento e quella a cura dell'editore Pietro Fiaccadori nell'Ottocento. Il terzo libro del primo tomo del trattato di Rollin[42] è dedicato alla retorica; il terzo capitolo, *De la lecture et de l'explication des Auteurs*, presenta nel secondo paragrafo (*De ce que l'on doit principalement observer en lisant ou en expliquant les Auteurs*) sette temi di discussione, il primo dei quali ha come oggetto *Du Raisonnement et des Preuves*, considerati la parte dell'arte oratoria più necessaria; a corredo della parte teorica, e a titolo di primo esempio dell'intero capitolo, Rollin presenta dettagliatamente "le discours de Pacuvius à son fils Perolla"[43]. Rollin apre con una esposizione accurata delle circostanze narrate da Livio, passando a spiegare la concreta realizzazione dell'*inventio*, della *dispositio* e dell'*elocutio* che caratterizzano ciascuna parte del discorso di Calavio: la toccante parte iniziale che ha il ruolo di esordio; le tre argomentazioni su cui si basa la parte centrale del discorso, cioè la forza dei patti con Annibale, confermati da giuramenti e sacrifici, i sacri diritti di ospitalità e l'autorità paterna sui figli; infine, il cambiamento di tono nella perorazione. Rollin mostra ammirazione per la naturalezza dei trapassi da un motivo a un altro, come la forza morale di un passaggio nel quale spiccano i termini *fides*, *religio*, *pietas* che costituiscono il centro dei tre argomenti adottati da Calavio; osserva la capacità di isolare e spaventare l'aspirante omicida col far intravedere la schiacciante superiorità numerica dei difensori di Annibale. Poche pagine più avanti Rollin, a proposito dei pensieri (Art. II, *Des Pensées*), inserisce riflessioni ed e-

[40] Un riferimento a questo episodio si trova persino in un affresco del 1595 fatto eseguire dall'arcivescovo della città, Cesare Costa, raffigurante Capua in età romana (Miletti 2014).

[41] Rollin 1726.

[42] Cito dalla quarta edizione: Rollin 1732, 212; 237-244.

[43] Rollin 1732, 241-244.

sempi tratti da *La manière de bien penser* di Bouhours[44], compresi quelli sui pensieri grandi e sublimi, omettendo tuttavia, dopo aver elogiato l'efficacia dell'episodio narrato da Livio, l'esempio siliano che Bouhours aveva addotto. Rollin è destinato a fare scuola: la sua traduzione e il suo commento al passo liviano vengono ripresi rispettivamente in un manuale sulla traduzione in lingua francese e nella relativa versione italiana con ampliamenti da parte del traduttore. Nel 1808 esce infatti *Rudimens de la traduction ou l'art de traduire le latin en français* di Giovanni Lorenzo Ferri de Saint-Constant, nato a Fano ma vissuto a lungo in Francia; tra i suoi molteplici incarichi, spicca quello di direzione dell'Accademia imperiale di Roma (la futura Università La Sapienza). L'opera *Rudimens de la traduction* venne ripubblicata tre anni dopo con aggiunte[45]; in essa, Ferri pone a confronto due traduzioni del passo liviano su Calavio, quella di Rollin e quella dell'abate Claude Millot[46], mostrando di preferire la seconda in quanto più precisa e aderente al testo latino[47]. Benedetto Perotti, che traduce piuttosto liberamente in italiano l'opera di Ferri de Saint-Constant[48], sostituisce alle due versioni francesi quella italiana di Luigi Mabil[49]. Si annovera tra coloro che riportano l'arringa liviana anche F.-J.-M. Noël, autore di un manuale-antologia di passi tratti da autori italiani, comprese traduzioni dal latino, destinato alla scuola[50]. Il testo è parte di un *Cours de littérature comparée* (l'espressione, *littérature comparée*, sembra essere attestata qui per la prima volta)[51], iniziato nel 1816, che intendeva porre a confronto, presentandone un'antologia, i rapporti tra letterature francese, inglese, italiana e la-

---

[44] Rollin 1732, 248-255; è notevole la somiglianza dei titoli delle due opere, quella di Bouhours e quella di Rollin.

[45] Cito da Ferri de St. Constant 1811.

[46] C. F. X. Millot fu uno storico e letterato francese; per il discorso di Calavio, si veda Millot 1776, 168-170.

[47] Ferri de St. Constant 1811, 362-363.

[48] Perotti 1822, 87-93.

[49] Al Mabil si deve una importante traduzione di Livio.

[50] Cito da Noël 1825.

[51] Wellek, Colombo 1967, 131: "Fu così possibile , nel primo Ottocento [in Francia, dove il termine *littérature* aveva mantenuto il significato di 'studio della letteratura'], formare il connubio «littérature comparée», che fu evidentemente suggerito dalla famosa *Anatomie comparée* del Cuvier (1800) o dalla *Histoire comparée des systémes de philosophie* del Dégerando (1804). Nel 1816 due compilatori, Noël e Laplace, pubblicarono una serie di antologie di letteratura francese, classica e inglese, il cui titolo, *Cours de littérature comparée*, sarebbe stato altrimenti insolito e inspiegabile".

tina[52]; alle pp. 348-349 del volume dedicato da Noël alla prosa, si legge la pregevole traduzione italiana del discorso di Calavio a cura di Iacopo Nardi[53]. Come fa notare un editore moderno di Livio, P. Jal[54], il dialogo tra due persone legate da profondo affetto reciproco ma separate da opposte idee politiche prende vita grazie alla tecnica della drammatizzazione: ne sono elementi costitutivi l'attenzione alla gestualità dei due interlocutori (il padre all'inizio è fuori di sé per la paura, il figlio alla fine pronunzia il suo discorso tra le lacrime), i tratti con cui viene delineato il luogo dell'incontro, appartato e al crepuscolo, il timore di essere scoperti. Ma soprattutto, Jal[55] parla di "dialogue cornélien" nel quale si confrontano due modi di interpretare il dovere, verso l'ospitalità in Pacuvio, verso i patti con Roma nel figlio: lui, cui in Livio spetta l'ultima parola[56], rinfaccia al padre di avere tradito la patria per tre volte (come fautore dello scioglimento dell'alleanza con Roma, promotore dell'accordo con Annibale, ostacolo al progetto del figlio di uccidere il generale punico). A questa compresenza di opposti e profondi sentimenti dà opportuno rilievo anche Silio, che tuttavia rispetto a Livio accentua e sviluppa il motivo del temibile sguardo di Annibale, fino a raggiungere la grandiosa caratterizzazione del suo ritratto.

3. Silio a confronto con Livio

Ma l'Ottocento è anche l'epoca dei dizionari enciclopedici. Due sono di nostro interesse: il già ricordato *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo* e il *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*[57]; inizio da quest'ultimo. Leonard Schmitz, estensore della voce *(Pacuvius) Calavius*[58], rievoca le vicende al centro delle quali si trovò questo personaggio, compreso il tentativo non realizzato del figlio Perolla, citando come fonte il testo liviano; a Silio non vi è accenno. Per quanto riguarda l'enciclopedia italiana, dal testo non

[52] Gli altri volumi vennero composti da Noël in collaborazione con M. Delaplace, quello di letteratura inglese con C. P. Chapsal.

[53] Nardi 1540.

[54] Jal 2003, XLVIII-XLIX.

[55] Jal 2003, XLIX.

[56] Mi piace ricordare che Silio fa una scelta diversa, concludendo l'episodio con il discorso diretto di Pacuvio, cui seguono le lacrime – silenziose – del figlio (Sil. 11, 353-360).

[57] Smith 1870.

[58] Smith 1870, 560 s.

si evince chi sia l'estensore della voce *Silio Italico*, che copre tre pagine[59]; l'autore si preoccupa di presentare al lettore i versi siliani, in pratica tre brevi estratti rispettivamente di pochi versi ciascuno, concludendo: "A un dipresso son questi i soli versi di Silio che siano stati dai dotti citati e distinti; quasi tutto il rimanente è di una freddissima e monotona bellezza"[60]. Due osservazioni: il redattore non si basa su una scelta personale, ma fa riferimento a quella fatta dai "dotti", nella cui autorità ripone estrema fiducia; inoltre, ai restanti versi dei *Punica* attribuisce la qualità della bellezza, pur definendola "freddissima e monotona". I passaggi ritenuti memorabili sono (1) i già ricordati cinque versi dell'undicesimo libro dedicati ad Annibale, cui si aggiungono (2) i versi dedicati da Silio alle *Hispanae...cohortes*[61] che combattono al seguito di Annibale, note per il loro sprezzo della morte, preferita alla vecchiaia*: prodiga gens animae et properare facillima mortem. / namque ubi transcendit florentes viribus annos, / impatiens aevi spernit novisse senectam, / et fati modus in dextra est*[62]; e (3) il passaggio tratto dal libro diciassettesimo('*o dirum exitium mortalibus! o nihil umquam / crescere nec magnas patiens exsurgere laudes / invidia!*')[63], in cui Annibale manifesta il suo disappunto per essere costretto a ritornare in Africa. Questi ultimi versi erano già presenti in una raccolta di versi latini ordinata per temi (in questo caso l'invidia), curata nel 1737 da Henry Baker[64]. Ritornando al primo passo siliano, l'aspetto più interessante è che prima della citazione viene proposto un confronto con il testo di Livio. A Silio viene rimproverato di essere "meno eloquente, meno animato, meno poeta in versi, di quello che Tito-Livio in prosa", ma nel capoverso successivo si preannuncia "un pezzo, in cui Silio Italico è superiore a se stesso, superiore a Tito-Livio, ed eguale a Virgilio ne suoi più scelti luoghi". Dell'episodio narrato da Livio relativo alla "eloquente arringa di Pacuvio a Perolla suo figlio" si isolano due passi; nel primo, lo "stile interrotto" di Tito Livio si traduce nel "periodico e pesante passo di Silio", che "tutto il pezzo agghiaccia".

---

[59] Pozzoli, Romani, Peracchi 1827, IV, 3010-3012.

[60] Pozzoli, Romani, Peracchi 1827, IV, 3012.

[61] Sil. 1, 225-228.

[62] Questi versi erano già stati annotati da Briet 1664, 280, con la seguente nota esplicativa: "Veteres Hispani. Ils croyent la Predestination".

[63] Sil. 17, 187-189.

[64] Baker 1737, 316; il passo viene indicato erroneamente come tratto dal libro sedicesimo anziché dal diciassettesimo.

Livio[65]: *Unus aggressurus es Annibalem? Quid illa turba tot liberorum servorumque? Quid in unum intenti omnium oculi? Quid tot dextrae? Torpescent ne in amentia illa? Vultum ipsius Annibalis quem armati exercitus sustinere nequeunt, horret populus romanus, tu sustinebis!* (Liv. 23, 9, 6-7). Questo il passo di Silio: *quin, casu in tanto comitum juxtaque jacentum / torpebunt dextrae?* (Sil. 11, 347-348); segue un gruppo di versi che in realtà nei *Punica* precedono: *tunc illum, quem non acies, non moenia et urbes / ferre ualent, cum frons proprior lumenque corusco / igne micat, tunc illa uiri quae uertice fundit / fulmina, pertuleris, si viso intorserit ense / diram, qua uertit per campos agmina, uocem?* (Sil. 11, 337-341). Si passa a un "rapido e patetico movimento di Tito-Livio" che in Silio "riesce dilavato e freddo": *Et si alia auxilia desint meipsum ferire, corpus meum opponentem pro corpore Annibalis, sustinebis? At qui per meum pectus petendus ille tibi, transfigendusque est* (Liv. 23, 9, 7-8); *... non jam tibi pectora pubis / Sidoniae fodienda manu tutantia regem; / hoc iugulo dextram explora; namque haec tibi ferrum / si Poenum inuasisse paras per uiscera ferrum / nostra est ducendum: tardamne sperne senectam: / opponam membra atque ensem extorquere negatum / morte mea eripiam* (Sil. 11, 354-360). Ma per Silio arriva il momento del riscatto. È a questo punto che vengono citati i versi fatidici su Annibale, senza ulteriore confronto con Livio, e con la premessa: "ecco il luogo ove Silio è superiore a qualunque, e questo pezzo è veramente tutto suo". Subito dopo, si osserva: "Ecco certamente cinque de' più bei versi che vantar possa la lingua latina". Dopo Bouhours e Orsi, dopo de Jaucourt e Gaillard, e ancora Blair e Signorelli, questi versi hanno dunque ricevuto un ulteriore riconoscimento in Europa, pochi anni prima che approdassero nel Nuovo Continente.

4. Silio in America

Che i cinque versi celebrativi di Annibale avessero nel frattempo attraversato l'Oceano Atlantico indenni, anzi, accompagnati da molte lodi, è testimoniato da Edgar Allan Poe, che li riporta in ben due opere. La prima testimonianza è nei *Pinakidia*, una miscellanea, non firmata, di osservazioni di critica letteraria edita sul "Southern Literary Messenger"[66], di cui Poe era il redattore.

---

[65] Per le citazioni di entrambi gli autori latini seguo la lezione presente in Pozzoli, Romani, Peracchi 1827.

[66] Poe 1836.

Nell'introdurre questi gustosi 'quadretti' di erudizione, Poe cita le fonti cui hanno attinto coloro che praticano il medesimo genere, di raccolte di brevi annotazioni letterarie, tipico dei suoi tempi; tra esse, enumera *La manière de bien penser*, attribuendola però a un personaggio di nome Balzac[67]. Si tratta di Jean-Louis Guez de Balzac, fecondo e influente scrittore membro dell'Accademia di Francia, vissuto nella prima metà del Seicento, fine prosatore e riformatore della lingua francese[68]. Altra reminiscenza di Balzac si trova in apertura del racconto *Bon-Bon* apparso nel 1850[69], con una citazione tratta dal trattato settecentesco *Les Premiers Traits de l'Erudition Universelle*[70]; l'autore, De Bielfeld, introduce il Vaudeville con alcuni versi che si segnalano per le rime difficili; questi i primi due: *Quand un bon vin meuble mon estomac / je suis plus savant que Balzac*; Poe riprende l'intero passaggio, che consta di 11 versi, aperto proprio dalla menzione di questo scrittore. Una ulteriore citazione di Poe dall'erudito francese[71] è stata individuata da Mabbott nel racconto *The Man of the Crowd* a proposito dello stile di Tertulliano[72]. E. C. Knowlton[73] è lo studioso cui si deve la scoperta della ripresa da parte di Poe per diversi *Pinakidia* di osservazioni e citazioni contenuti nel trattato *La manière de bien penser* del gesuita francese Bouhours, e che naturalmente non manca di osservare che la paternità dell'opera non è correttamente attribuita. Questa confusione potrebbe essere stata favorita dal fatto che le prime edizioni de *La manière* vennero pubblicate anonime[74].

---

[67] Poe 1836, 574.

[68] Guez de Balzac era noto a Poe; prova ne è una citazione contenuta nel racconto *The Island of the Fay*: "la solitude est une belle chose; mais il faut quelqu'un pour vous dire que la solitude est une belle chose!". Poe dichiara in nota di citare da Balzac, aggiungendo che non ricorda le parole esatte (Mabbott 1978, 602). La frase di Balzac ("La solitude est certainement une belle chose; mais il y a plaisir d'avoir quelqu'un qui sçache respondre, à qui on puisse dire de temps en temps, que c'est un belle chose!") è tratta dai suoi *Les Entretiens de feu Monsieur de Balzac* (cito dall'edizione Elsevier, Leyden 1659, 62).

[69] Willis, Lowell, Griswold 1850, 479.

[70] Stavolta la citazione è precisa; si veda De Bielfeld 1767, 168.

[71] Tratta, pare, dalla seconda edizione della raccolta di aforismi curata da G. Ménage, *Menagiana*, del 1694; dunque si tratterebbe di citazione di seconda mano.

[72] L'idea è stata messa in discussione in Hayes 2015, 168. Ecco il passo di Poe: *All was dark yet splendid - as that ebony to which has been likened the style of Tertullian*.

[73] Knowlton 1971.

[74] Alla nota 7 del suo contributo, Knowlton accenna ad una ricostruzione della diffusione de *La manière* in ambito anglosassone, anche ricordando due traduzioni

Ecco il testo di *Pinakidia* 104[75]: "There is no passage among all the writings of antiquity more sublime than these lines of Silius Italicus. The words are addressed to a young man of Capua, who proposed to assassinate Hannibal at a banquet". Segue il passo siliano, che presenta varianti di lettura da imputare allo stesso Poe o, con ogni probabilità, al tipografo: *fallis* per *fallit*, *coedibus* per *caedibus*, *Trebium* per *Trebiam*, *ingentum* al posto di *ingentem*. Pollin (l'editore da cui cito) ritiene che Poe riprenda nella sua presentazione, specie nel secondo periodo, "a young man of Capua, who proposed to assassinate Hannibal at a banquet", quanto scriveva Bouhours; si rilegga, a questo proposito, il passaggio in cui l'erudito francese scrive che il poeta antico "pense d'une manière fort noble au sujet d'Annibal qu'on avoit résolu d'attaquer dans un festin. *Tu te trompes*, dît quelqu'un au jeune homme de Capoûë qui avoit formé ce dessein hardi". Di certo nei *Pinakidia* Poe segue l'opera di Bouhours da vicino, pur non essendo consapevole della reale identità del suo autore. Il testo siliano viene riproposto da Poe diversi anni dopo, non per farne oggetto di elogio ma per sottoporlo a scansione metrica, in *The Rationale of Verse*, sempre sul "Southern Literary Messenger"[76]. Ci si potrebbe chiedere quale sia stato il motivo di tale scelta, non scontata; gli scritti di Poe non sono avari di reminiscenze classiche, e l'ampiezza delle sue letture greche e latine è ben documentata[77]. In particolare, l'analisi metrica degli ultimi due versi siliani, nei quali si osserva la netta prevalenza di sillabe lunghe, è funzionale a mettere in discussione la definizione di "versification" contenuta in una storica grammatica inglese[78], secondo la quale l'armonia del verso (inglese) è determinata dalla "regolare alternanza di sillabe di differente quantità"[79]. Certo è che Poe riesce a mettere in rilievo il sapiente uso della prosodia da parte di Silio, che in quei suoi esametri è riuscito a raggiungere una speciale solennità di intonazione. Non escluderei che il poeta americano sia stato colpito, oltre che dalla padronanza dell'uso del verso, dalla pregnante immagine dei *Thrasimenna...busta* e soprattutto dalla grandiosa figura del console romano caduto a Canne (*et Pauli stare ingentem miraberis*

inglesi pubblicate nel 1705 e nel 1728; dichiara infine di non escludere che Poe avesse avuto accesso al testo in lingua originale.

[75] Seguo la numerazione che si trova in Pollin 1985, 68.

[76] Poe 1848, 578, dove si nota la correzione di *caedibus* e di *ingentem*.

[77] Si veda ad esempio Hays 2012.

[78] Cito da Brown 1825, 220.

[79] Chinol 1977, 1325.

umbram)[80]. Una possibile suggestione potremmo trovarla in *Silence – A Fable*, dove in un paesaggio di desolazione si staglia una figura di uomo avvolta in una toga, dalla fronte pensosa e dallo sguardo tormentato[81].

5. Intermezzo: Perolla redivivo

Interessante è anche uno sparuto numero di opere letterarie[82] che hanno preso spunto da Livio (e non da Silio). Questi testi vedono come protagonista un personaggio chiamato Perolla: ricordiamo che fino a tutta la prima metà dell'Ottocento questo nome era considerato parte integrante del passo liviano di 23, 8, 7. Negli anni tra il 1654 e il 1669 Roger Boyle, primo Earl di Orrery, importante uomo politico, aveva composto nel tempo libero un romanzo dal titolo *Parthenissa*[83]; nel terzo e quarto libro della prima parte vi si narra la storia d'amore tra Perolla, un valoroso cittadino di Salapia[84] figlio del nobile Pacuvio, e Izadora, figlia del nemico di Pacuvio, Blacio. Nel 1706 Colley Cibber si rifà esplicitamente a quel romanzo dedicando al nipote di Boyle, Charles Earl di Orrery, una tragedia in cinque atti intitolata *Perolla and Izadora*, con i medesimi personaggi principali[85]. In queste due opere, pur diverse tra loro per genere ed estensione, si parla della città apula di Salapia, che Silio non nomina ma che Livio ricorda in quanto

---

[80] Sil. 11, 341 s.

[81] "And I looked upwards, and there stood a man upon the summit of the rock... **And the man was tall and stately in form, and was wrapped up from his shoulders to his feet in the toga of old Rome.** And the outlines of his figure were indistinct – but his features were the features of a deity; for the mantle of the night, and of the mist, and of the moon, and of the dew, had left uncovered the feature of his face. And his brow was lofty with thought, and his eye wild with care; and, in the few furrows upon his cheek I read the fables of sorrow, and weariness, and disgust with mankind, and a longing after solitude" (Mabbott 1978, 196).

[82] Non è improbabile che ve ne siano altre di simile tenore apparse in Europa negli stessi anni.

[83] Boyle 1676. Barbour 1996, 187 s. nota la mancanza di un'edizione moderna dell'opera. Per uno studio recente su questo romanzo, che ebbe grande diffusione anche grazie al fatto di essere composto alla maniera dei più noti testi narrativi di G. de Costes de La Calprenède e di Madeleine de Scudéry, si veda Zurcher 2011.

[84] Oggi sito archeologico di Salpi, presso il golfo di Manfredonia.

[85] Cibber 1706.

venne occupata da Annibale dal 216 al 210[86]; in *Perolla and Izadora* Salapia è il luogo in cui la tragedia viene ambientata, mentre nel romanzo *Parthenissa* vi è un continuo avvicendarsi di località, da Salapia a Capua, immaginata a trenta miglia di distanza (in entrambe le città i due padri hanno delle proprietà), fino a Petelia, dove Perolla è ispiratore della resistenza degli abitanti all'offensiva cartaginese[87]. A proposito della rivalità tra i due padri, la suggestione viene sempre da Livio: nel passo di 26, 38 riguardante Salapia, infatti, si racconta della contrapposizione tra *Dasius*, fautore di Annibale, e *Blattius*, fedele ai Romani. Sia nel romanzo che nella tragedia compare anche il personaggio di Magio, che nel romanzo è fratello di Blacio (e zio di Izadora) e viene fatto giustiziare da Annibale nella piazza del mercato di Capua. Nella tragedia, la morte di Magio, che avviene con modalità simili, viene raccontata dal fratello Blacio al suo amico, di nome Decio.

Questa breve rassegna termina con James Marshall, che nell'Ottocento scrive una tragedia sempre in cinque atti, *Perolla or the revolt of Capua*, ambientandola nell'accampamento di Annibale e nella città campana del titolo[88]. Marshall indica come genitore di Perolla Pacuvio Calovio (sic), mentre la donna amata da Perolla è ora Fulvia, figlia di Decio Magio; quest'ultimo, fedele al patto con Roma, verrà condotto prigioniero su una nave alla volta di Cartagine (così come si legge in Livio e in Silio), dopo che Perolla è stato ucciso sotto gli occhi del padre Pacuvio. Nella tragedia di Cibber, invece, Annibale 'benedice' il legame tra Perolla e Izadora, mentre Pacuvio, sdegnato, si dà la morte. In tutte e tre le opere, Perolla viene presentato sotto una luce ancora più positiva rispetto a quella in cui si pone nella vicenda di cui è protagonista in Livio e nei *Punica*: nelle opere moderne appare come un giovane pieno di coraggio, eloquente, che raduna in sé i pregi dell'eroe ideale[89].

---

[86] Cfr. Liv. 24, 20, 15; 47, 9. 26, 38, 6-14. 27, 1, 1 e 5; 28, 5-12.

[87] Allo stesso modo, Perolla aveva esortato gli abitanti di Salapia alla resistenza contro Artabane, il protagonista del romanzo.

[88] Marshall 1860, 395-482.

[89] Anche in *Parthenissa* è riproposto l'episodio del tentativo del figlio di Pacuvio di uccidere Annibale: nel romanzo di Boyle, il giovane viene convinto dal padre a rimandare il progetto sia per non infrangere la legge dell'ospitalità sia per non privare Pacuvio della gloria di aver eliminato un nemico tanto temibile: in realtà, il genitore lo inganna pur di salvare il condottiero cartaginese.

6. Perché questi versi siliani hanno un loro speciale Fortleben

Come già lo storico di età augustea, Silio non nomina il giovane desideroso di gloria, perché la sua impresa non è stata portata a compimento. Al contrario, nei *Punica* si tiene a dichiarare che il nome del padre era ben noto, *Pacuvio fuit haud obscurum crimine nomen* (Sil. 11, 58); la causa è un'iniziativa alla quale invece Livio non dà credito: inviare un'ambasceria a Roma con la richiesta di far eleggere ogni anno un proprio concittadino come console[90].

Se Poe, attento e sensibile stilista, cita in due diverse opere il passo siliano senza nulla eccepire riguardo alla loro fattura, e di certo non gli si può negare autonomia di giudizio, qualche motivo della fortuna davvero particolare di questi versi ci sarà. Silio non lesina la sua ammirazione nei confronti dei campioni romani e dell'idea, per lui assoluta, della grandezza di Roma; ma bisogna anche riconoscergli la capacità di saper valutare la grandezza del generale nemico. In questo, il poeta flavio può essere accostato a Cornelio Nepote, che nella sua biografia di Annibale non manca di sottolinearne a più riprese la tempra non comune. Inoltre, se è vero, come è stato osservato, che quello di Pacuvio e del figlio si presenta in Livio come un "dialogue cornélien"[91] dagli accenti drammatici, il riferimento a Nepote vale anche e forse ancor di più per la rielaborazione siliana[92], e per un aspetto ul-

---

[90] Sil. 11, 55-63. Livio (23, 6, 6-8) non crede che durante la seconda guerra punica i Capuani abbiano chiesto di avere un loro console a Roma: ritiene infatti che questa narrazione sia una replica di quanto era avvenuto più di un secolo prima (cfr. 8, 5, 5), e osserva che Celio Antipatro e altri storici non ne fanno parola. Lo storico invece lega la fama di Pacuvio a un suo raffinato espediente per evitare che la plebe, da tempo in lotta con il Senato della città, ne provocasse la fine (Liv. 23, 2-4, 4); ma in Silio non vi è traccia dell'episodio. Inoltre, in Livio Pacuvio è presentato come il principale esponente della fazione filoannibalica (23, 8, 2).

[91] Jal 2003, XLIX.

[92] Sul riconoscimento da parte di Nepote della grandezza di Annibale come stratega e combattente, si legga Nep. *Hann.* 1, 1-2, *Si verum est, quod nemo dubitat, ut populus Romanus omnes gentes virtute superarit, non est infitiandum Hannibalem tanto praestitisse ceteros imperatores prudentia, quanto populus Romanus antecedat fortitudine cunctas nationes. Nam quotienscumque cum eo congressus est in Italia, semper discessit superior*. Il concetto viene ripetuto a 5, 4 ***Longum est enumerare proelia***. *Quare hoc unum satis erit dictum, ex quo intellegi possit, quantus ille fuerit: quamdiu in Italia fuit, nemo ei in acie restitit, nemo adversus eum post Cannensem pugnam in campo castra posuit*. A 7, 4 si dice che Annibale, appena rientrato in patria, rivestì la principale magistratura lì prevista, *rex factus est*;

teriore. Livio dedica ad Annibale poche righe di caratterizzazione, senza giungere al ricordo delle sconfitte romane: *Voltum ipsius Hannibalis, quem armati exercitus sustinere n<equeunt>, quem horret populus Romanus, tu sustinebis?*[93]. La parte centrale del discorso del Pacuvio siliano è invece tutta per Annibale (Sil. 11, 337-346), e consta a sua volta di due parti: l'effetto che sugli avversari sortiscono non solo lo sguardo, come in Livio, ma anche la voce (337-341); e l'ammirato ritratto dei vv. 342-346.

Silio ama enumerare a più riprese le vittorie del generale cartaginese; in particolare, nel libro undicesimo e nel dodicesimo ritorna spesse volte la menzione delle località dove sono avvenuti gli scontri, quasi un continuo memento ai lettori suoi contemporanei. A 11, 134-142 è il popolo di Capua che reclama l'alleanza con Annibale e rievoca le sue imprese in Italia, *...ingentia facta / Sidonii iuvenis celebrant: ut ruperit Alpes / Herculei socius decoris divisque propinquas / transierit cursu rupes, ut caede referta / clauserit Eridani victor vada, victor ut idem / Lydia Romano turbarit stagna cruore, / ut Trebiae ripas aeterno nomine famae / tradiderit Paulumque idem inter proelia et idem / Flaminium, proceres rerum, demiserit umbris*[94]. C'è poi l'ampio racconto in discorso diretto (503-533) con cui Magone, appena giunto in Africa, rievoca, con tono quasi fiabesco (*est locus...*, v. 505), la più grande delle vittorie conseguite dal fratello in Italia. La batta-

anche in questo incarico dimostrò le sue grandi capacità: ibid. 5 *in eo magistratu pari diligentia se Hannibal praebuit, ac fuerat in bello. Namque effecit ex novis vectigalibus non solum esset pecunia, quae Romanis ex foedere penderetur, sed etiam superesset, quae in aerario reponeretur*. E, dopo il racconto della sua morte (13, 1), si pone l'accento sulla sua attività infaticabile: *Sic* ***vir fortissimus****, multis variisque perfunctus laboribus, anno acquievit septuagesimo*. L'ultima parte della trattazione è riservata ai suoi interessi letterari: 2 *Atque* ***hic tantus vir tantisque bellis districtus*** *nonnihil temporis tribuit litteris. Namque aliquot eius libri sunt, Graeco sermone confecti, in iis ad Rhodios de Cn. Manlii Volsonis in Asia rebus gestis*. Nepote, infine, ricorda che uno dei biografi di Annibale, Sosilo di Sparta, era anche suo maestro di greco (Nep. *Hann.* 13, 3). Si veda, su quest'ultimo aspetto, Arslan 2016, 37: "Non vi è dubbio che il Cartaginese si collocava in ambito di raffinata cultura ellenizzata". Sosilo figura tra le *dramatis personae* della tragedia *Perolla or the revolt of Capua* di Marshall come "a Greek Friend and Tutor of Hannibal".

[93] Liv. 23, 9, 7.

[94] Il testo siliano può essere confrontato con un passo di Manilio, in particolare per il rilievo dato alla battaglia presso la Trebbia: *quondam Carthago regnum sortita sub armis, / ignibus Alpinas cum contudit Hannibal arces, /* ***fecit et aeternum Trebiam*** *Cannasque sepulcris / obruit et Libyam Latias infudit in urbes* (Manil. 4, 658-661).

glia di Canne viene ricordata a 12, 41[95]; sempre nel dodicesimo libro, Annibale conclude l'esortazione alla presa di Cuma appellandosi alle recenti vittorie: *...per vos Tyrrhena faventum / stagna deum, per ego et Trebiam cineresque Sagunti / obtestor, dignos iam vosmet reddite vestra / quam trahitis fama et revocate in pectora Cannas* (12, 79-82). Di Annibale che non riesce a espugnare Roma, si ricordano la battaglia presso il Trasimeno e quella nei dintorni di Canne: *...ubi nam tunc fulmina tandem / invicti iacuisse Iovis, cum sterneret ensis / Aetolos campos? ubi, cum Tyrrhena natarent / stagna cruore virum?* (12, 671-674); e poco più avanti: *...fuerit delere Saguntum, / exaequare Alpes, imponere vincula sacro / Eridano, foedare lacus* (ibid. 695-697)[96]. L'espressione arricchita dall'anafora *tot bellis...tot caedibus*, parte essenziale dell'elogio di Annibale che Silio fa tessere a Pacuvio nel libro undicesimo, ben esemplifica e riassume gli scontri militari che ciascun lettore romano conosceva fin troppo bene, ancor prima che ne venisse proposto il novero. La plasticità dell'espressione *...si admoveris ora / ...ante oculos... / miraberis*, in cui si rende palpabile la tensione dello sguardo, cattura l'attenzione, anche grazie all'uso della seconda persona. Ma forse è proprio la formula *...armat / maiestas aeterna / ducem* dei versi centrali del passaggio, in cui si avverte anche la grave musicalità dei due spondei iniziali di v. 344, a sortire un effetto del tutto particolare: un colpo d'ala eleva improvvisamente il tono del discorso di Calavio, nel momento in cui scandisce con fermezza un giudizio altamente positivo riguardo ad un forestiero implacabile nemico di Roma. Questi cinque versi costituiscono di fatto una risposta del padre, con la ripresa testuale di alcuni termini (***quod credis***, v. 342), a quanto il giovane Calavio aveva detto concludendo il suo discorso (325 ss.): *...summum* ***quod credis*** *et* ***aequas / Hannibalem superis****, o quantum* ***nomine maior /*** *iam Poeno tibi natus erit!* In queste parole non c'è solo la sfida di un

[95] Sil. 12, 41 *stabat Cannarum Graia ad munimina victor*.

[96] L'ossessione delle sconfitte che Annibale era riuscito a infliggere ai Romani trova la sua prima, efficace manifestazione nel libro iniziale, in quello sfogo che è anche premonizione (*turbine mox saevo venientum haud inscia cladum*, Sil. 1, 41) di Giunone: *dum Romana tuae, Ticine, cadavera ripae / non capiant Simoisque mihi per Celtica rura / sanguine Pergameo Trebia et stipantibus armis / corporibusque virum retro fluat ac sua largo / stagna reformidet Thrasymennus turbida tabo, / dum Cannas, tumulum Hesperiae, campumque cruore / Ausonio mersum sublimis Iapyga cernam / teque vadi dubium coeuntibus, Aufide, ripis / per clipeos galeasque virum caesosque per artus / vix iter Hadriaci rumpentem ad litora ponti* (Sil. 1, 45-54).

potenziale attentatore al generale nemico: più ancora trapela da esse la gelosia di un figlio per un 'rivale' negli affetti: all'epoca dei fatti di Capua, il condottiero punico doveva essere appena trentenne. Livio definisce per due volte il figlio di Calavio *iuvenem*, a 8, 3 e a 9, 9, dunque non proprio un ragazzino[97]: il giovane si sente sminuito agli occhi di un padre che ha appena eguagliato agli dèi un personaggio che invece lui considera nemico della città (***aequas / Hannibalem superis***). L'anziano Calavio conclude la sua replica alle dichiarazioni del figlio adoperando, e nella medesima sede metrica (*fallit te, mensas inter* ***quod credis*** *inermem*), la formula con cui quello aveva chiuso il suo più breve discorso (...*summum* ***quod credis*** *et aequas*); per di più, risponde all'iperbole usata dal giovane (...*et aequas / Hannibalem superis*) riaffermando, con una differente scelta lessicale, l'elogio al giovane straniero[98]. In lui Calavio vede rifulgere una *maiestas aeterna*: la scelta del termine ***maiestas*** si contrappone alle ultime parole del figlio, *o quantum* ***nomine maior*** */ iam Poeno tibi natus erit!*, in cui il giovane si diceva certo di superare col suo gesto la fama di Annibale. *Maiestas* e *maior* condividono la medesima radice[99], ma è il sostantivo solennemente 'pronunziato' dal padre a rimanere più impresso nell'immaginario di colti lettori dei secoli a venire.

Scegliendo di riproporre l'episodio di Pacuvio Calavio narrato da Livio, Silio non si limita, credo, a riproporre un dramma intimo e familiare: nel dialogo tra padre e figlio si rispecchiano le divisioni all'interno della compagine italica di fronte a un nemico indiscutibilmente forte e carismatico[100]. A sanare il dissidio, che si consuma fin dentro le famiglie e tra gli affetti più intimi, potrà essere solo un'altra personalità d'eccezione, ancora una volta un giovane, ma, come si chiarisce nei versi in esergo[101], necessariamente un Romano, ...*nec tantum fata*

---

[97] *ThlL* VII 2, 734, 33-39.

[98] In Livio vi è un passo in cui, agli occhi dei Galli invasori, i patrizi romani appaiono, nella loro maestà, simili agli dèi: 5, 41, 8 *sedentes viros, praeter ornatum habitumque humano augustiorem,* ***maiestate*** *etiam, quam vultus gravitasque oris prae se ferebat,* ***simillimos dis***.

[99] Il termine *maiestas* si legge, con differente sfumatura di significato, anche nel testo liviano (Liv. 23, 8, 3), laddove si dice che il giovane Calavio non si era lasciato persuadere a tradire l'alleanza con Roma né dalla sua città né dall'autorità paterna, la *patria maiestas*.

[100] La forza e il carisma di Annibale ne fanno il vero eroe del poema siliano: Duff 1927, XI; Laudizi 1989, 95.

[101] Sil. 11, 360-366.

dederunt / externa peragi dextra[102]; si tratta di Scipione, predestinato a ricompattare l'unità dell'*imperium* e ad assicurare la vittoria finale alla *Urbs aeterna*.

Bibliografia

von Albrecht 1964 = Michael von Albrecht, *Silius Italicus. Freiheit und Gebundenheit römischer Epik*, Amsterdam.

Alschefski 1846 = *Titi Livi Rerum Romanarum ab Urbe condita libri*, ad codicum manu scriptorum fidem emendati ab Car. Frid. Sigism. Alschefski, volumen III. Libros Livianos XXI. XXII. XXIII. continens, Berolini, 1846.

Arslan 2016 = Ermanno A. Arslan, *Le armi di Annibale: la moneta*, in *Annibale. Un viaggio*, Catalogo della mostra, Barletta, Castello, 2/8/2016 – 22/1/2017, a cura di Angela Ciancio e Filli Rossi, Bari.

Augoustakis 2010 = *Brill's Companion to Silius Italicus*, edited by Antony Augoustakis, Leiden-Boston.

Baker 1737 = *Medulla Poetarum Romanorum, or, the Most Beautiful and Instructive Passages of the Roman Poets, being a Collection*, with Translations of the fame in English Verse. By Mr. Henry Baker, vol. I, London.

Barbour 1996 = Reid Barbour, *Recent Studies of Prose Fiction, 1603-1660, Including Sidney's Arcadia*, *ELR*, 26, 167-197.

Bassett 1953 = Edward L. Bassett, *Silius Italicus in England*, *CPh* 48/3, 155-168.

Bassett, Delz, Dunston 1976 = Edward L. Bassett, Josef Delz, A. J. Dunston, *Silius Italicus, Tiberius Caius Asconius, Catalogus Translationum et Commentariorum* 3, 341-398.

Blair 1787 = *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* by Hugh Blair, in three volumes, vol. 1, London.

Bouhours 1687 = *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit. Dialogues*, Paris.

Boyle 1676 = *Parthenissa, That most Fam'd Romance.* The Six Volumes Compleat. Composed by the Right Honourable The Earl of Orrery, London.

Briet 1664 = *Acute dicta omnium veterum poetarum latinorum*. Editum ad usum Serenissimi Ducis Guisii cui praefixum Philippi

[102] Sil. 11, 362 s.

Brietii Abbavillaei, soc. Iesu sacerdotis, de omnibus iisdem poetis syntagma, Parisiis.

Brown 1825 = *The Institutes of English Grammar, Methodically arranged*, by Goold Brown, New York.

Carr 2002 = Stephen L. Carr, *The Circulation of Blair's "Lectures"*, *RSQ* 32/4, 75-104.

Chinol 1977 = trad. di Edgar Allan Poe, *Analisi del verso*, in Id., *Opere scelte*, a cura di Giorgio Manganelli, Milano, 1323-1379.

Cibber 1706 = *Perolla and Izadora. A Tragedy*, As it was Acted at the Theatre Royal By Her Majesty Servants, written by Mr. Cibber, London.

De Belloy 1779 = *Œuvres Complettes de M. De Belloy*, de l'Académie Française, Citoyen de Calais, tome sexième, Paris.

De Bielfeld 1767 = *Les Premiers Traits de l'Erudition Universelle, ou Analyse abregée de toutes les sciences, des beaux-arts et des belles-lettres* par M. le Baron de Bielfeld, tome second, Leide.

Delz 1987 = Silius Italicus *Punica*, edidit Josephus Delz, Stutgardiae.

Diderot, D'Alembert 1765 = *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres*, mis en ordre et publié par M. Diderot, & quant à la partie mathématique par M. D'Alembert, tome neuvième, Neufchastel.

Dominik 2010 = William J. Dominik, *The Reception of Silius Italicus in Modern Scholarship*, in Augoustakis 2010, 425-447.

Duff 1927 = Silius Italicus *Punic*a, with an English Translation by James D. Duff, I, London-Cambridge (Mass.).

Ferri de St. Constant 1811 = *Rudimens de la traduction ou L'art de traduire le latin en français. Ouvrage élémentaire, précédé d'une notice sur les traductions des auteurs latins*; par Jean-L. Ferri de St. Constant, Recteur de l'Académie d'Angers, seconde édition, revue, corrigée et augmentée, tome premier, Paris-Angers.

Flechier 1691 = *Oraisons funèbres* compose'es par Messire Esprit Flechier, Evêque de Nismes, Tome Premier, Paris.

Hayes 2012 = *Edgar Allan Poe in Context*, edited by Kevin J. Hayes, Cambridge.

Hayes 2015 = *The Annotated Poe*, edited by Kevin J. Hayes, with a Foreword by William Giraldi, Cambridge (Mass.)-London.

Hays 2012 = Gregory Hays, *Ancient Classics*, in Hayes 2012, 221-231.

Jal 2003 = Tite Live, *Histoire romaine, tome XIII, livre XXIII*, texte établi et traduit par Paul Jal, deuxième tirage, Paris.

Knowlton 1971 = Edgar C. Knowlton, *Poe's Debt to Father Bouhours*, *Poe Studies*, 4/2, 27-29.

Laudizi 1989 = Giovanni Laudizi, *Silio Italico. Il passato tra mito e restaurazione etica*, Galatina.

Mabbott 1978 = *The Collected Works of Edgar Allan Poe, II. Tales and Sketches 1831-1842*, edited by Thomas Ollive Mabbott with the assistance of Eleanor D. Kewer and Maureen C. Mabbott, Cambridge (Mass.)-London.

Mabil 1805-1817 = *La storia romana di Tito Livio coi supplementi del Freinsemio*, tradotta dal C. Luigi Mabil, col testo a fronte, Brescia, 1805-1817.

Madvig 1860 = Io. Nicolai Madvigii, Professoris Hauniensis, *Adnotationes Livianae*, Hauniae.

Marshall 1860 = *Lucius or the Roman Convert, a Tale. To which is added Giannetto's Courtship; or, The Usage of Belmonte, a Drama. and Perolla; or, the Revolt of Capua. A Tragedy*, Edinburgh.

Miletti 2014 = Lorenzo Miletti, *Sulla fortuna di Livio nel Cinquecento. La* domus *dei nobili capuani nella veduta di Capua* vetus *di Cesare Costa*, *BStudLat* 44/11, 107-126.

Millot 1776 = *Harangues choisies des historiens latins*, traduites par M. l'Abbé Millot, tome premier, Lyon.

Muecke 2010 = Frances Muecke, *Silius Italicus in the Italian Reinassance*, in Augoustakis 2010, 399-424.

Muecke 2011 = Frances Muecke, *Silius Italicus, Tiberius Caius Asconius, Addenda, Catalogus Translationum et Commentariorum* 9, 256-258.

Noël 1825 = *Leçons italiennes de littérature et de morale, sur le plan des leçons françaises, latines et anglaises*, par François Joseph Michel Noël, *Prose*, Paris.

Nardi 1540 = *Le deche delle historie romane di Tito Livio padovano*, tradotte nuovamente nella lingua toscana, da Jacopo Nardi cittadino fiorentino, Venezia.

Orsi 1703 = *Considerazioni sopra un famoso Libro Franzese intitolato* La Manière De Bien Penser Dans les Ouvrages d'Esprit *cioè La Maniera Di Ben Pensare Ne' Componimenti, divise in Sette Dialoghi Ne' quali s'agitano alcune Quistioni Rettoriche, e*

Poetiche, E si difendono molti Passi di Poeti, e di Prosatori Italiani condannati dall'Autor Franzese, Bologna.

Orsi 1735 = *Considerazioni del Marchese Giovan-Gioseffo Orsi bolognese, sopra La maniera di ben pensare ne' componimenti, già pubblicata dal Padre Domenico Bouhours della Compagnia di Gesù. S'aggiungono tutte le Scritture, che in occasione di questa letteraria Contesa uscirono a favore, e contro al detto Marchese Orsi. Colla di lui vita, e colle sue Rime in fine*, Tomo Primo, Modena.

Perotti 1822 = *Rudimenti della traduzione o l'arte di tradurre il latino in italiano, opera elementare che contiene un corso di latinità*, volgarizzata dal francese ed accomodata alla lingua italiana dal prof. Benedetto Perotti, vol. II, Milano.

Pichon 1898 = René Pichon, *Histoire de la littérature latine*, deuxième édition revue, Paris.

Poe 1836 = Edgar Allan Poe, *Pinakidia, Southern Literary Messenger* 2/9, August 1836, 573-582.

Poe 1848 = Edgar Allan Poe, *The Rationale of Verse* [Part I], *Southern Literary Messenger* 14/10, October 1848, 577-585.

Pollin 1985 = Edgar Allan Poe, *The Brevities: Pinakidia, Marginalia, Fifty Suggestions and Other Works*, edited with Introduction and Notes by Burton R. Pollin, New York.

Pozzoli, Romani, Peracchi 1827 = *Dizionario storico-mitologico di tutti i popoli del mondo* compilato dai signori Giovanni Pozzoli, Felice Romani e Antonio Peracchi sulle tracce di Noel, Millin, La Porte, Dupuis, Rabaud S. Etienne ec. ec., tomo IV, Livorno.

Rollin 1726 = *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit & au coeur*, par M. Rollin, tome premier, Paris.

Rollin 1732 = *De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres, Par rapport à l'esprit et au coeur*, par M. Rollin, Quatrieme Edition, revûe, corrigée, & augmentée d'une Table des Matieres, tome premier, Paris.

Ruggiero 2002 = Raffaele Ruggiero, rec. a Corrado Viola, *Tradizioni letterarie a confronto. Italia e Francia nella polemica Orsi-Bouhours, Verona*, 2001, *Belfagor* 57/2, 243-246.

Signorelli 1802 = *Del Gusto. Ragionamento di Clitarco Efesio P. A.*, Milano.

Smith 1870 = *Dictionary of Greek and Roman biography and mythology* edited by William Smith, vol. I, Boston.

Soave 1815 = *Lezioni di retorica e belle lettere di Ugone Blair*, Professore di retorica e belle lettere nell'Univ. di Edimburgo, tradotte dall'inglese e comentate da Francesco Soave, tomo I, Milano.

Summers 1920 = Walter Coventry Summers, *The Silver Age of Latin Literature: from Tiberius to Trajan*, London.

Viola 2000 = Corrado Viola, *Muratori e le origini di una celebre 'querelle' italo-francese*, in *Studi di letteratura italiana in onore di Francesco Mattesini*, a cura di Enrico Elli e Giuseppe Langella, Milano.

Weissenborn 1855 = *Titi Livi Ab Urbe condita libri*, erklaert von Wilhelm Weissenborn, vierter Band: Buch XXI-XXIII, Berlin.

Weissenborn 1870 = *Titi Livi Ab Urbe condita libri*, iterum recognovit Wilhelm Weissenborn, Pars II. Lib. VII-XXIII, Lipsiae.

Weissenborn, Müller 1970 = *Titi Livi Ab Urbe condita libri*, bearbeitet von Wilhelm Weissenborn und Hermann Johannes Müller, vierter Band. 3. Heft. Buch 23, unveränderte Nachdrucke der 8. Auflage, Dublin-Zürich.

Wellek, Colombo 1967 = R. Wellek, R. M. Colombo, *Definizione e natura della letteratura comparata*, *Belfagor* 22/2, 125-151.

Willis, Lowell, Griswold 1850 = The *Works of the late Edgar Allan Poe: with Notices of his Life and Genius* , by Nathaniel Parker Willis, James Russell Lowell, and Rufus Wilmot Griswold, in two Volumes, Vol. II. *Poems and Miscellanies*, New York.

Zurcher 2011 = Amelia Zurcher, *The Narrative Turn Against Metaphor: Metonimy, Identification, and Roger Boyle's Parthenissa*, in *Go Figure: Energies, Forms, and Institutions in the Early Modern World*, Eds. Judith H. Anderson and Joan P. Linton, New York, 73-90.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 235-259

GIULIANO E LA COSTRUZIONE DEL CONSENSO: IL PANEGIRICO "RETICENTE" DI CLAUDIO MAMERTINO

Andrea MADONNA*
(Scuola militare "Teulié" Milano, Italia)

Keywords: *Julian*, consensus, *panegyric, allusion, omission*.

Abstract: ***Julian and reaching consensus: the reluctant panegyric of Claudius Mamertinus***. *The* Gratiarum actio *speech which Claudius Mamertinus gave in the senate of Constantinople on 1st January 362 to thank Emperor Julian for appointing him as consul for that year is particularly meaningful when considering not only the common features such speech shares with the body of* Panegyrici Latini *(to which it belongs), but also the allusions and the omissions with which the speaker hints at or completely passes over in silence some issues that would be poignantly topical at a time when Emperor Julian's consensus was still to be built.*

Cuvinte-cheie: *Iulian*, consensus, *panegiric, aluzie, omisiune*.

Rezumat: ***Iulian şi construirea consensului: panegiricul „reticent" al lui Clauius Mamertinus***. Gratiarum actio *pe care Claudius Mamertinus a pronunţat-o în senatul de la Constantinopolis la 1 ianuarie 362 pentru a mulţumi împăratului Iulian pentru că l-a numit consul pentru acel an este deosebit de semnificativ atunci când se iau în considerare nu numai caracteristicile comune pe care le are acest discurs cu* corpus-*ul* Panegyrici Latini *(căruia îi aparţine), dar şi pentru aluziile şi omisiunile cu care vorbitorul sugerează sau trece complet sub tăcere unele aspecte de actualitate, într-un moment în care consensul în jurul împăratului Iulian se afla încă în construcţie.*

1. Tra encomio e propaganda

In un convegno di qualche anno fa Franca Ela Consolino, intervenendo sul rapporto tra panegiristica e costruzione del consenso,

---

* andmad74@gmail.com. Queste riflessioni sono il frutto di una suggestione propostami qualche tempo fa dal prof. Laurent Pernot, che ringrazio anche per l'attenzione che ha voluto dedicare alla lettura del presente articolo.

metteva in guardia: "Parlare di creazione del consenso nell'antichità non è senza rischi, non solo per l'anacronismo inevitabile nell'applicare un concetto moderno ad un passato in cui non c'è comunicazione di massa, ma anche perché la documentazione a noi disponibile in genere non è tale da informarci sull'impatto e l'eventuale influenza di messaggi trasmessi dalla produzione artistica, epigrafica, letteraria"[1].

Un avvertimento simile deve essere tenuto ben presente da chi intraprenda la lettura dei discorsi compresi nella silloge dei *Panegyrici Latini*[2]: essa ci permette di cogliere la cura profusa dai loro autori nel compiacere l'imperatore con la loro perizia tecnica, ma, come nota

---

[1] F. E. Consolino, *Panegiristi e creazione del consenso nell'Occidente latino*, in G. Urso, Dicere laudes. *Elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Atti del convegno internazionale di Cividale del Friuli (23-25 settembre 2010), Pisa, 2011, 299-336, in particolare 299 e 299-300.

[2] Si tratta – com'è noto – di una silloge di dodici scritti encomiastici comprendente, oltre al *Panegirico* di Plinio il Giovane a Traiano (100 d. C.), undici discorsi, che abbracciano l'arco di un secolo. L'opera di selezione e raccolta di questi testi, che forse ebbero anche un'utilizzazione scolastica, si deve probabilmente all'ultimo dei panegiristi, Latino Pacato Drepanio, che dispose i testi secondo principi di ordine contenutistico e stilistico ma soprattutto geografico, come dimostra il fatto che ben sette panegirici furono pronunciati in Gallia (a *Treviri* o ad *Augustodunum*). D. Lassandro, Sacratissimus imperator. *L'immagine del* princeps *nell'oratoria tardoantica*, Bari, 2000, 12 n. 1, ipotizza che Pacato Drepanio abbia voluto collocare all'inizio della silloge la *gratiarum actio* pliniana per il suo valore esemplare e che poi abbia seguito un criterio cronologico nel collocare dopo il proprio discorso, pronunciato nel 389 a Roma in onore di Teodosio, i due discorsi più recenti, vale a dire la *gratiarum actio* di Mamertino per Giuliano (Costantinopoli 362) e il panegirico di Nazario per Costantino (Roma 321); a questi quattro discorsi più lunghi (dai 32 ai 95 capitoli) probabilmente lo stesso Pacato ne avrebbe aggiunti altri più brevi (composti mediamente da 20 capitoli) in onore di Diocleziano e Massimiano (tenuti entrambi a Treviri, nel 289 e nel 291), di Costanzo Cloro (pronunciati rispettivamente a Treviri nel 297 e ad Autun nel 298) e di Costantino (detti tutti a Treviri negli anni 307, 310, 312 e 313). Su Pacato Drepanio editore del *corpus* v. anche A.-M. Turcan, *Un poéte latin chrétien redécouvert: Latinus Pacatus Drepanius, panégyriste de* Théodose, Bruxelles, 2003. Per quanto riguarda i riferimenti testuali ai testi appartenenti a questa silloge, seguo la numerazione adottata da D. Lassandro, G. Micunco (a cura di), *Panegirici latini*, Torino, 2000; per l'edizione v. D. Lassandro, *XII Panegyrici Latini*, Augustae Taurinorum, 1992; quanto ai commenti complessivi, v. C. E. V. Nixon, B. Saylor-Rodgers, *In Praise of the Later Roman Emperor: the* Panegyrici Latini. *Introduction, Translation and Historical Commentary*, Berkeley, 1994 e, da ultimo, B. Müller-Rettig, *Lobreden auf Römischen Kaiser*, I-II, Darmstadt, 2008-2014.

Guy Sabbah[3], i panegiristi non rinunciavano, ove possibile, a rappresentare anche le esigenze del loro pubblico. "Discorsi con tali caratteristiche, – ancora F. E. Consolino[4], sulla scorta di R. Rees[5] – generalmente tenuti da oratori che conoscono i *trends* della politica governativa e se ne fanno intelligenti interpreti, esprimono consenso più di quanto non lo costruiscano".

La *gratiarum actio* che Claudio Mamertino tenne il 1° gennaio del 362 nel senato di Costantinopoli appartiene appunto al *corpus* di discorsi appena menzionato, ma si distingue dagli altri che lo compongono[6], oltre che per alcune caratteristiche strutturali, anche per la finalità dichiarata dall'oratore, che si prefigge l'obiettivo di ringraziare l'imperatore, Giuliano, per averlo designato console[7] per quell'anno; è tuttavia interessante notare fin d'ora come poco dopo egli aggiunga che svolgerà questo compito *publico iudicio et nomine*[8].

L'importanza di questo testo[9] per la comprensione dell'atmosfera che si respirava nella capitale quando esso fu pronunciato fu ri-

---

[3] G. Sabbah, *De la Rhétorique à la communication politique: les Panégyriques Latins*, *BAGB*, 4, 1984, 363-388, in particolare 371: "Le Panégyriste contribue à donner corps et réalité, en la formulant, à une politique officielle qui, bien souvent, cherche encore à se définir. Il la construit dans l'esprit de ses auditeurs, aussi bien de ceux qu'il touche directement au moment du discours que ceux, plus lointains, mais à coup sûr plus nombreux, qu'atteindront les ondes portées de son discours et tout au moins ses idées-force et ses formules de choc. Homme de communication, par vocation et par expérience, sensible au *kairos* et aux inflexions de la parole qu'il exige, il jette en quelque sorte un pont indispensable entre l'idéologie générale de la Cour et la demande concrète d'un public qui a besoin, sur des problèmes particuliers, de réponses assurées de la caution impériale".

[4] F. E. Consolino, *op. cit.*, 300.

[5] R. Rees, *Layers of Loyalty in Latin Panegyric. AD 289-307*, Oxford, 2002.

[6] In realtà anche il panegirico VIII/5, tramandato col titolo *Incerti gratiarum actio Constantino imperatori*, consiste in un discorso di ringraziamento, ma l'oratore dichiara subito (1, 2) di prendere la parola non in qualità di privato professore di lettere, ma per essere *publicae gratulationis orator*.

[7] *Pan. Lat.* XI/3 1: *in decernendo consulatu... rationem meae solum dignitatis habuisti*.

[8] *Pan. Lat.* XI/3 6: *Ac licet... publico iudicio et nomine agere tibi gratias debeam*.

[9] Già nella seconda metà del Settecento Edward Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it. I, Torino, 1967, 320 n. 3, si esprimeva sul valore storico dei *Panegirici Latini* affermando: "Si può spesso conoscere la verità anche dal linguaggio dell'adulazione".

levata già da Hans Gutzwiller[10], che riteneva di poterne desumere indicazioni utili per capire "wie man in den Tagen unmittelbar nach der Machtübernahme Julians in der Hauptstadt Konstantinopel gedacht, gefühlt und gehandelt hat"[11]. Lo studioso svizzero si spingeva altresì a considerare questo testo alla stregua di una *Programmrede*, cioè una sorta di discorso programmatico col quale l'oratore avrebbe inteso esporre i principi ispiratori della politica del nuovo imperatore[12]. Le peculiarità che fanno di questo testo una testimonianza di interesse storico-politico furono poi rilevate anche da Michael Mause in uno studio dedicato alla rappresentazione dell'imperatore nella panegiristica latina[13].

In anni più recenti Mª Pilar García Ruiz ha riconsiderato la *gratiarum actio* non solo per metterla in relazione con la prima produzione giulianea[14], ma anche per proporne una lettura comparata con il λόγος ὑπατικός (*or.* XII) tenuto da Libanio esattamente un anno più tardi[15]. Nel primo contributo la studiosa individua il tema centrale del discorso nell'elogio della *virtus* (non solo di Giuliano, ma anche degli uomini a cui egli ha affidato i vari incarichi amministrativi, ivi compreso, dunque, lo stesso Mamertino), che sarebbe funzionale a presentare quello del nuovo sovrano come il regno della giustizia, dal panegirista sintetizzato nelle battute finali attraverso il richiamo alle *virtutes* della *iustitia*, della *moderatio* e della *civilitas*[16]. Il confronto tra l'orazione di Mamertino e quella di Libanio, poi, consente a García Ruiz di evidenziare come il retore antiocheno non abbia alcuna remora a riper-

---

[10] H. Gutzwiller, *Die Neujahrsrede des Konsuls Claudius Mamertinus vor dem Kaiser Julian. Text, Übersetzung und Kommentar*, Basel, 1942.

[11] *Ibidem*, 13-14.

[12] Si noti che solo qualche anno prima dello studio di Gutzwiller già J. Straub, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939, 146 ss. aveva richiamato l'attenzione sulla "publizistische Bedeutung der panegyrischen Literatur".

[13] M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart, 1994, 27.

[14] Mª P. García Ruiz, *Una lectura de la* Gratiarum actio *de Claudio Mamertino a la luz de los primeros escritos de Juliano, Emerita* LXXVI/2, 2008, 231-252.

[15] Eadem, *La evolución de la imagen política del emperador Juliano a través de los discursos consulares: Mamertino,* Pan. *III [11] y Libanio,* Or. *XII, Minerva*, XXI, 2008, 137-153.

[16] *Pan. Lat.* XI/3 31, 1: *Sed sint, sanctissime imperator, ea quae tu iuste moderate civiliter facis aliis forte miraculo*. Sulla *civilitas* nel IV secolo v. N. Scivoletto, *La* civilitas *del IV secolo e il significato del* Breviarium *di Eutropio, GIF*, 22, 1970, 14-45.

correre le imprese galliche di Giuliano e a criticare apertamente Costanzo II, mentre un anno prima il panegirista gallico si era limitato a toccare questi punti solo in modo allusivo. Al ricorso al linguaggio dell'allusione da parte di Mamertino la stessa studiosa aveva già dedicato un suo precedente contributo, in cui, esaminando il τόπος del *sidus salutare*[17], era arrivata a concludere che "el lenguaje de la alusión crea en Mamertino un segundo nivel de lectura"[18].

Prendendo spunto da questa suggestione, può valere la pena di riconsiderare il discorso di Mamertino per valutare in quale misura la sua strategia comunicativa[19] si avvalga del ricorso ad allusioni e omissioni, poiché, come scrive Laurent Pernot, "usando il non-detto, l'oratore è nella condizione di manipolare gli ascoltatori a loro insaputa o di far loro comprendere le cose tacitamente, per connivenza, senza dover formulare nulla in maniera esplicita, o ancora di portarli a scoprire da soli ciò che non è stato loro detto"[20]. Le allusioni riguardano

---

[17] *Pan. Lat.* XI/3 2, 3: *hic quasi quoddam salutare humano generi sidus exortus <es>*.

[18] Mª P. García Ruiz, Quasi quoddam salutare sidus *(*PL *III [11] 2,3): el tópico y su contexto histórico*, in Koinòs lógos. *Homenaje al profesor José García López*, E. Calderón, A. Morales, M. Valverde (edd.), Murcia, 2006, 293-304; v. anche Cl. Mamertino, *Panegírico (Gratiarum actio) al emperador Juliano*, Introducción, edición, traducción y comentario de Mª P. García Ruiz, Pamplona, 2006.

[19] Riferendosi alla *gratiarum actio* di Mamertino, A. Maranesi, *Formazione del consenso e panegirici all'epoca dell'imperatore Giuliano*, in *RIL* 145, 2012, 43-55, 45, osserva come la centralità di questo testo come strumento di mantenimento e accrescimento del potere imperiale non risieda "nella descrizione di un mito di 'buon governo', di per sé non particolarmente originale all'interno del *corpus* classico dei *Panegyrici Latini*, quanto nella definizione di una vera e propria 'cerimonialità dell'*adventus*', costruito su *topoi* e su figure per certi versi continuative rispetto agli altri panegirici ma per altri versi del tutto originali". Come osserva B. Girotti, *Assolutismo e dialettica del potere nella corte tardoantica. La corte di Ammiano Marcellino (Parte I)*, Milano, 2017, 9-10, "è infatti la consapevolezza dell'uso sistematico di atti e strategie performativi da parte dell'imperatore e della sua corte a rendere più comprensibili le dinamiche attraverso le quali il *princeps* (o chi per lui e intorno a lui) costruiva il suo consenso, che va inteso come strumento di custodia e espressione del potere imperiale".

[20] L. Pernot, *Il non-detto della declamazione greco-romana: discorso figurato, sottintesi e allusioni politiche*, *Papers on Rhetoric* VIII, 2007, 209-234, p. 213; subito dopo (p. 214), commentando un passo dell'*Institutio oratoria* quintilianea (IX 2, 66), lo studioso francese sottolinea come nelle scuole di retorica si raccomandasse di evitare l'espressione schietta, tra l'altro, quando l'oratore, pur non provando timore per la propria libertà o per la propria vita, "si sente, nondimeno,

essenzialmente: 1. la corruzione tanto dei predecessori di Giuliano quanto degli amministratori da loro scelti; 2. l'ostilità di Costanzo nei confronti di Giuliano prima dell'usurpazione di quest'ultimo; 3. i funerali di Costanzo. Quanto ai silenzi, li si può riferire alle seguenti questioni: 1. l'ammutinamento delle legioni di stanza ad Aquileia, che ebbe luogo prima della morte di Costanzo, quando Giuliano era in viaggio lungo il Danubio e l'esito dello scontro col cugino era ancora incerto; 2. le trattative con Costanzo; 3. il processo di Calcedonia; 4. la fede di Giuliano.

2. La corruzione degli amministratori provinciali (e degli imperatori precedenti)

I riferimenti alla corruzione morale sono i più numerosi: già a 4, 2 Mamertino attacca gli amministratori delle province (che chiama *latrones* e *praedones*) per i *cruciatus*, le *iniuriae*, le *contumeliae* e, più in generale, la loro *crudelitas*, tale da indurre gli abitanti a rimpiangere i barbari o a ritenere preferibile la sorte dei prigionieri[21], e poco oltre (5, 2) torna a parlare dei *flagitia administrantium* per sottolineare la *morum dissimilitudo* tra Giuliano e Costanzo; a quest'ultimo il panegirista ha già alluso poco prima, quando ha affermato che l'*emendatio morum* e la *iudiciorum correctio* avevano richiesto a Giuliano un impegno decisamente più energico di quello profuso nelle campagne galliche, subito prima riassunte nella trionfalistica formulazione *una acie Germania universa deleta est, uno proelio debellatum*[22]. Un'ulteriore allusione a Costanzo e, segnatamente, alla sua ostilità nei confronti del suo Cesare, si trova nel capitolo successivo, allorché si evocano le *gentes recens victas et adversum iugum nuper impositum cervice dubia contumaces in redivivum furorem nefandis stimulis exci-*

---

tenuto a rispettare certe norme, sotto pena d'indisporre, di offendere e, dunque, di fallire".

[21] *Pan. Lat.* XI/3 4, 3: *Porro aliae* (sc. *urbes*) *quas a vastitate barbarica terrarum intervalla distulerant iudicum nomine a nefariis latronibus obtinebantur. <Obiciebantur> ingenua indignis cruciatibus corpora; nemo ab iniuria liber, nemo intactus a contumelia, nisi qui crudelitatem praedonis pretio mitigasset, ut iam barbari desiderarentur, ut praeoptaretur a miseris fortuna captorum.*

[22] *Pan. Lat.* XI/3 4, 3: *una acie Germania universa deleta est, uno proelio debellatum. Sed emendatio morum iudiciorumque correctio et difficile luctamen et periculi plenum negotium fuit.*

tatas[23]. Ma è poco più avanti (10, 3; 11; 12, 3) che l'allusione ai predecessori di Giuliano si fa più scoperta ed è tanto più enfatica quanto più strettamente si intreccia alla lode di tre caratteristiche del principe, quali la generosità (possibile grazie alla sua *parsimonia*), la frugalità e la resistenza alle fatiche (messa al servizio della *libertas civium*), che dovevano essere già ben note al pubblico che assisteva al discorso, dal momento che uno dei primi provvedimenti assunti da Giuliano dopo il suo ingresso a Costantinopoli era stato l'allontanamento del personale in eccesso con la conseguente riduzione dello sfarzo a corte[24]. Nello stesso capitolo 12 (§ 2) compare un'ulteriore allusione a non meglio precisati *alii principes*, accusati di essere resi truci dalla fatica oppure oziosi dall'inattività, tanto da indurre il panegirista a concludere che *semperque seriis imperatoribus gratia, comibus defuerit industria*. Mamertino allude nuovamente a Costanzo quando riferisce (14, 5) che *cum Romani populi victus et exercitus commeatus esset in manibus, in media expediendae annonae trepidatione nuntius venit plurimas naves Africano tritico graves litus Achaicum praetervectas Constantinopolim pervolasse*: l'episodio gli offre il destro per chiudere la sezione dedicata all'elogio delle virtù e delle imprese di Giuliano esaltandone il *conscius divini animus*.

Nella sezione successiva, in cui esprime il vero e proprio ringraziamento per il consolato, l'oratore rievoca l'età repubblicana deprecando la condotta dei candidati alle cariche pubbliche, costretti a *multa alia propter honorem agenda quae alias virum honore dignum facere non deceret*[25], per poi arrivare a rivendicare orgogliosamente di non essersi mai guadagnato il favore di nessuno *turpi adsentatione*[26]. È interessante rilevare come la rievocazione di un passato che il pubblico doveva ormai avvertire come particolarmente lontano (non solo nel tempo, ma anche nello spazio) si alterni più volte ad allusioni a tempi

[23] *Pan. Lat.* XI/3 6, 1.

[24] L'impressione suscitata a corte da queste misure dovette essere grande, se lo storico ecclesiastico Socrate, vissuto subito dopo Giuliano e autore di una *Storia* il cui terzo libro è quasi interamente dedicato alla figura di questo imperatore, le critica ritenendole espressione di radicalismo e di mancanza di senso della misura. Della riforma della corte (cfr. *CTh* VI 24, 1) parlano anche Ammiano (XXII 4, 1-3) e Libanio (*Or.* XVIII 130-141); v. J. Arce, *Los cambios en la administración imperial y provincial con el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)*, in *HAnt*, VI 1976, 207-20 e S. Tougher, *Julian the Apostate*, Edinburgh, 2007, 46-49.

[25] *Pan. Lat.* XI/3 16, 1.

[26] *Pan. Lat.* XI/3 16, 3.

ben più recenti attraverso espressioni che, pur nella loro indeterminatezza, dovevano suonare come denunce piuttosto precise: *cum in aliorum principum esset potestate res publica* (17, 3), *detur recordari quemadmodum paulo ante honor petitus sit* (19, 3), *ceterorum regum atque imperatorum caritates admodum rarae nec umquam diuturnae fuerunt* (24, 2), *habuerunt nonnulli alii principes devotam et amantem sui cohortem* (25, 1), *credet hoc aliquis qui illa purpuratorum vidit paulo ante fastidia?* (30, 3).

3. *L'*invidia *di Costanzo*

Meno numerose, ma anche meno esplicite, sono le allusioni a Costanzo, malgrado Giuliano avesse diverse ragioni per nutrire un profondo risentimento nei suoi confronti. In primo luogo Mamertino evita qualsiasi riferimento alla vicenda che aveva visto protagonista il fratello di Giuliano, Gallo, il quale, entrato in contrasto con la classe dirigente antiochena e convocato da Costanzo a Milano, alla fine del 354 era stato arrestato e giustiziato a Pola[27]; inoltre l'oratore si limita solo a qualche allusione quando sente l'esigenza di rievocare l'ostilità di Costanzo nei confronti di Giuliano. A questo proposito i passi significativi sono i seguenti:

a) 3, 3, dove Mamertino dichiara che, se il *divus* Costanzo fosse stato ancora in vita, egli non si sarebbe sottratto al compito – che sentiva come un dovere *liberi civis et boni senatoris* – di convincerlo che a concepire l'odio verso Giuliano erano state ragioni *quae amoris inflammatrices et fidei obsides esse debuerint*;

b) 5, 1, dove, subito dopo aver dedicato ampio spazio alle voci sulle imprese galliche di Giuliano che venivano fatte circolare nella corte di Costanzo al fine di suscitare la sua invidia nei confronti del Cesare, Mamertino sentenzia: *Hae voces fuerunt ad inflammanda odia probris omnibus potentiores*; ma subito aggiunge che le calunnie erano l'unico strumento per tentare di infangare l'immagine di Giuliano, il cui nome, altrimenti, avrebbe brillato *ipso splendore laudis et gloriae*;

[27] Sui rapporti tra Gallo e Giuliano v. P.-L. Malosse, *Enquête sur les relations entre Julien et Gallus*, *Klio*, LXXXVI, 2004, 185-96.

c) 6, 1, dove con una preterizione l'oratore ricorda *cunctam barbariam adversus vindicem Romanae libertatis in arma commotam, gentesque recens victas et adversum iugum nuper impositum cervice dubia contumaces* per arrivare a dire che queste erano state incitate ad un rinnovato furore *nefandis stimulis*. Qui è degno di nota il fatto che Mamertino presenta Giuliano come campione della *Romana libertas*, malgrado nel discorso le allusioni al malgoverno degli amministratori provinciali siano, come si è visto, particolarmente frequenti: probabilmente il panegirista intende far passare l'idea che già in Gallia Giuliano aveva dato prova di essere paladino della libertà;

d) 27, 4, dove, dopo aver richiamato la *mansuetudo*, la *moderatio* e la *civilitas* di Giuliano, l'oratore si sofferma sulla *gestiens laetitia* a cui tutti si sono abbandonati *horrendi belli metu re publica liberata*, ma è il caso di rilevare come il discorso prosegua riconoscendo all'imperatore non solo l'equilibrio col quale ritenne che la salvezza dello Stato fosse stata conseguita *ope caelesti*, ma anche il merito di aver partecipato alle esequie di Costanzo presentandosi come un fratello, *offensarum gratiam faciens*.

4. *I funerali di Costanzo*

L'allusione solo cursoria alla partecipazione di Giuliano al funerale del cugino appare di particolare interesse. Mamertino si limita ad un ermetico *ac postea ipse iusta persolvit* (27, 5), ma noi sappiamo che Giuliano era andato al porto di Costantinopoli ad attendere la salma di Costanzo in arrivo dal Bosforo e che l'aveva accolta tra le lacrime, a capo scoperto e senza indossare le insegne del potere, per poi accompagnarla alla chiesa dei Santi Apostoli per la sepoltura[28]. A queste informazioni un autore pagano come Libanio aggiunge che, dopo aver reso gli onori funebri al cugino, Giuliano offrì libagioni davanti agli occhi di tutti, arrivando a schernire quanti non lo seguivano, senza per-

[28] Cfr. Greg. Naz., *Or.* V 17 e Lib., *Or.* XVIII 120. La chiesa dei Santi Apostoli è la stessa dalla quale proprio Costanzo nel 358 aveva fatto traslare le spoglie di Costantino per sistemarle nel mausoleo della *gens Flavia*: cfr. G. Bonamente, *L'apoteosi degli imperatori nell'ultima storiografia pagana latina*, in *Studien zur Geschichte der Römischen Spätantike*, Athen, 1989, 26-27, n. 26.

altro ricorrere alla violenza per convincerli[29]: secondo il retore antiocheno, il funerale di Costanzo fu dunque il momento dopo il quale il neoimperatore iniziò a manifestare pubblicamente la propria fede negli dei[30] e rende ancora più significativo il modo particolarmente rapido in cui Mamertino esaurisce il proprio cenno alle esequie, tanto più se si considera che, mentre partecipava ai solenni funerali in onore del cugino, Giuliano si preoccupò che gli venisse tributato il tradizionale onore pagano dell'apoteosi[31]. A questo si aggiunga che un anno più tardi Libanio non ebbe nessuna remora a rilevare l'insofferenza che la popolazione di Costantinopoli mostrava nei confronti del fumo prodotto dai sacrifici celebrati da Giuliano[32].

5. *La rivolta di Aquileia e le trattative con Costanzo*

Se si considera il modo in cui il panegirista ripercorre la marcia danubiana di Giuliano, che avrebbe dovuto raggiungere il culmine nello scontro con l'esercito di Costanzo, non può passare inosservato il fatto che questa sezione, pur occupando circa un quarto dell'intero discorso (da 6, 2 fino a 14, 1), si limita a celebrare le virtù del principe e i benefici che ne traggono le popolazioni toccate da questo viaggio[33], presentandolo trionfalisticamente[34]. Ammiano ricostruisce la marcia di Giuliano in modo più dettagliato. Secondo lo storico antiocheno, dopo aver imbarcato sul Danubio le sue truppe a bordo di una flottiglia di fortuna all'altezza dell'odierna Ulm, Giuliano avrebbe navigato nel

---

[29] Lib., *Or.* XVIII 121: ἀπὸ τῶν θεῶν τῶν τῆς πόλεως τῆς θεραπείας ἤρχετο σπένδων μὲν ἐν ὀφθαλμοῖς ἁπάντων, χαίρων δὲ τοῖς ἑπομένοις, καταγελῶν δὲ τῶν οὐκ ἀκολουθούντων καὶ πείθειν μὲν ἐπιχειρῶν, βιάζεσθαι δὲ οὐκ ἀξιῶν.

[30] Questa lettura è confermata da Ammiano (XXII 5, 2), secondo il quale, venuti finalmente meno i pericoli che temeva, Giuliano smise di nascondere la propria devozione nei confronti degli dei.

[31] Cfr. Eutr. X 15, 2; Symm., *Rell.* III 4-6; XXXIV 2; 4; 5; *ep.* 150.

[32] Lib., *Or.* XII 69.

[33] *Omnes urbes quae Danubium colunt aditae, omnium audita decreta, levati status instaurataeque fortunae, innumerabilibus barbaris data venia et munus pacis indultum. Qui properationem illam contemplabitur, nihil egisse praeter viam imperatorem putabit; qui gestarum rerum multitudinem considerabit, properasse non credet.*

[34] V. D. Lassandro, *La riva sinistra del Danubio e la* Gratiarum actio *di Claudio Mamertino all'imperatore Giuliano*, *SAA*, 5, 1998, 175-188.

modo più nascosto possibile[35] alla testa di uno solo dei tre corpi di spedizione in cui aveva diviso la sua armata. Un secondo corpo, con a capo Nevitta[36], si ricongiunse con quello comandato da Giuliano a Sirmio o nelle sue vicinanze, per poi vedersi affidare la difesa del passo di Succi[37], il cui controllo era di grande importanza strategica in vista dello scontro con Costanzo; infine il terzo corpo, alla testa del quale era stato posto Giovino, dovette rimanere impegnato a lungo nell'assedio di Aquileia, la cui popolazione si era unita alle truppe che Giuliano aveva inviato in Gallia da Sirmio[38]: su questo episodio il silenzio di Mamertino è totale.

Mentre si verificavano questi avvenimenti, Giuliano si preoccupava di giustificare la propria ribellione a Costanzo scrivendo al senato di Roma, dal quale gli venne una risposta tutt'altro che incoraggiante (*Auctori tuo reverentiam rogamus*[39]), e ad alcune città greche, tra le quali Atene, rivendicando di aver onorato Costanzo come nessuno dei Cesari aveva onorato nessuno degli imperatori precedenti[40]. "In realtà – osserva Arnaldo Marcone – aveva cercato di venire a trattative con il cugino e di accordarsi con lui su una divisione dell'Impero. È possibile che in un primo momento, forse incerto sulle proprie possibilità di successo, pensasse di garantirsi il controllo sull'Occidente in modo

---

[35] Amm. XXI 9, 2: *lembis escensis, quos opportune fors dederat plurimos, per alveum...ferebatur occulte*. Analoga versione dei fatti in Gregorio Nazianzeno (*or*. IV 47): τάχει πολλῷ τήν τε οἰκείαν, καὶ τῆς βαρβαρικῆς ὄχθης ἔστιν ἣν διαδραμών, καὶ τῷ λαθεῖν μᾶλλον ἢ τῷ κρατῆσαι τὴν πάροδον ἁρπάσας.

[36] Si tratta dello stesso Nevitta che nel 362 fu console insieme a Mamertino.

[37] Amm. XXI 10, 2.

[38] Amm. XXI 12, 3-20. Sulle questioni di ordine cronologico relative all'assedio di Aquileia J. Den Boeft, J. W. Drijvers, D. Den Hengst, H. C. Teitler, *Philological Historical Commentary on Ammianus Marcellinus*, vol. XXI, Groningen, 1991, 153-154; J. Szidat, *Historischer Kommentar zu Ammianus Marcellinus. Buch XX-XXI, I. Die Erhebung Julians*, Wiesbaden, 1996, 50-52.

[39] Amm. XXI 10, 7: *Iamque altius semet extollens et numquam credens ad concordiam provocari posse Constantium orationem acrem et invectivam probra quaedam in eum explanantem et vitia scripserat ad senatum. Quae cum Tertullo administrante adhuc praefecturam recitarentur in curia eminuit nobilitatis cum speciosa fiducia benignitas grata. Exclamatum est enim in unum cunctorum sententia congruente «Auctori tuo reverentiam rogamus»*.

[40] Iul., *Ep. Ath.* (*Or.* V) 9, 280d; cfr. S. Elm, *Autobiography as Apology-an Episcopal Genre? Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, Augustine of Hippo*, in *Spätantike Konzeptionen von Literatur / Notions of the Literacy in the Late Antiquity*, hrsg. von J. R. Stenger, Heidelberg, 2015, 41-56.

da avviare le trattative da una posizione di forza”[41]. Anzi, è ragionevole pensare che lo scambio epistolare tra Giuliano e Costanzo sia stato piuttosto intenso per un periodo che Matilde Caltabiano[42] colloca tra la primavera del 360 e l’autunno del 361 e che questa sorta di trattativa si sia interrotta solo a causa della morte improvvisa di Costanzo, avvenuta a Mopsucrene, in Cilicia, il 3 novembre dello stesso anno[43]. Un paio di passi tratti da questa lettera consentono di cogliere anche il tono di malcelata insofferenza col quale Giuliano parla del cugino: οὔπω καὶ τήμερον <ἐν> ταῖς πρὸς αὐτὸν ἐπιστολαῖς τῇ δοθείσῃ μοι παρὰ τῶν θεῶν ἐπωνυμία κέχρημαι, Καίσαρα δὲ ἐμαυτὸν ἔγραψα (285d) e, poco più avanti, Πρὸς τούτοις ἔτι νῦν μοι Καίσαρι γράφει... καὶ τοῦτο θρυλεῖ δι’ὅλων αὐτοῦ τῶν ἐπιστολῶν (286b-c). Anche in questo caso il panegirista si astiene da qualsivoglia allusione all’incertezza che dovette regnare in questi mesi.

6. Il processo di Calcedonia

Mentre i fatti di Aquileia e le trattative con Costanzo (fallite e poi risolte solo in modo fortuito) appartenevano al passato, ancorché prossimo, la vicenda a causa della quale dobbiamo immaginare che il clima in cui Mamertino tenne il proprio discorso fosse particolarmente teso è il processo di Calcedonia, che secondo Marcone[44] sarebbe stato celebrato in una località diversa da Costantinopoli nel “tentativo di tenere lontano il fin troppo suscettibile popolo della città, nonché per non far sentire troppo il peso della corte sui giudici”, una corte – è bene tenerlo presente – che aveva appena subito, come si è già avuto modo di ricordare, il pesante ridimensionamento del personale voluto da Giuliano, che aveva colpito, tra gli altri, il gran ciambellano Eusebio, agli occhi di Giuliano responsabile anche dell’esecuzione di Gallo.

---

[41] A. Marcone, *Giuliano. L’imperatore filosofo e sacerdote che tentò la restaurazione del paganesimo*, Roma, 2019, 104.

[42] M. Caltabiano, *L’epistolario di Giuliano imperatore. Saggio storico, traduzione, testo e note in appendice*, Napoli, 1991, 97.

[43] K. Rosen, *Julian: Kaiser, Gott und Christenhasser*, Stuttgart, 2006, 227, ritiene che la nomina di Giuliano come successore possa essere stata attribuita a Costanzo a posteriori al fine di risolvere il problema della successione senza ulteriori difficoltà.

[44] A. Marcone, *op. cit.*, 106.

La fonte principale per la nostra conoscenza della vicenda è ancora una volta Ammiano, la cui testimonianza è particolarmente interessante perché non esente da critiche esplicite all'operato dei giudici[45]. In questo caso il silenzio di Mamertino assume un'importanza particolare, dal momento che egli partecipò ai lavori in prima persona: fu infatti l'unico membro civile del tribunale oltre a Saturnino Secondo Salustio[46], che fu chiamato a presiederlo. Gli altri quattro membri, invece, erano tutti legati agli ambienti militari, ivi compreso quel Flavio Arbizione[47] che, già potente funzionario alla corte di Costanzo, secondo Ammiano avrebbe condizionato pesantemente i lavori del collegio giudicante[48]. Considerando che i verdetti furono emanati entro la fine del 361[49], Marcone osserva che tanta rapidità è "quanto meno sospetta" e la spiega col desiderio di "soddisfare esigenze probabilmente di immagine"[50]. Lo stesso ruolo avuto da Giuliano in questa vicenda rimane incerto. Malgrado egli scriva che "è stato istituito un tribunale"[51], sembra improbabile che esso non sia stato voluto espressamente da lui[52], anche se poi, al momento di scegliere i giudici che avrebbero dovuto farne parte, Giuliano potrebbe essere stato condizionato da debiti di riconoscenza tanto nei confronti dell'esercito gallico, prevalentemente pagano, che lo aveva spinto al potere (dall'usurpazione in Gallia fino

---

[45] Sulla testimonianza ammianea v. M. P. García Ruiz, *Amiano y los juicios de Calcedonia: contraddiciones y paradojas*, *Faventia* 29/2, 2007, 47-60.

[46] *PLRE* I, *Secundus* 3, 814-817; l'autorevolezza di cui questo personaggio dovette godere lo portò a rivestire la carica di prefetto del pretorio quasi senza soluzione di continuità dal 361 al 367. A. Marcone, *op. cit.*, 293 n. 1, ritiene lo si possa identificare con l'autore del trattato Περὶ θεῶν καὶ κόσμου (ma cfr. la bibliografia ivi citata).

[47] *PLRE* I, *Flavius Arbitio* 2, 94-95.

[48] Oltre a Mamertino, Salustio e Arbizione, fecero parte di questo tribunale Agilone (*PLRE* I, *Agilo*, 28-29), già *magister peditum* di Costanzo nel 360, Giovino (*PLRE* I, *Flavius Iovinus* 6, 462), che era stato *magister equitum* di Giuliano nelle Gallie, e Nevitta (*PLRE* I, *Flavius Nevita*, 626-627), che, dopo essere stato collega di Giovino, nel 362 fu collega di Mamertino nel consolato.

[49] Ammiano XXII 3, 4 (*...consulatu Tauri et Florenti inducto sub praeconibus Tauro...*) ci permette di affermare con certezza che la commissione si insediò e concluse il suo lavoro entro il mese di dicembre del 361 (cfr. M. Caltabiano, *op. cit.*, 103-104).

[50] A. Marcone, *op. cit.*, 105.

[51] Iul., *Ep.* 33, 390a. È in forza di questa formulazione che E. A. Thompson, *The Historical Work of Ammianus Marcellinus*, Cambridge, 1947, 73-79, ha ritenuto di poter escludere il coinvolgimento diretto di Giuliano nell'istituzione del tribunale.

[52] Cfr. ancora A. Marcone, *op. cit.*

al mancato scontro con Costanzo), quanto nei confronti dell'esercito orientale, in maggioranza cristiano, che, già fedele a Costanzo, lo aveva riconosciuto come legittimo imperatore[53].

Quanto ai verdetti, già il fatto che ben cinque dei dodici accusati erano o erano stati *notarii* sembra sufficiente per concludere che „evidentemente l'esercito aveva qualcosa da regolare nei confronti di coloro che avevano rivestito questa carica"[54]. Il verdetto che meglio si presta a far comprendere quanto dovesse essere acceso il dibattito sull'operato di questo tribunale è la condanna a morte di Ursulo. Inviato in Gallia da Costanzo come *comes sacrarum largitionum*, costui non aveva fatto mancare il proprio appoggio a Giuliano, quando il Cesare si era trovato a non disporre del denaro da distribuire alle truppe. Ammiano commenta la sua condanna in modo perentorio: *Ipsa mihi videtur flesse iustitia*[55]. La giustificazione addotta da Giuliano fu che tale sentenza era stata emessa a sua insaputa e che a determinarla era stato il commento sarcastico sulla condotta dei soldati che Ursulo aveva espresso davanti alle rovine di Amida[56], ma Libanio ritiene che il risentimento dei militari nei suoi confronti fosse dovuto al fatto che essi erano stati privati dei donativi imperiali; Libanio aggiunge altresì che Giuliano si adoperò per mitigare questa sentenza assegnando alla figlia di Ursulo gran parte della sua eredità[57].

---

[53] W. F. Kaegi, *Domestic Military Problems of Julian the Apostate*, in *Polychordia. Festschrift F. Dölger*, II, Amsterdam, 1967, 247-264. Dello stesso avviso M. P. García Ruiz, *op. cit.*, 56: "El hecho de que Arbición y Agilón, los *magistri equitum et peditum* de Constancio, estuvieran en el tribunal y se retirasen de la carrera militar poco después, debe interpretarse como una victoria del nuevo emperador sobre este sector". La studiosa spagnola segnala anche (*ibidem*, n. 66) che proprio ad uno dei membri del tribunale di Calcedonia, Agilone, Giuliano affidò poi il compito di informare la città di Aquileia della morte di Costanzo nel tentativo di indurla ad arrendersi (Amm. XXI 12, 16; 18-19; XXII 8, 49), ipotizzando poi che, scegliendoli come giudici, Giuliano potrebbe aver voluto attirarsi il favore di Agilone ed Arbizione in virtù del fatto che poco prima i due avevano svolto per conto di Costanzo una missione al di là del Tigri e, pertanto, la loro conoscenza di quei territori avrebbe potuto rivelarsi preziosa anche per il nuovo sovrano (Amm. XXI 13, 3).

[54] A. Marcone, *op. cit.*, 108.

[55] Amm. XXII 3.

[56] Amm. XXII 11, 5.

[57] Lib., *Or.* XVIII, 152.

7. *La religione del nuovo imperatore*

Se vicende quali il processo di Calcedonia e la ribellione di Aquileia, come si è osservato, appartenevano rispettivamente ad un passato più e meno recente, il tema della religione professata da Giuliano doveva essere di stringente attualità, se Mamertino scelse di trattarlo con estrema circospezione. Già Arthur D. Nock metteva in rilievo come nell'uso di terminologia religiosa la *gratiarum actio* sia "conspicuous for moderation"[58]; più tardi Barbara Saylor Rodgers individuava nel suo autore "the most careful of all the orators to represent the emperor as a human being; his concern extends even to the avoidance of imperial terminology. He never mentions the emperor's *numen*, *divinitas* or *maiestas*, *caelestis* never refers to the emperor... *divinus* appears only three times"[59].

In effetti, ad un esame più attento del lessico pertinente alla sfera del sacro, la parola *deus* compare solo due volte, dapprima (3, 2) quando Mamertino chiama il dio a testimone della propria onestà intellettuale, che l'avrebbe spinto, qualora se ne fosse presentata l'occasione, a prendere la parola davanti a Costanzo per difendere Giuliano dalle calunnie dei cortigiani, più avanti (28, 5) quando l'oratore si presenta come testimone della potenza del dio che tutto tiene in suo potere: *Poetae ferunt altissimum illum et cuncta potestate cohibentem deum, qui ditione perpetua divina atque humana moderatur, cum despiciat in terras, habitu oris tempestatum incerta mutare, eius nutu mundum tremescere, illius hilaritate turbines abigi, nubes fugari, nitentia per orbem serena diffundi*. In questo secondo caso, però, a prevalere potrebbe essere la reminiscenza scolastica virgiliana di *Aen.* I 254-255, dove Giove rasserena Venere, preoccupata per il destino di Enea[60].

La parola *divinitas*, invece, ricorre tre volte, ma in due casi solo per esprimere stupore (*Pro sancta divinitas!*): a 7, 2 essa è seguita dalla proposizione esclamativa che descrive le opposte reazioni che la

---

[58] A. D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, 2, Oxford, 1972, 674 n. 114 (già in *JRS* XXXVII, 1947, 115 n. 114).

[59] B. Saylor Rodgers, *Divine Insinuation in the* Panegyrici Latini, *Historia* 35, 1986, 69-104, ivi 91.

[60] *Olli subridens hominum sator atque deorum / vultu, quo caelum tempestatesque serenat*: si noti la ripresa da parte di Mamertino di parole come *tempestatum* e *serena*.

navigazione di Giuliano suscita in quanti vi assistono dalle due rive del Danubio[61], mentre a 28, 4 compare ad interrompere per un istante la descrizione di quanto è accaduto poco prima che Mamertino inizi il proprio discorso: è forse il passo in cui la *civilitas*, l'affabilità di Giuliano viene rappresentata nel modo più enfatico[62]. Più interessante è la terza occorrenza della parola *divinitas*. L'oratore la usa accompagnandola con un aggettivo, *quaecumque*, che, a mio avviso, si può considerare la spia più eloquente della cautela con cui egli allude alla religione, tanto più che in questo passo la divinità è presentata come guida di Giuliano nella scelta dei magistrati (e, quindi, dello stesso Mamertino)[63]: se ne ha conferma dal paragrafo precedente, dove la mente del sovrano è definita *sacra*[64].

Per il resto, nel panegirico troviamo solo qualche allusione alla *divina celeritas* di Giuliano, tre occorrenze dell'aggettivo *divinus* e un paio di perifrasi. Ben quattro volte Mamertino esalta la rapidità di intervento del nuovo imperatore[65], il che è perfettamente in linea con la

---

[61] *Pro sancta divinitas! Quae navigationis illius fuit pompa, cum dexteriorem incliti fluminis ripam utriusque sexus, omnium ordinum, armatorum atque inermium perpetuus ordo praetexeret, despiceretur ad laevam in miserabiles preces genu nixa barbaria!*

[62] *Aegre remotis populi qui nos praegrediebatur agminibus, ut quam longissime nobis obviam procederet laboravit. Illic gaudentibus cunctis, pro sancta divinitas! quo ore, qua voce «Ave» inquit, «consul amplissime».*

[63] 15, 2: *Versari coepit in sacri pectoris comitio consulatus. Quid secutus sit, ipse scit et quaecumque consilia eius gaudet formare divinitas. De omnibus Romani imperii viris primus electus sum, cum honorem meum adoreis militaribus gloriosus collega cumularet.*

[64] 15, 1: *Cis pauculos dies in novum ac florentem statum re publica restituta, sacra mens ad honorem fastigia et magistratuum ornamenta respexit.*

[65] 6, 2: *Itaque cum in ipso molimine oppressisset Alamanniam rebellantem, qui paulo ante inaudita regionum fluviorum montium nomina exercitu victore peragraverat, per ultima ferarum gentium regna, calcata regum capita supervolans, in medio Illyrici sinu improviso apparuit*; 7, 3: *Omnes urbes quae Danubium colunt aditae, omnium audita decreta, levati status instaurataeque fortunae, innumerabilibus barbaris data venia et munus pacis indultum. Qui properationem illam contemplabitur, nihil egisse praeter viam imperatorem putabit; qui gestarum rerum multitudinem considerabit, properasse non credet*; 8, 4: *Qua dignitate describes classem per maximi fluminis tractum remis ventisque volitantem, tum principem nostrum alta puppi sublimem non per cuiuscemodi agros frumenta spargentem, sed Romanis oppidis bonas spes libertatem divitias dividentem, tum ex parte altera in barbaricum solum terrorem bellicum trepidationes fugas formidines obserentem?*; 14, 2-3: *Dicet aliquis: «Quomodo tam multa tam brevi tempore?» et recte. Sed imperator noster addit ad tempus quod otio suo detrahit. Nihil somno,*

precettistica encomiastica, secondo la quale l'oratore poteva amplificare a piacimento le caratteristiche del sovrano che intendeva celebrare[66], ma è il caso di aggiungere che alla rapidità del sovrano l'aggettivo *divinus* è riferito anche in due panegirici costantiniani[67]. *Divinus* è usato una volta in riferimento alla *prudentia* del sovrano (21, 3)[68], che gli permette di rimanere immune all'adulazione e agli intrighi dei cortigiani (evidente l'allusione polemica a Costanzo e alla sua corte), un'altra volta in riferimento alla sua mente, capace di prevedere il futuro (in relazione al dirottamento su Costantinopoli delle navi che dovevano rifornire di grano Roma: altra allusione a Costanzo e al suo malgoverno)[69].

Sulla *conscientia divini* di Giuliano l'oratore torna nella parte conclusiva del panegirico, quando, descrivendo il saluto che gli è stato rivolto poco prima dall'imperatore, afferma: *Dignatus osculo oris illius divinis adfatibus consecrati dexteram dedit, illam dexteram, immortale pignus virtutis et fidei* (28, 4). A questo proposito è il caso di ricordare che nella *Lettera agli Ateniesi*, scritta a Naisso, dunque mentre si preparava allo scontro con Costanzo, per giustificare la propria usurpazione Giuliano aveva dichiarato di aver obbedito ad un ordine degli dei, che lo avrebbero minacciato di morte in caso di rifiuto. La stessa giustificazione adduce Libanio (*Orr.* XII 59 e XIII 14), secondo il quale anche la ribellione che portò i soldati ad acclamare Giuliano Augusto sarebbe stata ispirata dalla divinità. Da parte sua, Ammiano narra che la notte prima dell'acclamazione Giuliano avrebbe sognato il *genius pu-*

---

nihil epulis, nihil otio tribuit; ipsa se naturalium necessariumque rerum usurpatione defrudat; totus commodis publicis vacat.

[66] Quint., *Inst. orat.* III 7, 6: *proprium laudis est amplificare et ornare.*

[67] *Pan. Lat.* VII/6 7, 5 (*divino quoddam advolasse curricolo*) e III/11 8, 4 (*divinus quidam impetus*).

[68] *Iam ipse ingenti divinaque prudentia adversus omnes adsentatorum inlecebras captionesque munitus est. Quippe ei a fucatis adulantium venenis quod periculum est, qui aures etiam veris laudibus gravatus impartiat?*

[69] 14, 5-6: *Cum Romani populi victus et exercitus commeatus esset in manibus, in media expediendae annonae trepidatione nuntius venit plurimas naves Africano tritico graves litus Achaicum praetervectas Constantinopolim pervolasse. Permoti omnes et adversus eos qui oram maritimam tuebantur irati venimus ad principem; desidia iudicum tantum perisse frumenti certatim pro se quisque conquerimur. At maximus imperator serenum renidens: nihil esse peccatum, non sibi perisse quae ad hanc urbem frumenta venissent. Nos vocem illam noti amoris in patriam putabamus, cum proditionem futuri verborum ambago celaret; iam tum enim venturae felicitatis eventum conscius divini animus praevidebat.*

blicus, che, desiderando accrescere il suo potere già da tempo, lo avrebbe messo alle strette: *Si ne nunc quidem recipior, sententia concordante multorum, ibo demissus et maestus*[70]. A conferma di questa testimonianza, Marcone[71] segnala gli aurei coniati in occasione dei *quinquennalia* dell'elezione di Giuliano a Cesare: essi ritraggono la Vittoria nell'atto di presentare al *genius* uno scudo che celebra, appunto, questa ricorrenza. Degno di nota è anche il fatto che un capitolo "strategico" come il 27, in cui l'oratore sviluppa una sorta di compendio delle imprese militari di Giuliano, celebrandolo però soprattutto per la sua mansuetudine, moderazione, umanità, nonché per la *pietas* manifestata in occasione delle esequie di Costanzo e per l'altissimo senso di responsabilità dimostrato raccogliendone l'eredità, si apre con una riflessione che culmina in un'interrogativa retorica celebrativa della *felicitas* del nuovo imperatore: *Cuius umquam divinior felicitas fuit?*[72]. Ora, se è vero che la menzione della *felicitas* si può comprendere anche alla luce della conoscenza che un retore galloromano come Mamertino doveva avere della *gratiarum actio* rivolta da Plinio a Traiano[73], la scelta di formulare una domanda retorica che ruota attorno alla *divinitas* dell'imperatore si potrebbe spiegare forse con l'intenzione del panegirista di legittimare la presa del potere da parte di Giuliano non con una generica volontà degli dei, ma con la preferenza che essi hanno voluto accordargli ai danni di Costanzo[74].

---

[70] Amm. XX 5, 10; cfr. J. W. Drijvers, *Imperial Succession in Ammianus Marcellinus*, in *Die Legitimation der Einzelherrschaft im Kontext der Generationenthematik*, hrsg. von T. Baier, Berlin-New York, 2008, 275-294.

[71] A. Marcone, *op. cit.*, 96.

[72] 27, 1: *At mutant secundae res animos. Nostrum principem si nondum mutaverint, quando mutabunt? Cuius umquam divinior felicitas fuit?*

[73] *Pan.* 74, 1: *«O te felicem!» quod cum diceremus, non opes tuas sed animum mirabamur. Est enim demum vera felicitas, felicitate dignum videri*; ma cfr. anche 31, 1: *cum omnia ubique secunda merearis, nonne manifestum est, si quid adversi accidat, tuis laudibus tuisque virtutibus materiam campumque praesterni, cum secunda felices, adversa magnos probent*; e 61, 4: *ut enim felicitatis est quantum velis posse, sic magnitudinis velle quantum possis*.

[74] È il caso di rilevare come la menzione della *felicitas* di cui gode Giuliano non tolga nulla alla sua *virtus*; come scrive E. Wistrand, Felicitas imperatoria, Göteborg, 1987, 69-70, a proposito del panegirico pliniano: "There may seem to be a glaring discrepancy between Pliny's repeated insistence on Trajan's owing his position to his *virtus*, not to *felicitas*, and his proclamation that Trajan has been elected by the grace of Jupiter to be his viceregent on earth. I suppose the idea of the Em-

Vi sono, infine, due ulteriori allusioni alla dimensione religiosa che meritano considerazione. La prima compare già a 2, 3, quando il panegirista parla di Giuliano come di *quasi quoddam salutare humano generi sidus*. La stessa espressione si trova anche in Ammiano, allorché parla dell'ingresso trionfale di Giuliano a Sirmio nel maggio del 361 (XXI 10, 2: *ubi eventu laetus [Iulianus] et omine, firmata spe venturorum, quod ad exemplum urbium matris populosae et celebris per alias quoque civitates ut sidus salutare susciperetur*) e del suo arrivo ad Antiochia un anno più tardi, nella primavera del 362 (XXII 9, 14: *urbique propinquans in speciem alicuius numinis votis excipitur publicis miratus voces multitudinis magnae salutare sidus illuxisse eois partibus acclamantis*); in Ammiano troviamo anche un'espressione molto simile riferita all'ingresso a Vienne (XV 8, 21: *cumque Viennam venisset, ingredientem optatum quidem et impetrabilem honorifice susceptura omnis aetas concurrebat... adventu salutare quendam genium affulsisse conclamatis negotiis arbitrata*), ma è interessante notare come lo storico antiocheno ricorra ad una perifrasi equivalente anche a proposito dell'ingresso di Giuliano a Costantinopoli (XXII 2, 4-5: *quo apud Constantinopolim mox comperto effundebatur aetas omnis et sexus tamquam demissum aliquem uisura de caelo. Exceptus igitur tertium Iduum Decembrium uerecundis senatus officiis et popularium consonis plausibus stipatusque armatorum et togatorum agminibus*). In realtà, come fa notare Mª P. García Ruiz[75], l'ingresso trionfale in una città da parte di un imperatore rientra tra i τόποι previsti per l'ἐπιβατήριος λόγος dalla precettistica retorica[76], che prescriveva di caratterizzare l'*adventus* insistendo subito sul tripudio degli abitanti e suggeriva come esempio di instaurare un paragone con la luminosità del sole[77]. La studiosa spagnola evidenzia che a questa cerimonia era intrinseco anche un significato religioso, dal momento che l'imperatore incarnava la presenza della divinità sulla terra: questo

peror's divine election had become such an accepted part of Imperial theology that a reference to it could hardly be avoided in an official context".

[75] Mª P. García Ruiz, Quasi quoddam..., 296.

[76] Men. Rhet. II 381, 11: cfr. D. A. Russell, N. G. Wilson (eds.), *Menander Rhetor*, Oxford-New York, 1981, 286.

[77] Si noti che Menandro prescriveva di presentare l'imperatore non solo come ἀστέρα φανότατον, ma anche come σωτῆρα καὶ τεῖχος: cfr. 24, 2, dove Mamertino dice che Giuliano è *firmissimo muro civici amoris obsaeptus*. Al sorgere di una stella l'anonimo panegirista del 307 paragona anche la nascita di Costantino: VI/7 4, 3: *tu etiam nobiles illic oriundo fecisti*.

spiega perché, almeno formalmente, gli imperatori erano accolti come esseri quasi divini, in termini solari o astrali. In effetti tra i *Panegyrici Latini* notiamo che tutti, ad eccezione di quello anonimo del 297 in onore di Costanzo Cloro, che presenta un certo allontanamento dall'idea della teologia imperiale[78], si caratterizzano per l'accostamento del sovrano alla divinità: mentre i due panegirici diocleziani (pronunciati entrambi a Treviri da un retore di nome Mamertino nel 289 e nel 291) presentano Diocleziano e Massimiano con gli epiteti di "Giovio" ed "Erculio", quelli tenuti tra il 298 e il 312 enfatizzano la vicinanza dell'imperatore ad Apollo-Sole; a partire dal 312, come conseguenza della svolta cristiana di Costantino, i discorsi sono invece connotati da un monoteismo neutro.

Analizzando il vocabolario religioso della *gratiarum actio* di Mamertino, Barbara Saylor Rodgers[79] arrivava a concludere che l'enfasi posta dal panegirista sull'atteggiamento di Giuliano nei confronti dei sudditi lo portava ad escludere qualunque nozione di divinità e qualunque legame dell'imperatore con essa, spingendosi a sentenziare che "Mamertinus' genuine, if exaggerated, praise for Julian's accomplishments aside, in terms of the vocabulary of the ruler-cult, the speech might be called an anti-panegyric". Più ragionevole appare la posizione di Sabbah[80], secondo il quale l'atteggiamento del panegirista nei confronti del sentimento religioso del sovrano sarebbe ispirato dalla prudenza: davanti ad un pubblico che doveva essere prevalentemente cristiano Mamertino avrà scelto di riferirsi alla religione ricorrendo ad un linguaggio neutro: nessuno dei passi da cui si possono cogliere riferimenti al monoteismo si presta ad essere letto in modo univocamente pagano e neanche cristiano. L'intento del panegirista, del resto, sembra essere quello di presentare l'ascesa di Giuliano al trono imperiale come un *munus*, come pare confermare eloquentemente l'accostamento del nuovo imperatore al Palladio (6, 4-5): *Non aliter consternatas arbitror gentes quae primae lapsum caelo excepere Palla-*

---

[78] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Religion in the* Panegyrici Latini, in *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 1981, 389-398.

[79] B. Saylor Rodgers, *op. cit.*, 91.

[80] G. Sabbah, *op. cit.*, 386: „Quant au thuriféraire de Julien, le païen Mamertin, il ne se montre pas moins prudent. Il se cantonne lui aussi dans un vocabulaire abstrait et des définitions philosophiques pour n'effaroucher personne à un moment délicat, les premiers jours du règne, où l'empereur avait particulièrement besoin de réaliser l'unanimité".

dium. Virgines pueri, feminae <viri>, tremulae anus, titubantes senes non sine magno attoniti horrore cernebant imperatorem longam viam sub gravium armorum onere currentem, properantis anhelitum sine sensu lassitudinis crebriorem, sudorum rivos per fortia colla manantes, et inter illum pulveris qui barbam et capillum onerarat horrorem micantia sidereis ignibus lumina. Voces gaudentium oppresserat miraculi magnitudo; cessabant officia laudandi plus quam laudanda cernentibus. Al di là della citazione virgiliana "di scuola", questa scena si segnala per la netta differenza rispetto a quanto leggiamo a 29, 1-2: *In quantam laxatus est populus te consulibus tuis adridente laetitiam! Vidimus attonitos admirantium vultus, multiformes laetantium status, varios corporum motus. Clamores inconditos profundebat laudandi effusa libertas. Tripudiabat crebris saltibus multitudo. Nimiae laetitiae decoris sunt et gravitatis immemores. Illa iactatio togarum, illa exsultatio corporum nescientibus paene hominibus excitabatur.* Nel primo passo la folla assiste incredula ad uno spettacolo ai limiti del divino, quale è l'apparizione dell'imperatore, che, coperto dalla polvere, si distingue per i suoi *micantia sidereis ignibus lumina*; nel secondo passo la scena è dominata da un gioioso tripudio, con l'imperatore che solo a fatica riesce ad avanzare in mezzo all'entusiasmo incontenibile dei sudditi: la *civilitas* di Giuliano trionfa sulla sospettosa *invidia* di Costanzo.

8. Conclusioni

Alla luce delle considerazioni appena esposte si può quindi notare come Mamertino:

a. non approfondisca le vittorie riportate da Giuliano in Gallia (come invece farà Libanio l'anno successivo col suo ὑπατικὸς λόγος), perché preferisce evitare di enfatizzare i meriti dell'esercito occidentale al cospetto di un pubblico in cui la presenza dei militari orientali doveva essere particolarmente nutrita[81]; si tenga presente, tra l'altro, che alcuni di questi militari si erano

[81] „Dans le langage politique du Panégyriste, elle était le seul moyen de ne pas mettre en discussion l'indiscutable, la légitimité parfaite de Julien, thèse même du discours. Un éclat public mettant en cause les manœuvres de Constance aurait aussi risqué d'éloigner du nouveau souverain l'immense majorité de l'auditoire constantinopolitain, les sénateurs chrétiens de la 'nouvelle Rome', nommés par Constance et qui lui étaient restés fidèles jusqu'au bout": così G. Sabbah, *op. cit.*, 384.

visti affidare la responsabilità del tribunale di Calcedonia, che, come si è detto, aveva appena concluso i suoi lavori emettendo sentenze che ne avevano dimostrato una certa autonomia da Giuliano. Il fatto, poi, che l'esercito orientale e, più in generale, l'uditorio che assisteva alla declamazione erano prevalentemente cristiani può spiegare perché Mamertino si riferisca alla religione in termini che alludono solo vagamente al monoteismo;

b. alluda insistentemente alla corruzione degli amministratori perché mira a presentare il principato giulianeo come la restaurazione della *iustitia*, parola che tuttavia si guarda bene dal pronunciare espressamente proprio perché il dibattito sull'operato del tribunale di Calcedonia dovette essere con ogni probabilità molto acceso per effetto dei malumori che le sue sentenze avevano suscitato; meglio, allora, celebrare la *iustitia* di Giuliano in modo indiretto, elogiandolo per la sua *civilitas*, che nel discorso viene posta in particolare risalto dalla deferenza che l'imperatore mostra nei confronti dei due consoli;

c. alluda ripetutamente all'ostilità di Costanzo verso Giuliano non solo per giustificare ulteriormente l'usurpazione, ma anche (e soprattutto) per poter arrivare ad insistere sulla magnanimità di Giuliano, che, *et memoria et oblivione mirabilis, oblitus inimici meminit heredis*[82]. È però notevole che Costanzo venga menzionato esplicitamente e qualificato come *divus* già a 3, 2, cioè ancora prima che inizino le allusioni alla sua *invidia*; all'oratore evidentemente preme rassicurare subito il pubblico circa la devozione del nuovo imperatore nei confronti del suo predecessore;

d. alluda solo fugacemente al funerale di Costanzo: se invece ne avesse parlato più a lungo, avrebbe toccato un argomento che molto probabilmente sarebbe riuscito sgradito ad un pubblico che in larga parte doveva disapprovare la restaurazione dei sacrifici pagani operata da Giuliano;

e. passi completamente sotto silenzio la ribellione di Aquileia e le trattative di pace con Costanzo: menzionandole o anche soltanto alludendo a queste circostanze, Mamertino avrebbe privato di ogni credibilità il proprio racconto della marcia danu-

[82] *Pan. Lat.* XI/3 27, 5

biana, che invece gli stava a cuore presentare nei toni trionfalistici di cui s'è detto;

f. si muova con estrema circospezione ogniqualvolta si rende necessario alludere alla religione[83].

La *gratiarum actio* di Mamertino, come si è visto, tace o si limita a dire il minimo indispensabile in merito a questioni di ordine militare o religioso che erano di strettissima attualità e rispetto alle quali i nervi dell'uditorio dovevano essere particolarmente tesi, tanto più che tali questioni probabilmente saranno state già abbastanza note[84]. Meglio, dunque, spostare l'attenzione sul programma di governo di Giuliano: un programma declinato, però, non in termini politici, né militari, né religiosi[85], bensì "civili"; un programma che Giuliano in-

---

[83] A proposito dell'atteggiamento tenuto da Mamertino rispetto alla religione Sabbah, *op. cit.*, 385, osserva: "Une telle religiosité n'est ni proprement païenne, ni proprement chrétienne, mais déiste. Elle s'exprime exclusivement par des mots abstraits ou neutralisés par l'usage qu'en font à la fois païens et chrétiens, par des définitions générales et philosophiques de la divinité qui tendent à justifier la liberté de conscience, le droit à un 'pluralisme' religieux".

[84] Come osserva L. Pernot, *Epideictic Rhetoric: Questioning the Stakes of Ancient Praise*, Austin, 2015, 108, "The theoreticians consider a case in which the orator is confronted with a weightly and a well-known situation, about which he does not have the right to speak and to which he can refer only implicitily": cfr. il Περὶ εὑρέσεως attribuito ad Ermogene di Tarso (160-225 d. C. ca.). Sull'importanza del silenzio nell'ambito della retorica v. S. Montiglio, *Silence in the Land of Logos*, Princeton, 2000.

[85] Non mi convince la posizione di M. Rocco, *Ottaviano Augusto nella panegiristica tardoantica. Dal* deus praesens *latino-ellenistico alla teologia politica cristiana*, *Athenaeum* 105, 2017, 153-186, che a pp. 158-159 scrive: "Il riferimento alla tentata riforma del cosiddetto Apostata non è esplicito nel Panegirico, ma si può evincere dal fatto che, oltre a Nicopoli, le città ricordate da Claudio Mamertino come beneficiarie delle cure dell'imperatore sono Atene ed Eleusi, patrie rispettivamente della filosofia antica e dei Misteri... Il parallelo con la restaurazione religiosa augustea è evidente: basti pensare alla celebre definizione liviana di Ottaviano come *templorum omnium conditor ac restitutor*". Credo piuttosto che il riferimento ad Azio si possa spiegare senza ricorrere necessariamente ad allusioni religiose. Anche dando per scontata la conoscenza di Livio da parte dei panegiristi gallo-romani (a 13, 2 Mamertino scrive: *Mitto veteres qui saxo praeceps dati, quorum bona publicata, domus erutae, interdicta posteris nomina,* facendo riferimento probabilmente soprattutto a Marco Manlio Capitolino che fu precipitato dalla rupe Tarpea dopo essere stato accusato di tradimento; questa vicenda è narrata da Livio VI 20, che ricorda come la stessa sorte fosse toccata anche a Spurio Cassio e Spurio Melio. È però il caso di segnalare che i nomi di Spurio Melio e di Marco Manlio Capitolino si leggono anche in una delle opere che venivano studiate nelle scuole di retorica della

tendeva attuare con la collaborazione di tutti coloro che avessero dato prova di virtù. La deferenza ostentata nei confronti dei nuovi consoli serviva a lanciare un messaggio propagandistico inteso non tanto come celebrazione del principe, quanto piuttosto come strumento di costruzione del consenso[86]: come con la nomina a console Mamertino

Gallia di IV secolo, vale a dire l'*Institutio oratoria*: Quintiliano li cita a V 9, 13 e III 7, 20), mi sembra che la menzione di Azio si possa spiegare più semplicemente come un τόπος; nei *Panegyrici Latini*, infatti, essa compare anche a IX/12, 10, 1 e a VI/7, 13, 4: si tratta di due discorsi pronunciati a Treviri, cioè nella stessa città in cui con ogni probabilità Mamertino avrà conseguito la propria formazione retorica.

[86] Dissento da A. Maranesi, *op. cit.*, quando scrive (p. 46): "Possiamo infatti immaginare che il testo venisse recitato davanti ad una parte importante di quella classe dirigente locale cui lo stesso Mamertino apparteneva. Con essa l'imperatore si faceva partecipe del proprio consenso, cercando attraverso uno strumento come la *gratiarum actio* una fedeltà 'programmatica' nelle classi sociali più elevate. Rivestendosi, attraverso le parole di Mamertino, in qualche modo della stessa ideologia del console e delle persone a lui vicine, Giuliano dava fondamento politico alla sua *potestas* e alla sua azione riformatrice e militare". Innanzitutto, Mamertino non apparteneva affatto alla classe dirigente costantinopolitana (è addirittura incerto se conoscesse il greco: W. Portmann, *Geschichte in der spätantiken Panegyrik*; Frankfurt am Mein, 1988, 46, suppone un'assoluta "Unkenntnis"; H. Gutzwiller, *op. cit.*, 23, si dice convinto della conoscenza del greco proprio in virtù della provenienza gallica del retore; più cauti G. Barabino, *Il panegirico dell'imperatore Giuliano. Saggio introduttivo, traduzione con testo a fronte*, Genova, 1965, 31, secondo la quale nella *gratiarum actio* si trovano "troppo brevi accenni non sufficienti per provare che Mamertino conoscesse bene la lingua greca", e A. Guida, *Un anonimo panegirico per l'imperatore Giuliano. Introduzione, testo critico, commento*, Firenze, 1990, che afferma: "non sappiamo inoltre in che misura Mamertino padroneggiasse il greco"): i riferimenti alla Gallia presenti nel suo discorso (3, 1: *receptas Gallias*; 4, 3: *Gallorum illa celebrata nobilitas* e *in hoc statu imperator noster Gallias nactus*; ma anche: 1, 4: *exhaustae provinciae partim depredatione barbarica*; e 27, 2: *in laceratis Galliae provinciis*) inducono a ritenere che egli provenisse da questa regione; né sul suo conto disponiamo di ulteriori informazioni rispetto a quelle riferite da Ammiano, secondo il quale nel 361 Mamertino sarebbe stato nominato prima *comes sacrarum largitionum*, poi *praefectus praetorio per Illyricum* (Amm. XXI 8, 1 e 12, 25): si tratterebbe, quindi, di cariche ricoperte in Occidente o comunque lontano da Costantinopoli, dove riesce molto difficile credere che Mamertino, già fedele collaboratore di Giuliano, possa essersi recato quando lo strappo dell'usurpazione era già stato consumato. Anzi, l'omissione del nome di Costantinopoli potrebbe essere riconducibile alla polemica anticostantiniana di Giuliano (basti pensare all'immagine che l'Apostata presenta di Costantino nei *Cesari*), come confermerebbe il fatto che qualche mese più tardi anche un panegirista di cui ignoriamo l'identità preferì ricorrere all'antico nome di Bisanzio piuttosto che al nuovo, evidentemente troppo legato al suo eponimo (così A. Guida, *op. cit.*, 100).

era riuscito a mietere i frutti del terzo raccolto in un solo anno[87] senza neanche doversi piegare ad una servile adulazione o all'acquisto delle cariche a cui aspirava, così ciascuno dei presenti avrebbe potuto guadagnarsi con la propria onestà i favori di un imperatore che avrebbe finalmente governato *iuste moderate civiliter*.

[87] *Pan. Lat.* XI/3 22, 2: *mihi certe tertia unius anni ubertas est consulatus.*

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 261-283

ABOUT FACE: A MEDUSAL SPOIL IN THE CHURCH OF THE ASSUMPTION OF THE BLESSED VIRGIN IN SMEDEREVO*

Ljubomir MILANOVIĆ**, Sanja PILIPOVIĆ***
(Institute for Byzantine Stydies, Serbian Academy of Sciences and Arts; Institute of Archaeology, Belgrade, Serbia)

Keywords: *Medusa, spoil, Smederevo, fortress, Gorgona, transformation.*

Abstract: *Situated in the vicinity of the medieval fortress on the site of the old city cemetery in Smederevo, the Church of the Assumption of the Blessed Virgin represents the only preserved sacral monument from the medieval town of Smederevo. The fortress in Smederevo was built during the reign of Despot Djuradj Branković between 1428-1456, as part of the capital of medieval Serbia. There are no written records that speak of the construction, function or ktetor (founder) of the church. The church is of a small dimension, with a narthex, nave, two conches on its north and south sides, and a polygonal apse. The uneven stone and brick construction technique found on the facade suggests that its builders were interrupted or in a hurry. On the basis of stylistic characteristics, it can certainly be concluded that it belongs to Moravian architecture and was built in the first half of the fifteenth century. What is particularly startling on the church's west façade is a roman spoil embedded in the upper north part of the wall, next to the main entrance to the church. The spoil consists of an upper part of a roman stele with a gable featuring a representation of Medusa's head en face with two birds in the corners. With limited evidence concerning the founder of the church and its exact date this paper will try to elucidate one possible reason for embedding the spoil in the church wall in Smederevo. Also, it will discuss the purpose of Medusa in Early Christian and Medieval art. The question that will be asked is was it simply a decorative element, or do it retain its ancient symbolism and meaning.*

* This article is part of the research supported by the Ministry of Education, Science, and Technological Development of the Republic of Serbia. We would like to thank to our dear friend Dr. Allan Doyle, Assistant Professor at Parsons School of Design and The New School, New York City, for his close reading of the text, helpful suggestions, and corrections.

** milanovic.ljubomir@gmail.com
*** sanjapil@gmail.com

Cuvinte-cheie: *Meduza,* spolia, *Smederevo, fortăreață, Gorgona, transformare.*

Rezumat: ***Despre chip: o* spolia *meduză în Biserica Adormirii Maicii Domnului din Smederevo***. *Situată în vecinătatea cetății medievale pe locul vechiului cimitir din Smederevo, Biserica Adormirea Maicii Domnului reprezintă singurul monument sacru conservat din orașul medieval Smederevo. Cetatea Smederevo a fost construită în timpul domniei despotului Djuradj Branković, între 1428-1456, ca parte a capitalei Serbiei medievale. Nu există date scrise care să vorbească despre construcția, funcția sau fondatorul bisericii. Biserica are o dimensiune mică, cu pronaos, naos, două conci pe laturile sale nordice și sudice și o absidă poligonală. Tehnica de construcție inegală, din piatră și cărămidă, găsită pe fațadă sugerează că constructorii săi au fost întrerupți sau au făcut-o în grabă. Pe baza caracteristicilor stilistice, se poate concluziona cu siguranță că aparține arhitecturii moraviene și a fost construit în prima jumătate a secolului al XV-lea. Ceea ce este deosebit de uimitor pe fațada de vest a bisericii este o* spolia *romană înglobată în partea de nord a zidului, lângă intrarea principală a bisericii.* Spolia *constă dintr-o parte superioară a unei stele romane cu un fronton cu o reprezentare a capului Meduzei în față, cu două păsări în colțuri. Cu dovezi limitate cu privire la fondatorul bisericii și data exactă a acesteia, această lucrare va încerca să elucideze un posibil motiv pentru înglobarea acelei* spolia *în zidul bisericii din Smederevo. De asemenea, va discuta motivul Meduzei în arta timpurie creștină și medievală. Întrebarea care va fi pusă este dacă aceasta este pur și simplu un element decorativ sau își păstrează simbolismul și semnificația antică.*

Situated near the medieval fortress on the site of the old city cemetery in Smederevo, the Church of the Assumption of the Blessed Virgin is the only preserved sacral monument from the medieval town (**Fig. 1**).[1] The fortress was built during the reign of Despot Đurađ Branković between 1428-1456, and functioned as the capital of medieval Serbia.[2] The Church of the Assumption of the Virgin was probably built on an ancient cult site.[3] There are no written records testifying to the construction, purpose or ktetor (founder) of the church.[4] It co-

[1] For the extensive bibliography of the church, see Milošević, 2006; Crnčević 2007, 63-91, 72.

[2] Spremić 1994, 122-134. Some parts of the fortress were constructed after the fall of the capital into Ottoman hands in 1459. On the fortress, and the phases of construction, see Popović 2007, 32-33; Popović 2011, 373-391.

[3] Cunjak-Cvetković 1997, 11. For more on the possible cult site see, Milošević 2006, 42-43.

[4] The earliest mention of the church is from the period of Ottoman rule, specifically that of Sultan Murat III (1574-1595), Crnčević 2007, 74-75. The most significant amount of information on the church comes from the period of Austrian rule, between 1717 and 1738, see Milošević 2006, 48-52.

mes as no surprise that for many decades scholars debated the identity of the church's founder, often associating it with the mausoleum of the Branković ruling family, or as the location where the relics of St. Luke were first deposited after their *translatio* to Smederevo in 1453.[5] None of these assumptions, however, have been confirmed. At one point, according to some records, the church was part of the monastery.[6] During the 1982 excavation of the interior, numerous tombs were discovered, of which one was probably that of a more noble individual.[7] The tomb contained, apart from the skeleton of a male adult, fragments of what appeared to be ecclesiastical dress, a silver bottle for a holy myrrh, a bronze clasp and a silver button.[8] Based on excavation finds, Mlađan Cunjak concluded that the church probably was built by metropolitan Athanasie who died in 1453 as his burial place.[9] Radomir Milošević, however, disagreed with Cunjak's conclusion, doubting that the clothing and other items from the tomb belonged to the bishop and, thus, that there was no basis for thinking of the chapel as a burial place for bishop Athanasie, or even as his foundation.[10]

Without information on the founding of the church, one must rely on stylistic characteristics to determine its possible date of the construction. The church is of small dimension, with a narthex, nave, two conches on the north and south sides and a polygonal apse. The

[5] This event is recorded in two written sources, surviving in manuscripts dated a few decades after the event: The manuscript Slave 46, now in the National Library of France in Paris; and manuscript no. 165 from the Patriarchal Library in Belgrade. Subotin-Golubović 1998, 133-157; Subotin-Golubović 2002, 157-164; Crnčević 2007, 69. On the *translatio* of relics of St. Luke to Smederevo, see Popović 2006, 295-317.

[6] Crnčević 2007, 82-86.

[7] Archaeological work uncovered eight graves in the western bay and five in the nave. The tomb in question was discovered in the nave and marked as tomb no 13. Cunjak 1983, 36-38; Cunjak 1984, 249-257; Cunjak-Cvetković 1997, 37-54; Crnčević 2007, 77-82.

[8] Mlađan Cunjak has claimed that parts of the excavated clothes belonged to the *omophorion* and, therefore concluded that the buried individual was a bishop, Cunjak-Cvetković 1997, 40.

[9] Cunjak, 1984, 255, Cunjak-Cvetković 1997, 42-47, 85. According to Momčilo Spremić metropolitan Athanasie died on March 27th, 1456, and not in 1453, Spremić 1994, 494.

[10] Milošević 2006, 82-83; Crnčević 2007, 81.

octagonal dome rests on four pilasters.[11] The façade is somewhat crudely built, with the lower portion being constructed of tufa block and brick. The upper part is more refined and constructed of regular stone blocks surrounded with bricks.[12] The heterogenous building technique of the church suggests that building was interrupted or was done hastily.[13] The building materials are the same as the ones used for the fortress and contains spoils. The floor in the altar and conches of the church is paved by bricks of which some have roman stamps of *leg(io) Fl. IV* and *leg(io) Cl. VII*. Possibly, the bricks and other spoils came from *Aureus Mons*, *Viminacium* or *Margum*.[14] Stylistic analysis indicates that it belongs to Moravian architecture. This is confirmed by the three-channel base of the church as well as the method used in the masonry construction. The only point upon which scholars unanimously agree is that, based on its architectural similarity to other buildings surviving from the period, the church was built in the first half of the fifteenth century.[15]

A notable element of the west façade is a piece of Roman spoil embedded in the upper northern part of the wall, next to the main entrance to the church (**Fig. 2**). The spoil consists of the upper portion of a Roman stele, whose gable preserves a representation of a Medusa head featuring two birds in each corner. Medusa is depicted as a young woman with lush hair framing her oval face. The strands of hair are executed with particular precision, likely depicting snakes. Unfortunately, the face is so damaged it is not clear if stylized snakes were once tied in a Herculean knot around her neck, as was often the case

[11] Tatić 1930, 55-62. On the church's architecture see also, Cunjak-Cvetković 1997, 25-36; Milošević 2006, 95-108.

[12] Mano-Zisi 1951, 153-173, 155.

[13] Pavlović 1980, 124.

[14] Pavlović 1980, 125.

[15] Based on its architectural structure, Miloje Vasić dates the construction of the church between 1410-1426. Rest on the church's architectural features and similarities with the church in Pavlovac, Žarko Tatić dated it to the first half of the fifteenth century when the capital of Serbia was transferred to Smederevo, Tatić 1930, 30, 55. Leontije Pavlović proposed a date between 1430-1456, before the death of despot Đurađ, Pavlović 1980, 124. Radomir Milošević concluded that it is impossible based on its stylistic characteristics to determine the exact date of the construction but, viewing it in comparison with the churches of the late fourteenth and the early fifteenth century, assumes that it belongs to the time of Despot Đurađ Branković, Milošević 2006, 48-52.

(**Fig. 3**).[16] With limited evidence as to the founder of the church and its exact date, this paper will try to elucidate one possible reason for embedding the Medusan spoil in the church wall in Smederevo. We will also discuss the broader role of Medusa in Early Christian and Medieval art. The key question will be: Was this work included as pure decoration, or did it retain its ancient symbolism and meaning?

While a full survey of Medusal imagery and its role throughout the ancient period is beyond the scope of this paper, it is necessary to first present a short overview to provide a better understanding of its significance. Medusas or Gorgone (Γοργώ, Γοργών, Γοργόνη; *Gorgo*, *Gorgon*, *Gorgona*) were frightening monsters, often mentioned in sources and portrayed in archaic and classical art.[17] The head of Medusa (*gorgonéion*) has become one of the most significant ancient symbols. In monumental architecture, since the archaic period, the terrifying power of Medusa's head was frequently placed on the gables and acroteria of temples.[18] It also had a defensive function on sacred buildings in Etruscan art, where it also often appeared on gables, and subsequently in Roman art, where it adorned temples and tombs.[19]

Medusa did not have a strict iconographic formula but was most often depicted with a frontal, grotesque face with large, bulging eyes and a protruding tongue.[20] The frightening image of a Medusa head, with its serpentine hair and an archaic-era grimace, turned into an idealized representation of a woman during the fifth century BC. This was the emergence of the so-called "beautiful gorgoneion" type, which featured two tails of serpents tied beneath its beard.[21] This new, hu-

---

[16] For other representations of Medusa from *Viminacium* see, Pilipović 2011, 598; Milovanović, Anđelković-Grašar 2017, 395-423; Nikolić 2018, 253-255.

[17] From the very extensive literature on Gorgons, only the most important biographical references will be listed here: Furtwängler, *Gorgones*, in *Roscher* I, c. 1695 ss.; Ziegler, *Gorgo*, in *RE* VII, 1912, c. 630-1655; Krauskopft, in *LIMC* IV, s.v. *Gorgones*, 107-145; Paoletti, in *LIMC* IV, s.v. *Gorgones Romanae* 1988, 345-362; Mack 2002, 571-604; Foster 2003, 181-190; Garber, Vickers 2003.

[18] One of the oldest examples of the Gorgon adorning the gable of a temple is found in the temple dedicated to Artemis on Corfu (600-580 g. BC), Trivelone 2008, 211.

[19] One of the rare examples where the head of Medusa decorates a Roman gable is on the tomb of Governor *Sextius Florentinus*, in the time of Hadrian, in Petra, today in Jordan, Trivelone 2008, 211.

[20] Giuliano 1960, 983.

[21] Pettazzoni 1922, 491; Trivelone 2008, 211; Currie 2011, 170.

manized type of Medusa can only be associated with archaic representations based on the serpents framing the face. Wings emerging from her hair also become a new iconographic detail. Medusa was usually depicted in ancient Roman as a beautiful woman, shown in three-quarter profile, and often with an expression of pathos. The 'beautiful' Medusa, however, did not drive out her monstrous counterpart, which would continue to appear both in written and visual sources.[22]

The motif of Medusa's head had apotropaic qualities and later acquired an astrological character as well. According to myth, Medusa, together with Perseus or Andromeda, was a symbol of victory over evil, as well as life over death.[23] Medusa's apotropaic power in Roman art is confirmed by representations on architectural objects and defensive walls, weapons, tombstones, amulets, etc.[24] The special role of Medusa's head in funeral contexts is also indicated by the fact that she is not sinister and frightening as was the archaic version; rather, the Hellenistic Medusa is beautiful, often sad and worried, and sometimes frowning.[25] Instead of scaring people, Medusa was a means of reminding them of the journey across the ocean to the Blessed Isles and the eternity of stars.[26] The Orphics placed Medusa in the Moon's circle, and thus, the three Gorgona sisters symbolized the three phases of the Moon: the new moon, the full moon and the dark moon.[27] Medusa's head was also paired with dolphins and therefore can be read as referencing the destination to which the dolphins took the souls of the deceased.[28] She was linked with other deities such as Artemis, Apollo,[29] Athens, and seems to have been presented as a counterpart to Helios.[30] The astral associations of the figure of Medusa are found es-

[22] Currier 2011, 171.

[23] Toynbee 1977, 407.

[24] Cagnat 1914, 290; Garbsch 1978, 31; Dautova-Rusevljan 1983, 46; Calabi Limentani 1991, 183; Toynbee 1996, 76.

[25] Niese 1912, 1654; Barb 1953, 210; Toynbee 1996, 35; Kastelić 1998, 293-298; Gregl Migotti 1999, 155.

[26] Cumont 1942.

[27] *Orph*. Fr. 33.

[28] On the symbolism and meaning of Medusa's head in Roman funerary art see, Fuchs 2001, 79-84; cf. Vasić 1972, 303-310 with earlier bibliography, as well as list of the monuments with this motif in Dalmatia. For this motif on funerary monuments in Lower Pannonia cf. Dautova-Ruševljan 1983, 46-47.

[29] Fronthingam 2011, 349-377.

[30] Fronthingam 2011, 425.

pecially in the Late antique period, when she was equated with the Sun and even more often with the Moon. [31]

The head of Medusa as a decoration of a gable is a favorite motif on steles in the Roman provinces, especially in the first and second century AD, and somewhat less frequently in the third century. By the first century, a rosette in the gable fields of stele had begun to be replaced with the motif of the Medusa's head, which would become one of the most popular motifs on Noric-Pannonian steles.[32] It is interesting to note that the figure of Medusa here often shows a resemblance to the physiognomy of the deceased, suggesting an eschatological role. In Noricum and Pannonia, Medusa's head is most often depicted alone or surrounded by various motifs, such as two birds, which also appear on the spoil from the church in Smederevo.[33]

Stele bearing the head of Medusa in a gable mostly originate from *Viminacium*, an important archeological site located near Stari Kostolac. Five tombstones from this site are known, fragments of four of which have been preserved. The closest analogy with the spoil of Medusa from the Church of the Assumption is the stele of *Sex. Valerius Valens* from *Viminacium* where the head of Medusa is likewise framed by acroteria with two birds.[34]

In addition to these tombstones displaying *gorgonéion*, it is necessary to mention three more examples. The first is a sarcophagus that is today in the museum in Požarevac.[35] Its longitudinal sides have *putti* holding garlands beneath Medusa heads. The second is a fragment of a monument on which only a part of a framed inscription field and a winged Victory, survive. A triangular field enclosing a Medusa head flanked by an eagle and a rosette, lies between Victory and the inscription.[36] Finally, the third example is from a stele located on the

---

[31] Niese 1912, 1645-1646; Garbsch 1978, 31; Dautova-Ruševljan 1983, 46; Kukoč 1998; Gregl Migotti 1999, 155.

[32] Nagy 1971, 103-160; Dautova-Ruševljan 1989, 46; Schober 1923, 41, 200; Hoffiller, Saria 1938, no. 167, 406, 429, 380, 247; Ferri 1933, 284-287; Fulep, Burger 1974, T. 10, cat. 38, 39; Gregl Migotti 1999, 155.

[33] Gregl, Migotti 1999, 134-135.

[34] Valtrović 1886, no. 1; Kalinka, Swoboda 1890, 34, no. 11; Milovanović 2001, cat. 8; Pilipović 2008, 339; Pilipović 2011, 596-597, no. 4, fig. 4. Inscription: *AE* 2011, 1106; *CIL* III, 8128; *IMS* II, 77; *EDH* 35771.

[35] Koch, Sichtermann, 1982, 334 fig. 355, 356; Đorđević 1990, 133 no. 1 fig. 14-16; Spasić-Đurić 2002, 120, fig. 100.

[36] *IMS* II 65.

exterior of the fortress at Smederevo, which faces the large courtyard, on the second tower to the right of the entrance. This work dates back to the second or the beginning of the third century. The gable bears a Medusa head flanked by two hippocampuses in triangular acroteria. The central relief on this stele depicts the Return of Alceste above a hunting scene (**Fig. 4**). Unfortunately, the latter is quite damaged so the animal figures are not easily discernible.[37]

The spoil on the church in Smederevo is not a unique feature. Several walls of the fortress similarly include Roman spoils. The manner in which they were incorporated suggests that they were not chosen at random as mere construction material, but that they were interpolated with purpose (**Fig 5**).[38] Use of spoils demonstrates the Christian reinterpretation of ancient monuments and continuity with the past.[39] The Latin term spoil refers to war booty. Such trophies were used to emphasize the importance of a new building and the achievements of its founder. These elements either underscored continuity with the past, or stressed the ruler's present power over the physical remains of the past.[40] Spoils were not only used in antiquity, but continued to be used during the Middle Ages.

The majority of scholars hold that the spoil of Medusa in Smederevo was inserted in the church wall during the large campaign of church renovation that took place in the nineteenth century, during the rain of prince Miloš Obrenović.[41] Their arguments are largely based upon two folk legends that were extremely popular in that period. The legends were connected with two medieval monasteries, Nimnik

---

[37] Ladek, Premerstein, Vulić 1901, 124, fig. 4; Vulić, Ladek, Premerštajn 1903, 67, fig. 10; Kondić 1965, 231, no. 35; Toynbee 1977, 377, ii; Milovanović 2001, cat. 5; *LIMC* I, s. v. *Alkestis*, no. 27; Pilipović 2007, cat. 8, fig. 15 and 16; Pilipović 2008, 341, fig. 6; Pilipović 2011, cat. 6.

[38] Ever since the first archeological excavations at the beginning of the twentieth century, it has been pointed out that a large number of monuments from the ruins of Viminacium were used again in the Middle Ages for building purposes, which is also accepted by later researchers, Cvetković 2009, 29-44; Cvetković 2011, 393-407.

[39] On spoils in general and in Christianity see, Kinney 1995, 52-67; Poeschke 1996; Saradi 1997, 395-423; Kinney 2001, 138-150; Papalexandrou 2003, 56-80; Kinney 2006, 233-252; Greenhalgh 2009; Bevilacqua 2018, 173-195; Barsanti, Guiglia 2018, 97-125; Magdalino 2018, 341-351.

[40] Geymonat 2012, 47-67, 47; Uytterhoeven 2018, 25-51.

[41] Cunjak-Cvetković 1997, 32; Spasić, 317-318; Nikolić 254-255; Milovanović, Anđelković-Grašar 2018, 176-177.

and Rukumija, that lay in the vicinity of the town of Požarevac, and which were burned and razed during the First Serbian Uprising at the beginning of the nineteenth century.[42] The main characters of both legends are two young, innocent girls. One legend describes the unfortunate Jelica, who was viscously quartered by her brothers.[43] The monastery of Rukumija was established on the site of her death. The other legend, connected with the monastery Nimnik, tells of Nikolina, who was attacked and killed by Hajduks (local bandits), or Turks. She is buried in the monastery. The church dedicated to St. Nicholas in Nimnik was subsequently rebuilt in 1825 by prince Miloš Obrenović.[44] Notably, the church was constructed out of large, carved stones, probably reused from some of the nearby ancient sites. The lower portion of the southwest corner of the south wall of the monastery church has an embedded spoil, a relief bearing a Medusa head set in a triangular field (**Fig. 6**). Unlike in the church of Smederevo, here the face is well preserved and that of a young, beautiful girl. A similar spoil was inserted during the reconstruction in 1825 in the church wall of the nearby Rukumija monastery.[45] Here, in a church dedicated to the Ascension, the spoil is located also in the southwest corner of the south wall, close to the roof (**Fig. 7**). In Rukumija, the head of Medusa is rendered in a gable adorned by what appear to be Dioscuri.[46] Scholars argue that, inspired by the folk legends, nineteenth century builders inserted these Medusal spoil in remembrance of the two murdered girls. We do not, however, have any evidence that these two spoils were not already part of the medieval churches and simply reused during their reconstruction of 1825. Dragana Spasić has correctly concluded that the spoil in Nimnik may have originally been inserted in the wall, and

[42] For more on legends see, Cunjak 1996, 10-14; Milovanović, Anđelković-Grašar 2018, 176-177.

[43] The legend of Jelica was part of a folk song recorded by Vuk Stefanovič Karadžić during the nineteenth century, Milovanović, Anđelković-Grašar 2018, 176.

[44] Spasić 1998, 316-317.

[45] The monastery church, which probably dates back to the fourteenth century, was also partially destroyed by Turks and rebuilt during the rule of prince Miloš. For more on the monastery and its church see, Cunjak 1996, also Nikolić 2018, 137-140, 254.

[46] Pilipović-Milanović 2020, 299-322

were reused in the reconstruction of the church.[47] The original position of the spoil would nevertheless remain unknown.

Be that as it may for the two monastery churches, Nimnik and Rukumija, the stories of the folk legends and the reason for use of spoil in the reconstructed churches should not automatically applied to the church in Smederevo. Inside the church, there is an inscription that describes a renovation of the church undertaken in 1703, but there is no official record of what this consisted. Based on this inscription, however, Olivera Katanić has assumed that the spoil was inserted at that time.[48] After 1760, an exonarthex was added and the walls, including the western wall, were covered with mortar. It seems unlikely that some fifty years after a renovation program and the decoration of the church with the Medusa, that someone would cover it with mortar. The exonarthex was demolished in 1930 and old photographs clearly show the contours of the spoil's gable protruding from the mortar, indicating that it was in the same position as it today.[49] This also indicates that this part of the church was not reconstructed in the nineteenth century during the rain of prince Miloš Obrenović.[50] There is, therefore, no reason not to believe that the spoil of Medusa was inserted in the wall of the church in Smederevo during the original building campaign in the fifteenth century.

With its apotropaic and eschatological symbolism, as well as its evocation of metamorphic powers of transformation, the motif of Medusa would continue to be used Christian visual culture, both in Byzantium and Medieval West. The early example of the reuse of a Medusan spoil comes from Constantinople, where a Medusa head was incorporated in the walls of Hagia Sophia. This trophy was given in a prominent location, next to the entrance to the church, likely to mark the domination of Christianity over paganism.[51] According to the VIIIth or

[47] On the cosmological and other potential aspects of the Medusa in Nimnik and Rukumija see, Spasić 1998, 315-325.

[48] Katanić 1988, 220.

[49] Documentation of the Institute for the Protection of Cultural Monuments of Serbia, which we want to thank for allowing us to access their archives.

[50] Milošević 2006, 69-70. Cunjak and Cvetković mentioned that the presence of Medusa certified that the church was reconstructed during the rain of prince Miloš Obrenović, however, they do not provide any source that will support their claim. Cunjak-Cvetković 1997, 32.

[51] The Medusa was removed by Turks in 1871 and it was placed in the Ottoman Imperial Museum, see Shaw 2003, 39.

IXth century *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, four Medusa heads topped by crosses were placed as guardians in the vestibule of the bronze Chalke gate.[52] The gate, as the ceremonial entrance to the Great Palace, was also adorned with statues of various emperors and others.[53] The juxtaposition of Medusa's head and a cross also appears on a slab from the fifth or the sixth century now in the Byzantine Museum in Athens.[54] The meaning of this combination it is unclear; both signs incorporate apotropaic and eschatological meanings.

Medusal imagery was also used in more personal, intimate settings in Byzantium. An ink container whose lid is decorated with a head of the Gorgon was produced in tenth-century Constantinople. On this small, precious object, Medusa is rendered as a beautiful girl whose face is framed with serpents and wings. She still has her characteristic, protruding gaze. According to Henry Maguire this representation was likely intended to function as a guardian of ink and probably to "protect against slips of the pen."[55] It could also protect the container from the envious eyes of other scribes. Numerous Byzantine amulets were adorned with faces surrounded by radiating serpents. Whether these are representations of a Gorgona or some other creature, is hard to tell. Contemporary viewers of such objects may have identified them as bearing Medusa's head due to their familiarity with monumental representations.[56] Medusa's terrifying power of petrification was most likely the reason her image was placed on the shield of a warrior saint, probably Saint Theodore, depicted on the eight-century mural from the Nubian cathedral in Faras, currently in the National Museum in Warsaw.[57]

Medusa appears in Byzantine literature as well. The sixth century Byzantine scholar Ioannes Malalas incorporates the story of Perseus in his *Chronographia*, where Medusa is transformed from a monster to a simple country girl.[58] Another Byzantine source that makes

---

[52] Four Gorgon heads, supposedly from the temple of Artemis at Ephesos, Cameron, Herrin 1984, 121, 159.

[53] On the gate see, Mango 1959.

[54] Chatterjee 2015, 214.

[55] Maguire 1994, 113.

[56] Spier 1993, 25-62.

[57] Gorecki interprets it as a stylized form of gorgoneion. Gorecki 1980, 210, Grotowski 2010, 77-78.

[58] Ioannes 1986, II. 14. See also, Currie 2011, 173.

references to Medusa is the *Suda*, the tenth-century lexicon and encyclopedia. She is here mentioned in the context of the myth of Perseus but is also associated with Athena and her depiction on the goddess's aegis "because of the swiftness of her intelligence."[59]

Medusa's apotropaic symbolism was well known in medieval Europe, especially through Ovid's Metamorphoses.[60] Often the story of Perseus, the Gorgon's slayer, were used for moralizing allegories.[61] She was easily recognizable and often found on the margins and borders of moralizing manuscripts, accompanying other marginal figures such as monsters or fanciful, hybrid creatures.[62] Some of her Classical aspects were transformed to suit Christian beliefs. Interestingly, her astrological features were well known to medieval readers, as she was used to illustrate astronomy textbooks and popular tales.[63] Spoils with Medusa heads were also used to embellish medieval reliquaries. A thirteenth-century example in the shape of King David, preserved in Basel Cathedral's treasury, includes a banner identifying him but supplants his image with a cameo of Medusa.[64] As this suggests, it was not unusual for medieval iconographers to combine a pagan, female monster with the body of a male ancestor of Christ and writer of Psalms. A similar use of an antique spoil may be found in another reliquary, the Shrine of the Three Kings (c. 1225) in Cologne; here, however, the cameo of Medusa is inserted on one edge of the reliquary, among other antique gems. One may also reference the example of a Georgian fifteenth century icon revetment of St. George Victorious where the face of St. George is replaced with a, likely Roman, cameo with the face of Medusa.[65]

As shown above, the interpolation of ancient spoils or symbols into a Christian context was not unknown, either in Byzantium, or in the medieval West. It is in this context that one should understand the Medusa's head embedded in in the church wall in Smederevo. To bet-

---

[59] Adler 1928-1938, Chatterjee 2015, 214.

[60] Ovid, Metamorphoses, Books IV and V. For more on Ovid in the Middle age see, Fischer 2017, 21.

[61] Keith and Rupp 2007, 15-33.

[62] Camille 1992, 6-8.

[63] Smolak 1995, 111-122, Fischer 2017, 17.

[64] The purpose of the container was most likely for the Eucharist, Fischer 2017, 15.

[65] The icon is in The State Hermitage Museum, Saint Petersburg, Russia, inventory number: Гру-154. Mirzoian 2016, 137.

ter grasp this phenomenon, one should keep in mind the attitude towards antiquity and Western culture in medieval Serbia. Despot Đurađ Branković was an educated ruler who was probably well aware of the legacy of antiquity in medieval culture and who recognized its political value. It is no coincidence that he adorned the Smederevo fortress with the ancient spoils. Most medieval rulers sought the prestige that came with asserting continuity with ancient Rome.[66] Unfortunately, we do not know who was founder of the church in Smederevo, but they were likely inspired by the nearby construction of the medieval fortress and future capital. Although it often merely functioned as a monstrosity in the medieval context, the Medusa head embedded in the wall of the church in Smederevo is better understood as a guardian and protector of its entrance. Facing the viewer with its protruding gaze, it guards the church from visitors with a sinful and evil thoughts. The mythic figure of Medusa is linked with the idea of change and transformation and thus its presence at the entrance signifies the change enacted by moving from profane to the sacred.

LIST OF FIGURES

Fig. 1. The Church of the Assumption of the Blessed Virgin, first half of the 15th century, Smederevo, Serbia (photo: Ljubomir Milanović).

Fig. 2. The Church of the Assumption of the Blessed Virgin, first half of the 15th century, west façade with the spoil, Smederevo, Serbia (photo: Ljubomir Milanović).

Fig. 3. Part of a Roman funerary stele with a representation of Medusa, 2nd-3rd century AD, spoil, west wall of the Church of the Assumption of the Blessed Virgin (photo: Ljubomir Milanović).

Fig. 4. Roman stele with a representation of Return of Alceste as a spoil, 2nd-3rd century AD, Smederevo fortress, Smederevo, Serbia (photo: Ivan Stanić).

Fig. 5. The tower of the Smederevo fortress with a spoil, *ca*. 1428-1459, Smederevo, Serbia (photo: National Museum of Smederevo).

Fig. 6. Tympanum of a Roman stele as spoil, 2nd-3rd century AD, south wall, the Church of the Ascension, Rukumija Monastery, Serbia (photo: Ivan Stanić).

[66] Cvetković 2011, 400.

Fig. 7. Tympanum of a Roman stele as spoil, 2nd-3rd century AD, south wall, the Church of St. Nicholas, Nimnik Monastery, Serbia (photo: Ljubomir Milanović).

BIBLIOGRAPHY

Adler 1928-1938 = A. Adler (ed.), *Suidae Lexicon*, Stuttgart, vol. 1.

Barb 1953 = A. A. Barb, *Diva matrix. A faked gnostic intaglio in the possession P. P. Rubens and the iconography of a symbol*, *Journal of Warburg*, 16, 193-238.

Barsanti, Guiglia 2018 = C. Barsanti, A. Guiglia, Spolia *in Constantinople's Hagia Sophia from the Age of Justinian to the Ottoman Period: The Phenomenon of Multilayered Reuse*, in: I. Jevtić, S. Yalman (eds.), Spolia *Reincarnated: Afterlives of Objects, Materials, and Spaces in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Era*, Istanbul, 97-125.

Bevilacqua 2018 = L. Bevilacqua, Spolia *on City Gates in the Thirteenth Century: Byzantium and Italy*, in: I. Jevtić, S. Yalman (eds.), Spolia *Reincarnated: Afterlives of Objects, Materials, and Spaces in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Era*, Istanbul, 173-195.

Cagnat 1914 = R. Cagnat, *Cours d'epigraphie latine*, Paris.

Calabi Limentani 1991 = I. Calabi Limentani, *Epigrafia latina*, Milano.

Cameron, Herrin 1984 = A. Cameron, J. Herrin (ed.), *Syntomoi Chronikai*, Leiden.

Camille 1992 = M. Camille, *Image on the Edge: The Margins of Medieval Art*, Cambridge.

Chatterjee 2015 = P. Chatterjee, *The gifts of the Gorgon, A close look at a Byzantine inkpot*, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 65-66, 211-221.

Crnčević 2007 = D. Crnčević, *O Mogućoj prvobitnoj funkciji crkve Uspenja presvete Bogorodice u Smederevu*, *Istorijski časopis*, 54, 63-91.

Cumont 1942 = F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris.

Cunjak 1983 = M. Cunjak, *Arheološka istraživanja unutrašnjeg prostora crkve Uspenja Presvete Bogorodice na starom smederevskom groblju u toku 1982. godine*, *Glasnik društva konzervatora Srbije*, 7, 36-38.

Cunjak 1984 = M. Cunjak, *Iskopavanja unutrašnjeg prostora stare crkve u Smederevu*, *Saopštenja* 16, 249-257.

Cunjak 1996 = M. Cunjak, *Srpski pravoslavni manastir Rukumija*, Požarevac.

Cunjak, Cvetković 1997 = M. Cunjak, B. Cvetković, *Crkva Uspenja presvete Bogorodice u Smederevu*, Smederevo.

Currie 2011 = C. Currie, *Transforming Medusa, Amaltea, Revista de mitocrítica*, 3, 169-181.

Cvetković 2009 = S. Cvetković, *Antička plastika smederevske tvrđave - pregled dosadašnjih istraživanja*, *Smederevski zbornik* 2, 29-44.

Cvetković 2011 = B. Cvetković, *Antičke spolije na zidinama Smederevskog zamka i grada*, in: M. Spremić (ed.), *Pad Srpske despotovine 1459. godine: zbornik radova sa naučnog skupa, održanog 12-14. novembra 2009. godine*, Beograd, 393-407.

Dautova-Ruševljan 1989 = V. Dautova-Ruševljan, *Rimska kamena plastika u jugoslovenskom delu provincije Donje Panonije*, Novi Sad.

Đorđević 1990 = M. Đorđević, *Rimski kameni sarkofazi iz Viminacijuma*, *Viminacium*, 4-5, 133-145.

Ferri 1933 = S. Ferri, *Arte Romana sul Danubio*, Milano.

Fischer 2017 = B. Fischer, *Facing Medusa: A Thirteenth-Century Reliquary of King David*, in: C.A. Bradbury, M. Moseley-Christian (eds.), *Gender, Otherness, and Culture in Medieval and early Modern Art*, Cham, 15-41.

Foster 2003 = H. Foster, *Medusa and the Real, RES: Anthropology and Aesthetics*, 44, 181-190.

Frothingham 1911 = A. L. Frothingham, *Medusa, Apollo, and the Great Mother*, *AJA*, 15/3, 349-377.

Fuchs 2001 = M. Fuchs, *Méduse et la mort*, in: A. Barbet (ed)., *La peinture funéraire antique, IVe siècle av. J.-C.-IVe siècle ap. J.-C, Actes du VIIe colloque de l'association internationale pour la peinture murale antique, 6-10 octobre 1998, Saint-Romain-En-Gal-Vienne*, Paris, 79-84.

Fulep, Burger 1974 = F. Fulep, A. Sz. Burger, *Pécs római kori kőemlékei*, Pécs.

Furtwängler 1890 = A. Furtwängler, *Gorgones und Gorgo*, in: W. H. Roscher (ed), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I/2, Leipzig, coll. 1695-1727.

Garber, Vickers 2003 = M. Gaber, N. J. Vickers (eds.), *The Medusa Reader*, New York.

Garbsch 1978 = J. Garbsch, *Römische Paraderüstungen*, München.

Geymonat 2012 = L. V. Geymonat, *The Syntax of* Spolia *in Byzantine Thessalonike*, in: Mark J. Johnson, Robert Ousterhout, Amy Papalexandrou (eds.) *Approaches to Byzantine Architecture and its Decoration. Studies in Honor of Slobodan Ćurčić*, 47-67.

Giuliano 1960 = A. Giuliano, *Gorgone*, in: *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale* III, Roma, coll. 982-985.

Gorecki 1980 = T. Gorecki, *Z problematyki ikonografii swigtych wojownikow w malarstwie sciennym katedry w Faras, Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie*, 24, 173-254.

Greenhalgh 2009 = M. Greenhalgh, *Marble Past, Monumental Present: Building with Antiquities in the Mediaeval Mediterranean*, Leiden.

Gregl, Migotti 1999 = Z. Gregl, B. Migotti, *Nadgrobna stela iz Siska (CIL III 3985), Vjesnik arheološkog muzeja u Zagrebu*, 3.s., 32-33, 119-164.

Grotowski 2010 = P. L. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Leiden.

Hoffiller, Saria 1938 = V. Hoffiller, B. Saria, *Antike Inschriften aus Jugoslavien. Heft I: Noricum und Pannonia Superior*, Zagreb.

Kalinka, Swoboda 1890 = E. Kalinka, A. Swoboda, *Bericht über eine Reise im Gebiete der Drau und Save, Archaeologisch-Epigraphische Mittheilungen aus Österreich-Ungarn* 13, 11-43.

Kastelić 1998 = J. Kastelić, *Simbolika mitov na rimskih nagrobnih spomenikih, Sempeter v Savinjski dolini*, Ljubljana.

Katanić 1988 = N. Katanić, *Dekorativna kamena plastika moravske škole*, Beograd.

Keith, Rupp 2007 = A. Keith, S. Rupp, *After Ovid: Classical, Medieval, and Early Modern Receptions of the Metamorphoses*, in: A. Keith, S. Rupp, (ed.), *Metamorphosis: The Changing Face of Ovid in Medieval and Early Modern Europe*, Toronto.

Kinney 1995 = D. Kinney, *Rape or Restitution of the Past Interpreting* Spolia, in: S. C. Scott (ed.), *The Art of Interpreting*, University Park, 52-67.

Kinney 2001 = D. Kinney, *Roman Architectural* Spolia, *Proceedings of the American philosophical society*, vol. 145, no. 2, June.

Kinney 2006 = D. Kinney, *The Concept of* Spolia, in: C. Rudolph (ed.), *A Companion to Medieval Art: Romanesque and Gothic in Northern Europe*, Oxford, 233-252.

Koch, Sichtermann 1982 = G. Koch, H. Sichtermann, *Römische Sarkophage*, München.

Kondić 1965 = V. Kondić, *Sepulkralni spomenici sa teritorije rimske provincije Gornje Mezije,* Unpublished PhD Thesis, University of Belgrade, Belgrade.

Krauskopft, Dahlinger 1988 = I. Krauskopft, D. C. Dahlinger, *Gorgo, Gorgones, LIMC* IV, 285-330.

Kukoč 1998 = S. Kukoč, *Kontinuitet solarne simbolike kod Japoda, Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru,* 23, 9-20.

Ladek, Von Premerstein, Vulić, 1901 = F. Ladek, A. Von Premerstein, N. Vulić, *Antike Denkmäler in Serbien II, Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institut in Wien*, 4, 73-162.

Mack 2002 = R. Mack, *Facing Down Medusa (An aetiology of the gaze), Art History*, 24, 571-604.

Magdalino 2018 = P. Magdalino, *Epilogue: A Meditation on the Culture of* Spolia, in: I. Jevtić, S. Yalman (eds.), Spolia *Reincarnated: Afterlives of Objects, Materials, and Spaces in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Era*, Istanbul, 341-35.

Maguire 1994 = H. Maguire, *Epigrams, Art, and the "Macedonian Renaissance", DOP*, 48, 105-115.

Malalas 1986 = I. Malalas, *Chronographia*, translated by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys, and Roger Scott, Melbourne.

Mango 1959 = C. Mango, *The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople*, Copenhagen.

Mano-Zisi 1951 = Đ. Mano-Zisi, *Stara crkva u Smederevu, Starinar,* 2, 153-173.

Milošević 2006 = R. Milošević, *Drevne svetinje i hram Bogorodičinog Uspenja u Smederevu*, Smederevo.

Milovanović, Anđelković-Grašar 2017 = B. Milovanović, J. Anđelković-Grašar, *Female power that protects: Examples of the apotropaic and decorative functions of the medusa in roman visual culture from the territory of the central Balkans, Starinar,* 67, 167-182.

Milovanović 2001 = B. Milovanović, *Vegetabilni motivi na nadgrobnim spomenicima iz Viminacijuma, Viminacium* 12, 109-134.

Mirzoian 2016 = A. S. Mirzoian, *Gruzinskaia srednevekovaia torevtika v sobranii Ermitazha: issledovaniia i attributsii / Medieval Georgian Toreutics in the Hermitage Museum Collection*, Sankt-Peterburg.

Nagy 1971 = T. Nagy, *Kofaragaš es szobraszat Aquincumban, Budapest Regisegei* 22, 103-160.

Niese 1912 = B. Niese, Gorgo, *RE*, VII.2, 1630-1655.

Nikolić 2018 = E. Nikolić, *Konstrukcija, dekonstrukcija i rekonstrukcija Viminacijuma kontekst i koncept*, Unpublished PhD thesis, University of Beograd, Belgrade.

Paoletti 1988 = O. Paoletti, *Gorgones Romanae, LIMC* IV, 345-362.

Papalexandrou 2003 = A. Papalexandrou, *Memory Tattered and Torn:* Spolia *in the Heartland of Byzantine Hellenism*, in: R. M. Van Dyke, S. E. Alcock (eds.), *Archaeologies of Memory,* Oxford, 56-80.

Pavlović 1980 = L. Pavlović, *Istorija Smedereva u reči i slici*, Smederevo.

Pettazzoni 1922 = R. Pettazzon, *Le origini della testa di Medusa, Bollettino d'arte*, 2/1, 491-510.

Pilipović, Milanović 2020 = S. Pilipović, Lj. Milanović, *I Dioscuri nell'arte funeraria: insolito frammento della stele da Viminacium*, *Eirene*, 56, 299-322.

Pilipović 2011 = S. Pilipović, *Un gruppo di stele funerarie provenienti da Viminacium (Moesia Superiore), C&Ch*, 6/2, 593-612.

Pilipović 2007 = S. Pilipović, *Mit i ljubav. Predstave na nadgrobnim spomenicima rimske provincije Gornje Mezije*, Beograd.

Pilipović 2008 = S. Pilipović, *La scena di caccia: motivo di decorazione delle stele funerarie della Moesia Superior, Starinar,* 56, 337-352.

Poeschke 1996 = *Antike Spolien in der Architektur des Mittelalters und der Renaissance,* ed. J. Poeschke, München.

Popović 2006 = D. Popović, *Mošti Svetog Luke-srpska epizoda*, in: *Pod okriljem svetosti*, Beograd, 295-317.

Popović 2007 = M. Popović, *Smederevski grad-problemi istraživanja i obnove, Smederevski zbornik*, 1, 29-39.

Popović 2011 = M. Popović, *Smederevski grad-etape građenja i značenje*, in: M. Spremić (ed.), *Pad Srpske despotovine 1459. Godine: zbornik radova sa naučnog skupa, održanog 12-14. Novembra 2009. godine*, ed. M. Spremić, Beograd, 373-391.

Saradi 1997 = H. Saradi, *The use of Ancient Spolia in Byzantine Monuments: The Archaeological and Literary Evidence, International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 3, No. 4, 395-423.

Schmidt 1981 = M. Schmidt, *Alkestis, LIMC* I, 533-544.

Schober 1923 = A. Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien*, Wien.

Selem 1971 = P. Selem, *Boginja s tisuću imena, Hrvatski znanstveni zbornik*, 1, 291-332.

Shaw 2003 = W. M. K. Shaw, *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the Late Ottoman Empire*, Berkeley.

Smolak 1995 = K. Smolak, *Ovid im 13. Jahrhundert: Zwischen Ablehnung und Bewunderung*, in: C. Leonardi et al., (eds.), *The Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance: Proceedings of the First European Science Foundation Workshop on 'The Reception of Classical Texts'*, Spoleto, 111-122.

Spasić 1998 = D. Spasić, *Svetinja manastira Nimnik - od legende do mita, Glasnik srpskog arheološkog društva*, 14, 316-325.

Spasić-Đurić 2002 = D. Spasić-Đurić, *Viminacijum. Glavni grad rimske provincije Gornje Mezije*, Požarevac.

Spier 1993 = J. Spier, *Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 56, 25-62.

Spremić 1994 = M. Spremić, *Despot Đurađ Branković i njegovo doba*, Beograd.

Subotin-Golubović 1998 = T. Subotin-Golubović, *Smederevska služba prenosu moštiju Sv. Apostola Luke*, in: *Srpska književnost u doba Despotovine*, Despotovac, 133-157.

Subotin-Golubović 2002 = T. Subotin-Golubović, *Kako razumeti reči „množaja" olimpijskog pozorišta, u povesti o prenosu moštiju Sv. Apostola Luke u Smederevo*, in: L. Maksimović, N. Radošević, E. Radulović (eds.), *Treća jugoslovenska konferencija vizantologa*, Beograd-Kruševac, 157-164.

Tatić 1930 = Ž. Tatić, *Stara crkva na smederevskom groblju, Starinar*, 3, serija 5, 55-62.

Toynbee 1977 = J. M. C. Toynbee, *Greek Myth in Roman Stone, Latomus*, 26, 343-412.

Toynbee 1996 = J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca, N.Y.

Trivellone 2008 = A. Trivellone, *Têtes, lions et attributs sexuels: survivances et évolutions de l'usage apotropaïque des images de l'Antiquité au Moyen Âge, Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 39, 209-221.

Uytterhoeven 2018 = I. Uytterhoeven, Spolia, -iorum, *n: From Spoils of War to Reused Building Materials: The History of a Latin Term*, in: I. Jevtić, S. Yalman (eds.), Spolia *Reincarnated: Afterlives of Objects, Materials, and Spaces in Anatolia from Antiquity to the Ottoman Era*, Istanbul, 25-51.

Valtrović 1886 = N. Valtrović, *Rimski natpis iz Kostolca, Starinar* 3, 23-27.

Vasić 1972 = M. R. Vasić, *Nadgrobni spomenici u rimskoij provinciji Dalmaciji od I do IV veka n. e.*, Unpublished PhD Thesis, University of Belgrade, Belgrade.

Vikan 1984 = G. Vikan, *Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium*, *DOP*, 38, 65-86.

Vulić, Ladek, Von Premerstein 1903 = N. Vulić, F. Ladek, A. Von Premerstein, *Antički spomenici u Srbiji, Spomenik kraljevske akademije nauka* 39, 43-88.

Ziegler 1912 = K. Ziegler, *Gorgo, RE* VII, coll. 1630-1655.

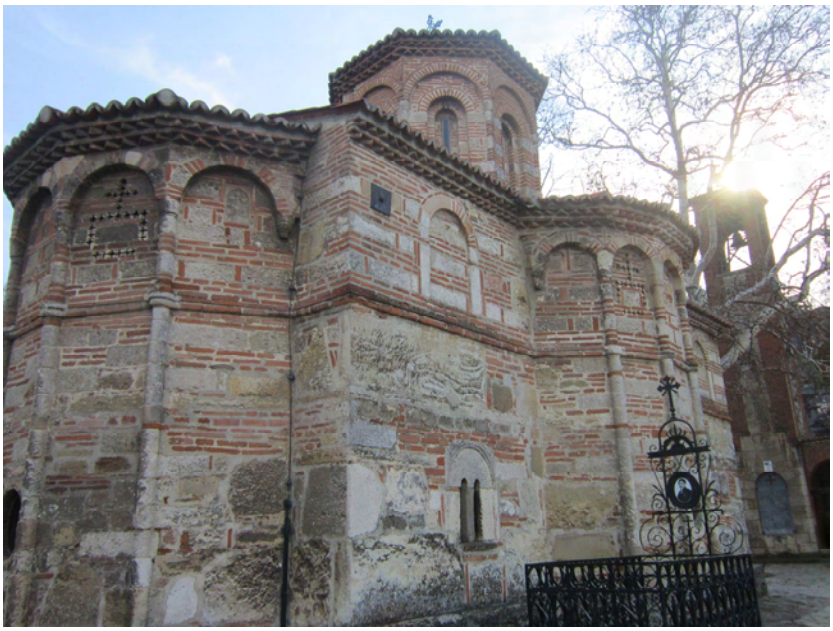


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 285-306

SANCTA SUPERBIA ÎN GÂNDIREA LUI IERONIM

Constantin RĂCHITĂ*
(Interdisciplinary Research Institute, Humanities and Social Sciences, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași, România)

Keywords: sancta superbia, *asceticism, Jerome, biblical translation, exegesis.*

Abstract: **Sancta superbia *in Jerome's thought.*** *In a well-known epistle, dedicated to Julia Eustochia (*Ep. *22), Jerome promoted asceticism in Rome of the year 384. Among the exhortations, Jerome insisted in a curious manner that his disciple should learn a* sancta superbia *(*Ep. *22, 16). This statement was interpreted as an adaptation of the Roman concept of* nobilitas *to the Christian discourse, without taking into account that* superbia, *although associated with the Roman aristocracy, has never been considered to be an ethical value in Roman world. Our paper aims to highlight studies that have examined how was perceived* superbia *in the Roman thought and to explain why Jerome used this concept in his works.*

Cuvinte-cheie: sancta superbia, *ascetism, Ieronim, traducere biblică, exegeză.*

Rezumat: *Într-o celebră epistolă, dedicată Iuliei Eustochia (*Ep. *22), Ieronim promova ascetismul în Roma anului 384. Printre îndemnuri, Ieronim insista în mod ciudat că discipola sa ar trebui să învețe o „sfântă mândrie" (*Ep. *22, 16). Această afirmație a fost interpretată ca pe o adaptare a conceptului roman de* nobilitas *la discursul creștin, fără să se țină cont că* superbia, *deși asociată cu aristocrația romană, nu a fost considerată niciodată o valoare etică în lumea romană. Articolul nostru urmărește să evidențieze studiile care au analizat modul în care era percepută* superbia *în gândirea romană și să explice de ce a folosit Ieronim acest concept în operele sale.*

Libellus de virginitate servanda (*Epistola* 22) este parte a unui proces mai larg de promovare a ascetismului, desfășurat în Roma anilor 383-384 p.Chr., cu aprobarea papei Damasus[1]. Având ca prece-

*constantinrachita2@yahoo.com

[1] Stefan Rebenich, *Jerome*, The Early Church Fathers, Routledge, London-New York, 2002, 9.

dent eforturile de instituţionalizare ale fecioriei, iniţiate cu câţiva ani înainte la Mediolanum de către episcopul Ambrozie, Ieronim îi dedică acest manual de ascetism tinerei Iulia Eustochia, membră a unei familii din înalta societate romană. Sfaturile privind conduita ideală a unei fecioare, în public şi în privat, sunt însoţite de ample critici şi satirizări ale societăţii romane, fiind vizaţi în special creştinii ale căror moravuri continuau să nu se deosebească prin nimic de cele ale semenilor necreştini. Notorietatea pe care Ieronim a urmărit de la început să o obţină prin scrierea micului tratat a depăşit Roma, fapt confirmat de Rufin din Aquileia, de la care aflăm că epistola a fost intens copiată în Italia, Galia şi Spania[2]. Dar această notorietate, pe care Ieronim şi-ar fi dorit-o una pozitivă, în sensul recunoaşterii sale ca expert în ascetismul creştin, i-a atras mai curând oprobiul public, din partea celor care vedeau în promovarea excesivă a celibatului o încercare de a crea ierarhii de natură morală între creştini[3].

Privind din perspectiva cercetării actuale, deranjante pentru creştinii epocii nu au fost doar ideile excesive despre feciorie, exprimate pe alocuri şi de alte personalităţi ale creştinismului Antichităţii Târzii, ci şi faptul că aceste idei au avut aprobarea tacită a episcopului Romei (a cărui soră practica deja ascetismul) şi erau susţinute de această dată de un autor căruia i se puteau reproşa multe, dar nu şi lipsa erudiţiei sau a talentului literar[4]. Tehnici de citare fragmentară, aluzii

---

[2] Rufin., *Apol. Hier.* II, 5 (*PL* 21, 587A).

[3] Cercetătorii de astăzi au atras atenţia că epistola lui Ieronim face parte, alături de alte două tratate de-ale sale (*Adversus Helvidium* şi *Adversus Iovinianum*), dintr-o aprinsă polemică desfăşurată în medile creştine de la sfârşitul secolului al IV-lea, între cei care doreau să impună fecioria ca standard moral absolut, după modelul ideal al Fecioarei Maria, şi cei care priveau această acţiune ca pe o denigrare a instituţiei căsătoriei şi a femeilor creştine căsătorite. Pentru detalii privind contextul şi intenţiile promovării ascetismului în lumea romană, *vide* David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 188-189; Rita Lizzi, *Una società esortata all'ascetismo. Misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.*, *StudStor*, 30/1, 1989, 134-137; Kate Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, 78, 84, 91; Teresa M. Shaw, *«Askesis» and the Appearance of Holiness*, *JECS*, 6/3, 1998, 487, 491.

[4] Cercetători din toate epocile au remarcat calitatea stilistică a scrierilor ieronimiene şi, în special, pe cea a *Epistolei* 22. Ultima dintre analizele detaliate ale epistolei (Neil Adkin, în *Jerome on Virginity. A commentary on the «Libellus de virginitate servanda» (Letter 22)*, ARCA, vol. 42, Francis Cairns, Liverpool, 2003)

subtile şi jocuri de limbaj, îmbinate cu acuzaţii indirecte la adresa unor persoane importante, care se puteau recunoaşte în portretele satirice create, se întâlnesc comprimate într-un pasaj din *Epistola* 22: *Nolo habeas consortia matronarum, nolo ad nobilium accedas domos, nolo te frequenter videre, quod contemnens virgo esse voluisti. Si sibi solent adplaudere mulierculae de iudicibus viris et in aliqua positis dignitate, si ad imperatoris uxorem concurrit ambitio salutantum, cur tu facias iniuriam viro tuo? Ad hominis coniugem Dei sponsa quid properas? Disce in hac parte superbiam sanctam, scito te illis esse meliorem. Neque vero earum te tantum cupio declinare congressus quae maritorum inflantur honoribus, quas eunuchorum greges saepiunt et in quarum vestibus adtenuata in filum metalla texuntur, sed etiam eas fuge quas viduas necessitas fecit* [...][5]. Contextualizarea socio-culturală şi scopul urmărit de Ieronim prin formularea acestui text au fost excelent analizate şi explicate de către cercetătorii Antichităţii Târzii. Sfatul privind evitarea aşa-numitelor *consortia matronarum*[6] viza, în general, „saloanele" *avant la lettre* din înalta societate romană, în care se cultivau virtuţile tradiţionale ale căsătoriei şi familiei, rolurile atribuite „soţiilor ideale" pe care le putem descoperi în epistolografia lui Plinius Minor[7], dar, şi mai concret, locurile

scoate în evidenţă lipsa de originalitate a ideilor lui Ieronim, dar în acelaşi timp subliniază capacitatea autorului latin de a crea adevărate mozaicuri lingvistice.

[5] Hier., *Ep*. 22, 16: „Nu vreau să participi la adunările matroanelor; nu vreau să ajungi în casele patricienilor; nu vreau să vezi adesea ceea ce, dispreţuind, te-a determinat să fii fecioară. Aşa obişnuiesc femeiuştile să-şi aplaude soţii judecători şi pe cei aflaţi în vreo altă demnitate. Dacă ambiţia de clienţi le adună la soţia împăratului, de ce să-i faci tu o nedreptate Soţului tău? De ce să alergi tu, logodnica lui Dumnezeu, la soţia omului? Învaţă în această privinţă mândria sfântă: să ştii că tu eşti mai bună decât ele! Şi nu doresc să refuzi doar adunările acestora, care se împăunează cu funcţiile soţilor, pe care le înconjoară trupe de eunuci şi în ale căror veşminte sunt ţesute metale prelucrate în fir de aur, ci chiar să fugi şi de cele pe care nevoia le-a făcut văduve [...]" (tr.n.). Toate citatele în limba latină din epistolografia lui Ieronim urmează ediţia lui Jérôme Labourt, *Saint Jérôme Lettres*, vol. I-VIII, Les Belles Lettres, Paris, 1949-1963.

[6] Expresia *consortia matronarum* poate fi comparată cu *colloquia matronarum* (*Ep*. 58, 6), *iuvenum consortia* (*Ep*. 22, 13), *secularium et maxime potentium consortia* (*Ep*. 58, 6), *externorum consortia* (*Ep*. 79, 9). Este vorba, în general, despre mici grupuri sociale, constituite în funcţie de sex, vârstă şi preocupări comune.

[7] *Cf*. Jacqueline M. Carlon, *Pliny's Women. Constructing Virtue and Creating Identity in the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009,

în care se puneau la cale căsătoriile „aranjate” între familiile aristocraţiei romane[8]. În casele elitelor romane (*nobilium domos*) căsătoria era o necesitate, determinată de asigurarea moştenitorilor şi de păstrarea averilor într-un circuit închis, creat şi întreţinut artificial[9]. A doua tradiţie pe care o combate Ieronim sunt relaţiile de patronaj din lumea romană. Întreaga societate romană se întemeiază pe acest tip de relaţii ierarhice, în cadrul cărora elitele „concurează” în a deveni *clientes* ai împăratului. Termenul *ambitio* nu este folosit întâmplător; în tradiţia politică a Romei *ambitio* a fost invocată frecvent ca trăsătură negativă a celor care doresc să obţină mai mult decât merită. Sensurile termenului implică dorinţa de putere sau dorinţa excesivă de a obţine bunăvoinţă şi avantaje din partea celor ce deţin puterea. Ieronim condamnă această atitudine, asociind-o cu o trădare a lui Hristos, şi propune modificarea paradigmei sociale tradiţionale[10]. Fecioara nu mai are nevoie să alerge după avantajele oferite de împărat, pentru că ea se află deja în garţiile Împăratului divin, în calitate de mireasă a lui Hristos[11]. Obişnuita contestare a fastului şi bogăţiilor, exprimate aici prin sinecdocă (*eunuchorum greges* şi *vestibus adtenuata in filum metalla*), întregeşte tabloul unei aristocraţiii romane creştinate de dragul inerţiei vremurilor, căreia i se opune cu vehemenţă un ascet

138 ş.u. Ieronim combate explicit rolul atribuit de către Plinius matroanelor romane în creşterea reputaţiei soţilor (*vide* Hier., *Ep*. 130, 18).

[8] Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2012, 270.

[9] *Cf.* Judith Evans-Grubbs, *Marriage and Family Relationships in the Late Roman West*, în Philip Rousseau (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Blackwell, Oxford, 207-208.

[10] Spre sfârşitul secolului al IV-lea, conflictul dintre creştinii „tradiţionalişti”, care îşi doreau o continuitate în privinţa cultivării vechilor valori romane, şi cei „separatişti”, ce urmăreau impunerea în vârful ierarhiei sociale a unei noi clase nobiliare, cea a fecioarelor, s-a acutizat. Pentru promotorii ascetismului de tipul lui Ieronim, orice încercare de menţinere a vechii orânduiri sociale era considerată o trădare a autenticităţii creştinismului (*cf.* Kate Cooper, *op. cit.*, 91).

[11] Insinuarea deloc subtilă că autoritatea Bisericii o depăşeşte inclusiv pe cea a împăratului pare să fie împrumutată de Ieronim de la episcopul Ambrozie, care în tratatul său *Despre fecioare* din 377 afirma deja că fecioara este căsătorită cu un soţ superior oricărui bărbat şi oricărui rege (*Virg.* I, 5, 22: *Christus virginis sponsus, et si dici potest, Christus virgineae castitatis* [...] *Virgo est ergo quae nupsit, virgo quae nos suo utero portavit, virgo quae genuit, virgo quae proprio lacte nutrivit – PL* 16, 195A; *Virg.* I, 7, 37: *sponsa es regis aeterni* [...] *quasi regina dominaris – PL* 16, 199A).

care urmăreşte, fără dubiu, să blocheze modul de funcţionare a structurilor aristocraţiei romane şi să impună la Roma un nou model de *nobilitas*, reprezentat de fecioara sa ideală[12].

Pe această direcţie de interpretare a textului din cercetarea actuală s-a situat şi înţelegerea unei expresii, cel puţin curioase, formulate de Ieronim. În centrul texului citat, Ieronim îşi îndeamnă discipola să înveţe „mândria sfântă" (*sancta superbia*), din motive ce ţin aparent de conştientizarea superiorităţii sale faţă de matroanele romane (*scito te illis esse meliorem*). Expresia continuă şi astăzi să creeze confuzii şi neînţelegeri, mai ales în lecturile ce urmăresc să extragă din epistolografia lui Ieronim dogme de teologie morală şi înţeleg termenul *superbia* cu sensul de „aroganţă", fără să ţină cont că în cadrul aceleiaşi epistole Ieronim condamnă explicit *superbia* în două locuri: „Nu vreau ca din cauza modului de viaţă să te cuprindă mândria, ci teama"[13], respectiv „Ştiu că la tine şi la mama ta mândria, din cauza căreia a căzut diavolul, nu are loc nicidecum"[14]. Frecvent menţionată şi discutată în diferite studii, expresia ieronimiană este înţeleasă corect atunci când este pusă în legătură cu cele două tipuri de *nobilitas* aflate în opoziţie, având în vedere că Ieronim îşi explică el însuşi strategia într-o epistolă scrisă mai târziu: „Ce este mai puternic decât Eustochia, cea care a zdorbit porţile aristocraţiei şi aroganţa descendenţei consulare cu modul ei de viaţă feciorelnic şi, în cea dintâi cetate <a lumii>, a supus castităţii prima clasă socială?"(tr.n.)[15]. Chiar şi în studiile ce pornesc de la această premisă, expresia *sancta superbia* nu este înţeleasă identic; unii cercetători includ expresia în discursul ieronimian despre *nobilitas Christiana*, asociind-o cu elogierea descendenţei ilustre atribuită Paulei (*Ep*. 108, 34)[16], unii o consideră o justificare a mândriei permisă doar asceţilor[17], iar alţii îi restrâng sensul

---

[12] *E.g.* Hier., *Ep*. 108, 1; 130, 6; 107, 13. *Cf*. Peter Brown, *op. cit.*, 270; Teresa M. Shaw, *op. cit.*, 491; Stefan Rebenich, *op. cit.*, 16.

[13] Hier., *Ep*. 22, 3: *Nolo tibi venire superbiam de proposito, sed timorem*.

[14] Hier., *Ep*. 22, 27: *Novi apud te, et apud matrem tuam, superbiam, per quam diabolus cecidit, penitus locum non habere*.

[15] Hier., *Ep*. 66, 3: *Quid Eustochio fortius, quae nobilitatis portas et adrogantiam generis consularis virginali proposito fregerit, et in urbe prima primum genus subiugaverit pudicitiae*?

[16] *E.g.* John R. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 318.

[17] *E.g.* Elizabeth A. Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton University Press, Princeton, 1999, 167.

strict la atitudinea pe care discipola lui Ieronim ar trebui să o aibă faţă de căsătoriile „planificate” din cercurile restrânse ale aristocraţiei romane[18]. Fiecare dintre aceste explicaţii parţiale ridică noi probleme de interpretare. În primul rând, este greu de admis că termenul *superbia* ar fi primit vreodată conotaţii pozitive şi ar fi fost asumat ca valoare etică în discursul aristocraţiei romane. În al doilea rând, scrierile creştine ale epocii se situează de regulă împotriva „superbiei”, atribuindu-le creştinilor epitete din sfera semantică a lui *humilitas*. De asemenea, restrângerea sensului expresiei la o atitudine demnă a fecioarei faţă de căsătorie nu este exactă, având în vedere că Ieronim foloseşte aceeaşi terminologie şi în alt context, unde căsătoria nu mai este menţionată. În consecinţă, se impune o discuţie despre modul în care înţelege Ieronim *superbia* în operele sale şi despre motivele care l-au determinat să folosească o expresie oximoronică, aparent în contradicţie cu valorile creştinismului.

O analiză succintă a epistolografiei lui Ieronim va demonstra că termenul *superbia* nu primeşte niciodată conotaţii pozitive, cu excepţia pasajului din *Epistola* 22. Primeşte sensul de „trufie” în contexte legate de mitologia prăbuşirii Satanei[19], pe cel de „orgoliu” atunci când descrie metode de interpretare şi opinii dogmatice diferite de cele acceptate de creştinismul epocii[20] şi are conotaţii etice când este opus smereniei solicitate asceţilor[21]. În alte două contexte, termenul face aluzie la „aroganţa” specifică episcopilor parveniţi, care „trec din scaun în scaun episcopal, adică din trufie în trufie”[22], şi la înfumurarea dispreţuitoare a celor „înveşmântaţi în purpură” de la curtea imperială din Constantinopol[23]. Lipsa conotaţiilor pozitive nu surprinde deloc

---

[18] *E.g.* P. Brown, *op. cit.*, 270.

[19] Hier., *Ep.* 12 (*Satanas autem ex Archangelico fastigio* [...] *superbiam ruit*); *Ep.* 76, 1 («*Ne inflatus superbia incidat in iudicium diaboli*» ; *cf. ITim* 3, 6).

[20] *Ep.* 21, 4 (*Judaeorum superbiam*); *Ep.* 65, 16 (*et deposita superbia, iugum humilitatis adsumere*); *Ep.* 140, 21 (*ita superbia contemnentis Dei auxilio deseretur*).

[21] *Ep.* 22, 8 (*non sic avaritia quatit, infiat superbia, delectat ambitio*); *Ep.* 109, 1 (*non respondere superbiae est, respondere temeritatis*); *Ep.* 125, 9 (*in solitudine cito subrepit superbia*).

[22] *Ep.* 69, 9. Aluzia îl vizează aproape sigur pe episcopul din Mediolanum, având în vedere că în epocă era cunoscut faptul că Ambrozie a fost numit episcop împotriva canoanelor, încă din perioada de catehumenat (*cf. Ep.* 69, 9: *Heri catechumenus, hodie pontifex: heri in amphitheatro, hodie in Ecclesia; vespere in circo, mane in altario; dudum fautor histrionum, nunc virginum consecrator*).

[23] *Ep.* 79, 5.

la un scriitor latinofon, dacă ţinem cont că în limba latină nu a existat niciodată un termen prin care să fie exprimată mândria pozitivă. Într-un excelent studiu filologic, Yelena Baraz a demonstrat că romanii au cultivat dintotdeauna o aversiune istorică faţă de orice conotaţie pozitivă a termenilor *superbia*, *adrogantia*, *insolentia* sau *fastus*[24]. Spre deosebire de cultura greacă, unde Aristotel definea o mândrie pozitivă, justificată de cultivarea virtuţilor, numind-o μεγαλοψυχία[25], romanii au asociat *superbia* cu regalitatea şi cu tirania încă de la întemeierea Republicii şi alungarea lui Tarquinius Superbus, ultimul rege legendar al Romei. Determinarea politică a scriitorilor latini de a respinge ideea de regalitate şi-a pus amprenta asupra lingvisticii, pentru că dezvoltările semantice ulterioare ale terminologiei „mândriei" nu au mai acceptat sensuri pozitive[26]. Pe de altă parte, Yelena Baraz susţine că odată cu schimbarea politică petrecută în timpul lui Augustus, când sistemul republican a fost substituit de cel al unui stat condus de un *princeps*, autorii latini, începând cu Horatius, au început să-i confere termenului *superbia* conotaţii pozitive[27]. Oricât de posibile sunt resemantizările pozitive ale termenului *superbia* în cultura latină[28], cert este că printre contemporanii şi autorii situaţi cronologic a-

---

[24] Yelena Baraz, *From Vice to Virtue*: *the Denigration and Rehabilitation of «superbia» in Ancient Rome*, în Ineke Sluiter, Ralph M. Rosen (eds.), *KAKOS. Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, 2008, 365-397.

[25] *Vide* Arist., *Eth. Nic.* 1123a.34-1125a.35 (ed. J. Bywater, *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894).

[26] Alte studii dedicate terminologiei aferente, efectuate pe baza textelor unor autori latini, confirmă negaţionismul absolut cu care latinii au tratat *superbia* şi i-au acordat prima poziţie într-o ierarhie a viciilor (P. Andrew Montgomery, *Sallust's Scipio: A Preview of Aristocratic «Superbia» (Sal. Jug. 7.2-9.2)*, *CJ*, 109/1, 2013, 21-40; David Christenson, *«Superbia» in Virgil's Aeneid: who's haughty and who's not?*, *Scholia*, 11, 2002, 44-54; Alessandro Barchiesi, *Homeric Effects in Vergil's Narrative*, Princeton University Press, Princeton, 2015, 29-30).

[27] Yelena Baraz, *op. cit.*, 387; Hor., *Carm.* III, 30, 14-16 .

[28] Într-adevăr, Seneca foloseşte *superbia*, cu sens adverbial şi adjectival, în două contexte din epistolele sale morale (ed. Richard M. Gummere, *Seneca ad Lucilium Epistulae Morales*, vol. I-III, The Loeb Classical Library, W. Heinemann-G. P. Putnam's Sons, London-New York, 1917-1925). Vorbind despre oratorul Papirius Fabianus, de ale cărui discursuri este interesat Lucilius, Seneca admite că aceste discursuri sunt demne de laudă, însă le lipseşte patosul. În acest context, Seneca spune: *desideres contra vitia aliquid aspere dici, contra pericula animose, contra fortunam superbe.* (*Ep.* 100, 10: „Ai vrea ca împotriva viciilor să se spună ceva cu asprime, împotriva pericolelor cu însufleţire, împotriva destinului cu mândrie"; tr.n.). Al doilea text în care mândria primeşte conotaţii pozitive are legătură cu ace-

proape de epoca lui Ieronim reticenţa faţă de *superbia* rămâne o constantă[29], iar scriitorii latini continuă să evite sensurile pozitive ale terminologiei, chiar şi atunci când ne-am aştepta cel mai mult să apară în lista de virtuţi superioare a *pars melior generis humani*[30].Asocierea lui *superbia* cu clasele superioare ale ierarhiei sociale romane poate fi delimitată istoric. Aceasta îi aparţine în primul rând istoricului Gaius Sallustius Crispus, ale cărui simpatii politice pentru *populares* din perioada Republicii l-au determinat să facă din *superbia* viciul fundamental al aristocraţiei romane şi cauza profundă a războaielor neîntrerupte, ce au măcinat societatea romană şi au condus la distrugerea Peninsulei Italice[31]. Calităţile de moralist ale lui Sallustius au fost apreciate şi imitate de Ieronim în hagiografii şi în prefeţele sale la traducerea cărţilor biblice[32]. Dacă aceste pasaje paralele pot justifica a-

---

eaşi *fortuna*. În condiţiile în care stoicii consideră că virtutea este singurul bun al vieţii, convulsiile destinului ar trebui tratate cu *superbia*, o mândrie vecină cu dispreţul (*Ep.* 76, 21: *unum ergo bonum ipsa virtus est, quae inter hanc fortunam et illam superba incedit cum magno utriusque contemptu*. – „Aşadar, însăşi virtutea este singurul bun, ce se strecoară mândră printre o soartă bună şi o alta rea, cu un mare dispreţ faţă de ambele”; tr.n.). Baraz mai citează şi elegiile lui Propertius, în care Cynthia, amanta sa, este numită *iure superba* („mândră pe merit”). Pentru detalii şi comentarii, a se vedea Yelena Baraz, *op. cit.*, 388-392. Problema acestor resemantizări rămâne, în opinia mea, stabilirea gradului de influenţă exercitat de cultura greacă asupra poeziei şi filozofiei stoice latine. Ele par mai degrabă împrumuturi, favorizate de un mediu bilingv, având în vedere că la Seneca, de pildă, *superbia* este condamnată (*e.g. Ben.* III, 28, 1).

[29] *E.g.* Plin., *Ep.* I, 13, 5; VIII, 24, 5 (ed. William Melmoth, *Pliny Letters*, vol. I-II, Loeb Classical Library, W. Heinemann-Harvard University Press, London-Cambridge, 1952); Amm., XXII, 4, 6: *demensque superbia* (ed. J. C. Rolfe, *Ammianus Marcellinus. History*, Volume II, *Books 20-26*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, 1940).

[30] Quintus Aurelius Symmachus, celebrul susţinător al vechilor valori ale aristocraţiei romane, condamnă „mândria” (*Ep.* VIII, 49, 2; *PL* 18, 322D), iar într-o scrisoare către împăratul Teodosie, scrisă din calitatea de *praefectus Urbis*, aminteşte de aversiunea istorică a romanilor faţă de *superbia* (*Ep.* X, 24, 9: *Irritamentum superbiae Roma vestra non patitur, memor scilicet bonorum parentum, quos Tarquinii fastus et ipsius Camilli currus offendit*; *PL* 18, 363C).

[31] *Vide* Sall., *Jug.* 5, 1 (*superbiae nobilitatis*); 41, 3 (*lascivia atque superbia*); 64, 1 (*contemptor animus et superbia, commune nobilitatis malum*). Ed. J. C. Rolfe, *Sallust. The War with Jugurtha*, Classical Library, W. Heinemann-G. P. Putnam's Sons, London-New York, 1921).

[32] A se compara, de pildă, texte din *Vita Pauli* 5 şi *Bellum Iugurthinum* 92, 2 şi 93, 2. Parafraze din *Bellum Iugurthinum* 4, 4 şi 3, 3 întâlnim şi în prefeţele lui Ieronim la traducerile cărţilor *Iov* şi *Ezra-Neemia*.

socierea „mândriei” cu *nobilitas*, ele nu explică deloc de ce un viciu detestat de romani devine „sfânt” în gândirea lui Ieronim. În consecinţă, cauzele trebuie căutate în ideile novatoare ale creştinismului.

Ocurenţele lui *superbia* sunt mai numeroase în comentariile biblice ale lui Ieronim, dar şi aici predomină într-o proporţie covârşitoare sensurile negative. De fapt, într-un singur context apare menţionată explicit expresia *sancta superbia*. Este vorba despre comentariul lui Ieronim la cartea profetului Sofonia, pe care l-a scris la Betleem la începutul anului 393, dedicându-l Paulei şi Eustochiei[33]. De data aceasta îndemnul la „sfânta mândrie” are un caracter mai general şi este strâns legat de comentarea unui singur verset (*Sof* 1, 11), ce ridică probleme de traducere şi de interpretare atât de mari, încât toate versiunile antice au propus lecturi diferite. Înainte de a analiza comentariul pasajului, devine necesară înţelegerea motivelor pentru care Ieronim a optat pentru o traducere diferită. Fidel principiului său *iuxta Hebraeos*, traducătorul latin oferă în *Vulgata* un text diferit de cel grecesc al *Septuagintei*, dar şi de cel ebraic, deşi o analiză atentă a Textului Masoretic şi a comentariilor ieronimiene indică faptul că Ieronim a avut în faţă un text consonantic similar. În forma păstrată astăzi, ce cuprinde material narativ dintr-o perioadă ulterioară exilului babilonian[34], pasajul se încadrează într-una din temele preferate ale literaturii profetice, anume ziua Judecăţii „poporului ales” şi a celorlalte popoare. În contextul admonestărilor pentru idolatrie şi al ameninţărilor cu pedeapsa divină, în textul ebraic de la *Sofonia* 1, 11 citim: „Jeliţi, locuitori din Piuă, că întreg poporul lui Canaan a pierit; toţi cei care cântăresc arginţi au fost tăiaţi”[35]. Printre problemele de

[33] Pentru datarea comentariului lui Ieronim (ca şi în cazul celorlalte scrieri ale sale) am urmat cronologia restabilită de Pierre Nautin în *Études de chronologie hiéronymienne (393–397) (suite et fin)*, *REAug*, 20, 1974, 257, 277-279.

[34] Marvin A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 186; Gunther Wanke, *Prophecy and Psalms in the Persian Period*, în W. D. Davies, L. Filkenstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Volume One: The Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 180-181; Anselm C. Hagedorn, *When did Zephaniah become a Supporter of Josiah's Reform?*, *JTS*, NS, 62/2, 2011, 467-470; Tchavdar S. Hadjiev, *Survival, Conversion and Restoration: Reflections on the Redaction History of the Book of Zephaniah*, *VT*, 61, 2011, 570-581.

[35] *Cf. Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1967/1977. De regulă, traducerile moderne din ebraică oferă una dintre multiplele interpretări ale textului, traducând expresia „poporul lui Canaan” prin „negustori”.

interpretare ale textului, cele mai importante au rămas şi astăzi cele de identificare a subiecţilor vizaţi[36]. Traducătorul elenofon, care a realizat traducerea inclusă în *Septuaginta* la jumătatea secolului al II-lea a.Chr., a înţeles textul foarte diferit: „Jeliţi, <voi>, cei ce locuiţi <partea> zdrobită, că întreg poporul a devenit asemenea Canaanului; toţi cei înălţaţi în argint au fost nimiciţi”[37]. În cazul versiunii lui Ieronim trebuie să ţinem cont că traducerea are loc într-un context creştin, în care textele profetice nu doar că au fost reinterpretate de apostolul Pavel, ci au fost ulterior reintegrate într-un sistem de idei hristologice, ce presupunea împlinirea ciclică a profeţiilor în diferite perioade[38]. În consecinţă, versiunea *iuxta Hebraeos* a lui Ieronim propune un text modificat: *Ululate habitatores pilae, conticuit omnis populus Chanaan; disperierunt omnes involuti argento* („Strigaţi locuitori ai Pivei, întreg poporul lui Canaan a tăcut; toţi cei învăluiţi în argint au pierit”)[39]. Modul în care a gândit Ieronim traducerea textului poate fi reconstituită pe baza comentariului său.

În textul biblic, termenul *hammakh^e^teş*, pe care majoritatea traducerilor antice şi moderne îl traduc prin „piuă” sau „mojar”, indică probabil toponimul unui cartier din Ierusalimul antic, a cărui localizare nu a fost identificată cu certitudine nici astăzi. Ne interesează aici interpretarea lui Ieronim, care consideră că *habitatores pilae* sunt de fapt locuitorii din Valea Siloam-ului[40]. Datorită rezonanţelor evanghelice, locul era vizitat în vremea lui Ieronim de numeroşi pelerini creştini. Prin urmare, Piua nu ar fi altceva decât Biserica, iar locuitorii ei sunt membrii Bisericii, întristaţi de rănile pe care le provoacă „schismaticii şi ereticii”[41]. În continuarea textului, Ieronim gândeşte prin a-

---

[36] Pentru o discuţie pertinentă asupra problemelor textului şi a ipotezelor propuse în cercetare, vezi Ehud Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of the Book of Zephaniah*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1991, 105-106.

[37] *Sof* 1, 11: θρηνήσατε, οἱ κατοικοῦντες τὴν κατακεκομμένην, ὅτι ὡμοιώθη πᾶς ὁ λαὸς Χαναάν, ἐξωλεθρεύθησαν πάντες οἱ ἐπηρμένοι ἀργυρίῳ (*Septuaginta. Editio altera*, eds. A. Rahlfs, R. Hanhart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006).

[38] Pentru detalii suplimentare privind modul în care interpretează Ieronim profeţiile vetero-testamentare, vezi Pierre Jay, *L'Exégèse de Saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Études Augustiniennes, Paris, 1985, 323-326.

[39] *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, eds. Robert Weber, Roger Gryson, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

[40] Hier., *in Soph.* I, 11, 40: *qui habitant in valle Siloe* (*PL* 25, 1349B).

[41] Hier., *in Soph.* I, 11, 41: *Unde et additur: qui habitatis concissam, hoc est, animam multis iniquitatibus vulneratam, sive Ecclesiam, quae schismatibus*

nalogie şi consideră că expresia „poporul lui Canaan” este un apelativ ironic pentru expresia mult mai frecventă „poporul lui Israel”, apelativ favorizat de idolatria deja menţionată în *Sofonia* 1, 4-5. Aşa ajunge la concluzia că prin „poporul lui Canaan” ar fi desemnaţi toţi locuitorii Iudeei[42]. Această interpretare îi oferă lui Ieronim ocazia să înlocuiască vechile admonestări ale profeţilor cu o dublă polemică: una literală şi reactulizată împotriva iudeilor şi o alta tipologică împotriva creştinilor nedemni din epoca sa, pe care îi consideră idolatri. Ieronim creează o antiteză între creştinii „buni” şi cei „răi”, marcată de verbele „a striga”, „a jeli” (*ululare*) şi „a tăcea”, „a deveni tăcut” (*conticescere*), doar pentru că textul consonantic din limba ebraică îi permite. În funcţie de vocalizare, verbul consonantic *dmh*(דמה) poate avea sensul de „a fi asemănător”, „a se asemăna” (opţiune pentru care a optat traducătorul elenofon al *Septuagintei* şi a tradus ὡμοιώθη), fie „a înceta”, „a fi tăcut”, „a distruge”, „a pieri”[43]. Împotriva sensului de „a pieri” din ebraică, Ieronim a optat pentru sensurile de „a înceta”, „a fi tăcut”, pentru că a înţeles textul eshatologic: în ziua Judecăţii „ereticii” vor tăcea sau va înceta orice formă de idolatrie[44].

În privinţa verbului *disperierunt*,Ieronim a observat foarte bine legătura dintre *Sofonia* 1, 11 şi *Sofonia* 1, 3-4, pentru că cele trei versete repetă verbul ebraic *karath* (כָּרַת), iar această repetiţie nu este deloc întâmplătoare. Când este folosit în primele două versete, verbul se referă la „pierderea” întregii umanităţi din cauza idolatriei. A treia oară se referă la misterioşii „negustori” încărcaţi cu argint. Din acest motiv, Ieronim este inspirat când traduce verbul prin *disperdere* în primele două cazuri şi prin *disperire* în pasajul privind „pieirea” bogaţilor. În ebraică legătura dintre aceste versete are o semnificaţie importantă, pentru că verbul are două sensuri: pe cel de „a tăia”, „a ciopârţi” obiecte sau persoane, dar şi sensul „de a încheia un legământ”, derivat din obiceiul străvechi de a ratifica un contract prin „tă-

---

haeresibusque lacerata est, et ad singula vulnera plangit filios interfectos (*PL* 25, 1349C).

[42] Hier., *in Soph.* I, 11, 41: *Populum autem Chanaan appellavit populum Iudaeorum* (*PL* 25, 1349C).

[43] *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. With an appendix containing the Biblical Aramaic*, Clarendon Press, Oxford, 1907, *s.v.* דָּמָה.

[44] Hier., *in Soph.* I, 11, 42: «*Conticuit, sive assimilatus est omnis populus Chanaan*», *blasphemiam eorum in die iudicii cessare significat* (*PL* 25, 1349D).

ierea” unei victime sacrificate şi împărţirea bucăţilor de carne participanţilor la sacrificiu. Ieronim reface cu multă pricepere jocul de cuvinte din ebraică, pentru că *disperire* în latină este de fapt un verb cu conotaţie pasivă faţă de *disperdere*. Astfel, semnificaţia vizată în ebraică între cauză şi efect este păstrată: nerespectarea legământului, încheiat printr-o jertfă, conduce automat la ruperea tratatului şi la transformarea în victime a celor care l-au încălcat. Aceast joc de cuvinte face posibilă şi interpretarea lui Ieronim, care, pe baza textului de la *Sofonia* 1, 3, nu limitează sensul pasajului la un grup oarecare de „negustori”, ci la un grup de oameni care practică idolatria. Opţiunea exegetică a lui Ieronim este puternic susţinută de targumurile iudaice, care confirmă o tradiţie de interpretare similară şi o traducere aramaică explicativă, ce merge până la a confunda idolatrii cu clasele conducătoare, corupte şi bogate[45].

Pentru Ieronim, identitatea celor care vor pieri în ziua Judecăţii este indiscutabilă, deşi atât versiunea ebraică, cât şi cea grecească sunt diferite. Dificultatea de interpretare constă în faptul că participiul verbului consonantic *ntl* (נטל) este un hapax în textele biblice, fiind un împrumut din asiriană[46]. Dacă este vocalizat *natil* (נָטִיל), verbul poate primi sensul de „a cântări” şi trimite automat la practica economiei mesopotamiene, în cadrul căreia schimburile comerciale nu se efectuau pe baza monedei, introdusă în Orient abia în epoca Seleucizilor, ci pe baza argintului cântărit la fiecare tranzacţie comercială[47]. Traducătorul *Septuagintei* a citit consoanele diferit, considerându-le un participiu al verbului *natal* (נָטַל), întâlnit în *2 Samuel* 24, 12 cu sensul de „a oferi”, dar care mai are şi sensurile de „a ridica”,„a purta”. Din acest motiv l-a tradus prin ἐπηρμένοι(<ἐπαίρω; „a înălţa”, „a ridica”), într-o expresie ce se poate traduce literal prin „înălţaţi în argint” sau „ridicaţi de argint” şi al cărei echivalent latin, potrivit lui Ieronim, ar fi *qui erecti sunt argento*[48]. Ieronim a fost de acord cu interpretarea traducătorului *Septuagintei* şi a încercat să o facă mai explicită,

---

[45] *Cf.* Ahuva Ho, *The Targum of Zephaniah. Manuscripts and Commentary*, Brill, Leiden-Boston, 2009, 219, 231-232.

[46] *Cf. The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, eds. Erica Reiner, Robert D. Biggs *et alii*, Oriental Institute, Chicago, 1980, s.v. *naţalu*, 121.

[47] Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977, 86-87.

[48] Hier., *in Soph.* I, 11, 45 (*PL* 25, 1350B).

traducând prin „toţi cei învăluiţi în argint” (*omnes involuti argento*). În comentarii Ieronim îşi explică traducerea, susţinând că textul se referă la oameni atât de bogaţi, încât par *quasi involutos et septos suis divitiis* („ca şi cum ar fi învăluiţi şi înfăşuraţi în bogăţiile lor”)[49]. În acest context, al caracterizării bogaţilor, autorul latin speculează pe baza sensului figurat pe care îl poate avea textul grecesc şi decide că textul se referă la bogaţii *qui erecti erant in superbiam et pauperes despiciebant* („care erau înălţaţi de mândrie şi îi dispreţuiau pe săraci”). Ca orice exeget creştin al epocii, Ieronim consideră că profeţiile vetero-testamentare se vor împlini de mai multe ori în epoci diferite. Din acest motiv, citeşte textul din cartea *Sofonia* cu convingerea că profeţia vetero-testamentară îi vizează pe contemporanii săi, mai precis pe bogaţii Romei, criticaţi în urmă cu aproape zece ani în *Epistola* 22. Condamnarea la moarte, pe care sensul limitat al textului biblic o anunţă poate pentru un grup de negustori, este extinsă nu doar asupra celor ce se mândresc (*quod superbiant*) şi sunt preocupaţi numai de averile lor, ci şi asupra celor ce se laudă că s-au născut în familii nobile (*peribit et ille qui in generis nobilitate se iactat*[50]). Dar pentru că în valea Siloam-ului eshatologic s-au născut şi creştini „buni”din familii nobile, cum sunt discipolele sale, Ieronim consideră că este necesară o delimitare mai clară între bogaţii care vor pieri în ziua Judecăţii şi cei care au dreptul la un anumit tip de mândrie. În acest context, al diferenţelor dintre creştini, readuce Ieronim în discuţie *sancta superbia*: „Cine se laudă cu demnităţile, va pieri; cine se împăunează, va pieri; cine se laudă cu puterea trupului, va pieri. Va pieri cel care, moleşit de langoare feminină, îşi îngrijeşte părul, îşi ondulează pletele, îşi netezeşte ridurile şi se aranjează la oglindă, o afectare şi o extravaganţă specifică femeilor. Dar dacă cineva vrea să se îndrepte şi să se mândrească cu o sfântă mândrie, să se înalţe împreună cu apostolii, când va fi vrednic să îndure dispreţul pentru numele lui Iisus Hristos, să se laude cu apostolul, care se lăuda cu necazurile, ştiind că necazul aduce răbdare, răbdarea speranţă, iar speranţa nu tulbură (*cf. Romani* 5, 3-5)”[51].

---

[49] Hier., *in Soph.* I, 11, 45 (*PL* 25, 1350B).

[50] Hier., *in Soph.* I, 11, 45 (*PL* 25, 1350B).

[51] Hier., *in Soph.* I, 11, 46-47: *Qui gloriatur in dignitatibus, peribit; qui inflatur, peribit; qui in fortitudine corporis gloriatur, peribit. Peribit qui in femineo languore mollitus comam nutrit, vellit pilos, cutem polit, et ad speculum comitur, quae proprie passio et insania feminarum est. Si quis autem vult erigi et superbire*

În privinţa „bogaţilor” menţionaţi în comentariu, nu există niciun dubiu că ei nu sunt alţii decât matroanele şi clericii pe care îi critica în celebra sa epistolă către Eustochia. Comentariul său biblic vizează textual personaje satirizate în *Epistola* 22. Prin cei ce se laudă cu funcţiile (*gloriatur in dignitatibus*) şi se împăunează (*inflatur*) sunt vizate aceleaşi matroane romane, care îşi elogiau soţii (*quae maritorum inflantur honoribus*[52]). Prin cei ce se laudă cu puterea trupului (*in fortitudine corporis gloriatur*) Ieronim face aluzie, în general, la castitatea bărbaţilor. Analogiile cu Samson sau David, personaje biblice renumite pentru forţa fizică anulată de sexualitate[53], sunt reprezentative pentru concepţia biblică a lui Ieronim, potrivit căreia sexualitatea este un păcat şi aduce cu sine pierderea forţelor trupului. Sortiţi morţii în comentariul cărţii *Sofonia* sunt şi bărbaţii care acordă atenţie aspectului fizic, o atitudine în care Ieronim vede semnele efeminării. Personajele la care face aluzie Ieronim sunt foarte probabil monahii pe care îi descrie în *Epistola* 22 ca fiind „mai mult miri decât clerici” (*sponsos magis aestimato quam clericos*), pentru că acordă atenţie pliurilor veşmintelor (*omnis his cura de vestibus*) şi buclelor obţinute cu ajutorul ondulatoarelor antice (*crines calamistri vestigio rotantur*)[54]. Aluziile textuale la epistola scrisă cu aproape 10 ani în urmă constituie o reconfirmare a învăţăturilor ascetice pe care Ieronim le-a acordat discipolelor sale, în deplin contrast cu morala creştinilor contemporani.

În privinţa îndemnului general la „mândrie” pozitivă, putem observa două aspecte: în primul rând acest tip de mândrie este limitat la credinţa în Iisus Hristos, moştenită de la apostoli, iar în al doilea rând conceptul nu îi aparţine lui Ieronim, ci apostolului Pavel, aşa cum indică trimiterea la *Epistola către Romani*. Dacă vom analiza contextele în care apare îndemnul la „mândrie” în epistolele atribuite apostolului Pavel[55], vom constata că sensul exact al termenilor folosiţi (καυχᾶσθαι, καύχημα sau καύχησις) nu au nicio legătură cu *super-*

sancta superbia, erigatur cum apostolis, quando dignus fuerit pro nomine Jesu Christi contumeliam pati, glorietur cum Apostolo, qui exsultabat in tribulationibus, sciens quod tribulatio operetur patientiam, patientia spem, spes autem non confundat (*PL* 25, 1350C; tr.n.).

[52] Hier., *Ep*. 22, 16.

[53] *Cf*. Hier., *Ep*. 22, 12: *Sampson leone fortior, saxo durior et qui unus et nudus mille est persecutus armatus, in Dalilae molescit amplexibus*.

[54] Hier., *Ep*. 22, 28.

[55] *E.g. Rom* 5, 3-5; *Rom* 15, 17, *1Cor* 23-31; *2Cor* 10, 17-18.

bia în sensul ei clasic şi că ei apar de fiecare dată în polemicile lui Pavel cu reprezentanţii iudaismului tradiţional în privinţa respectării Legii mozaice[56]. Dar o altă observaţie, ce merge puţin mai în profunzime, scoate în evidenţă faptul că apostolul Pavel îşi revendică dreptul la „mândrie" pentru adepţii săi de la profetul Ieremia (*Ier*. 9, 22-23), pe care îl citează într-o formă trunchiată în mai multe locuri, dar suficient de clar în *2Corinteni* 10, 17-18: „Cel ce se laudă, în Domnul să se laude, căci nu cel ce se deleagă pe sine este acceptat, ci cel pe care Domnul îl deleagă"(tr.n.)[57]. Textul de la *Ieremia* 9, 22-23 (*Vg-Ier*. 9, 23-24) precizează clar cele două tipuri de „mândrie", prezente şi în discursul lui Ieronim: „Astfel spune Domnul: Să nu se laude cel înţelept în înţelepciunea lui, şi să nu se laude cel puternic în puterea lui, şi să nu se laude cel bogat în bogăţia lui, ci să se laude cel ce se laudă <prin aceasta> că înţelege şi cunoaşte că Eu sunt Domnul, Cel ce fac milă şi judecată şi dreptate pe pământ, pentru că în aceste lucruri este voia Mea, spune Domnul"[58]. Apostolul Pavel preia şi reinterpretează un concept vechi din iudaism, apărut încă din vremea profeţilor, anume pe cel al aşa numitelor „rămăşiţe ale lui Israel". Noţiunea de „rămăşiţă" sau de „supravieţuitor", cu antecedente străvechi în lumea orientală, nu are iniţial conotaţie religioasă, ci este foarte pragmatică şi vizează de fapt o legitimare politico-socială. Bine atestat în textele arhivelor asiriene şi babiloniene, noţiunea de *sittu* îi desemna pe supravieţuitorii unui masacru, ai unei catastrofe sau ai unei

---

[56] A se vedea, de pildă, *Rom* 3, 27-31, unde Pavel se apără de acuzaţiile iudaismului că nu respectă Legea mozaică şi că le permite adepţilor săi proveniţi dintre neamuri să nu o respecte. În acest context se aminteşte despre „lauda" (καύχησις) derivată din respectarea preceptelor iudaismului, pe care apostolul o considera abolită odată cu noul legământ al creştinilor cu Dumnezeu, bazat numai pe credinţa în Iisus Hristos (*cf.* William Sanday, Arthur C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5th Edition, T&T Clark, Edinburg, 1980, 124).

[57] *2Cor* 10, 17-18: καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστιν δόκιμος, ἀλλ' ὃν ὁ κύριος συνίστησιν (*Novum Testamentum Graece*, eds. Eberhard Nestle, Kurt Aland, 28th edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012).

[58] *Ier* 9, 22-23: Τάδε λέγει κύριος; Μὴ καυχάσθω ὁ σοφὸς ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ ἰσχυρὸς ἐν τῇ ἰσχύι αὐτοῦ, καὶ μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἢ ἐν τούτῳ καυχάσθω ὁ καυχώμενος, συνίειν καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα καὶ δικαιοσύνην ἐπὶ τῆς γῆς, ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου, λέγει κύριος (ed.cit.).

deportări[59]. Politicile orientale de exterminare în masă şi deportare sistematică practicate de regii asirieni, care se lăudau frecvent că nu au lăsat „nicio rămăşiţă” în teritoriile cucerite,au determinat adaptarea noţiunii la discursul religios al profeţilor. Dacă la început se poate vorbi doar despre o polemică de legitimare a supravieţuitorilor reveniţi din exil împotriva celor rămaşi în Iudeea, ulterior noţiunea de „rămăşiţă” va deveni intim legată de ideea religioasă a grupului favorizat de divinitate, a celor „aleşi” să moştenească şi să păstreze legile divine. În decursul istoriei religioase a iudaismului, legitimitatea de a fi considerat „rămăşiţă a lui Israel” a fost revendicată pe rând de majoritatea facţiunilor religioase, opuse iudaismului tradiţional, aşa cum au fost iniţial esenienii de la Qumran şi într-un final creştinii apostolului Pavel[60].

Ieronim a cunoscut foarte bine conexiunile ideatice şi relaţiile intertextuale dintre cărţile biblice. Motivul pentru care aminteşte de apostolul Pavel tocmai în comentariul cărţii *Sofonia* se datorează faptului că întreg mesajul cărţii este strâns legat de ideea de „rămăşiţă a lui Israel”, de supravieţuitori ai mâniei divine în urma Judecăţii (sau exilului, în funcţie de preferinţe). Termenul καύχημα („laudă”, „faimă”, „renume”), reinterpretat de apostolul Pavel, apare de două ori în finalul cărţii (*Sof* 3, 19-20), referindu-se literalmente la renumele sau faima pe care o vor dobândi cei reveniţi din exil în comparaţie cu celelalte popoare, *i.e.* la statutul de „aleşi” pe care numai divinitatea îl poate conferi. Ieronim traduce aici καύχημα prin două locuţiuni verbale, *in laudem ponere* şi *in laudem dare*, gândindu-se, evident, la cinstea şi lauda ce i se cuvine „noului Israel” sau „noului Ierusalim”. Dacă facem abstracţie de reinterpretarea apostolului Pavel, „lauda” la care au dreptul cei aleşi nu este una strict personală, ci una conferită direct de către divinitate, în condiţiile recunoaşterii unei singure divinităţi şi respectării legământului sau legilor divine. În contextul polemicii lui Pavel, „lauda” devine permisă cu o singură condiţie: cea a recunoaşterii lui Iisus Hristos, fără a mai fi necesară respectarea Legii mozaice.

Deşi Ieronim citează din *Epistola către Romani* în reiterarea îndemnului la *sancta superbia*, teoretizarea acestui concept nu este

---

[59] *Vide* Mario Liverani, *Israel's History and the History of Israel*, tr. Chiara Peri and Philip R. Davies, Equinox, London-Oakville, 2005, 221.

[60] *The Harper Collins Bible Dictionary*, ed. Paul J. Achtemeier, revised edition, Harper One, San Francisco, 1996, *s.v. remnant*, 922-923.

împrumutată direct de la apostolul Pavel, ci dintr-un text al lui Origen. Între anii 381 şi 382, cu puţin timp înainte de a compune *Epistola* 22, Ieronim a tradus omiliile lui Origen la cărţile profeţilor Isaia şi Ieremia. Într-una dintre omilii, Ieronim a citit interpretarea pasajului de la *Ieremia* 9, 22-23[61], unde Origen susţine că există două categorii de laude: negative şi pozitive. Laudele negative sunt atribuite celui ce se laudă „că este bogat şi că a adunat multe bogăţii"(ὅτι πλούσιός ἐστι καὶ πολλὰ κέκτηται), celui ce se laudă „cu neamul ales" (ἐπὶ εὐγενείᾳ), cu „costurile mari ale veşmintelor" (ἐπὶ πολυτελείᾳ ἱματίων) şi „cu construcţia unei case bogat împodobite" (ἐπὶ οἰκοδομῇ οἰκίας πλουσίως κατεσκευασμένης). Singurele laude pozitive sunt cele ale apostolului Pavel cu credinţa în Iisus Hristos şi cu suferinţele îndurate din acest motiv[62]. Această laudă pozitivă este numită de Origen ἡ καύχησις καυχήσεως ἁγίων („lauda laudei celor sfinte"), o expresie pe care Ieronim o traduce aici prin *gloriatio sanctorum*, dar care stă de fapt la baza expresiei *sancta superbia* din *Epistola* 22. O dovadă mai puţin sesizabilă, pe lângă critica celor bogaţi, se regăseşte în concluzia textului lui Origen: „Aşadar, învăţăm că şi între laude sunt deosebiri, încât de unele se cade să ne fie ruşine, putând lua aici drept pildă cuvântul Apostolului: «Mărirea lor este spre ruşinea lor» (*Filipeni* 3, 19). Şi aceasta pentru că acolo unde ar fi trebuit să se ruşineze, ei se slăvesc!"[63]. Verbul μανθάνομεν al lui Origen este de fapt tradus de Ieronim prin imperativul *disce* în îndemnul către Eustochia (*disce in hac parte superbiam sanctam*). Iar ca îndemnul lui Ieronim să stea şi sub semnul autorităţii apostolului Pavel, expresia *in hac parte* („în această privinţă") nu este decât traducerea expresiei pauline ἐν τῷ μέρει τούτῳ, pe care o întâlnim în contexte legate de lauda justificată de credinţă[64].

Analiza textelor biblice şi a comentariilor asociate lor indică suficient de clar că prin *sancta superbia* Ieronim a dorit să traducă în latină conceptul paulin de καύχησις. Dar, de cele mai multe ori, substan-

---

[61] Orig., *Hom. in Jer.* XI, 4 (*PG* 13, 372B-373A).

[62] *Cf. Gal* 6, 14; *2Cor* 12, 9; *2Cor* 11, 23-25.

[63] Orig., *Hom. in Jer.* XI, 4: Μανθάνομεν οὖν καὶ καυχήσεων εἶναι διαφοράς, ὡς τινὰς μὲν καυχήσεις εἶναι αἰσχύνης ἀξίας, ἐφ' οἷς λέγοιτ' ἂν ἐκεῖνο τὸ ἀποστολικόν· «Καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν»· ἐφ' οἷς ἔδει αὐτοὺς αἰσχύνεσθαι, ἐπὶ τούτοις οἴονται δοξάζεσθαι (*PG* 13, 373A).

[64] *Cf. 2Cor* 9, 3: „I-am trimis aşadar pe fraţi, ca lauda noastră pentru voi, în privinţa aceasta(*in hac parte*), să nu fie fără rost"; *2Cor* 3, 10: Şi nici măcar nu este slăvit ceea ce era slăvit în această privinţă (*in hac parte*)".

tivul καύχησις şi verbul καυχᾶσθαι sunt echivalate în *Vulgata* prin *gloria* şi *gloriari*, iar alteori, când *Hebraica veritas* o solicită, prin *laus* şi expresii verbale de tipul *in laudem ponere* şi *in laudem dare*. Această inconstanţă ridică întrebarea de ce a preferat Ieronim să traducă noţiunea paulină prin *sancta superbia* şi nu a optat pentru aceleaşi soluţii întâlnite în textele biblice? Decizia lui Ieronim are două cauze interconectate: una filologică şi alta de natură polemică. În primul rând, Ieronim a întâmpinat exact aceeaşi problemă filologică pe care au avut-o şi traducătorii elenofoni ai *Septuagintei*. Nu avea în limba latină un singur termen, prin care să desemneze în acelaşi timp mândria pozitivă şi pe cea negativă. Traducătorii *Septuagintei* au preferat să resemantizeze un termen cu sensuri pur negative în greaca clasică, decât să apeleze la μεγαλοψυχία lui Aristotel, pentru că acest tip de „mândrie" era una personală, bazată pe merite mai mult sau mai puţin individuale, pe când „lauda" ebraică era una relaţională, asigurată de relaţia cu Dumnezeu şi primită în dar pe criteriul respectării legământului. În iudaism dihotomia dintre cele două tipuri de mândrie este una foarte logică, pentru că ea derivă dintr-o întreagă cultură orientală. Este suficient să citim relatările campaniilor din arhivele regilor orientali ca să descoperim o aroganţă şi o înfumurare ieşite din comun. Pentru că israeliţii nu au ajuns niciodată la măreţia unui imperiu, comparabil cu al vecinilor asirieni sau babilonieni, au tradus religios această „semeţie" tipică monarhiilor orientale, punând-o pe seama mândriei de a-L avea între zidurile cetăţii pe singurul dumnezeu adevărat. Astfel s-a născut un lexic foarte bogat, capabil să exprime opoziţia dintre o „semeţie" umană, redată în general prin ebraicul *gaon* (גָּאוֹן), şi o „semeţie" celestă, ce exprimă doar mândria de a fi favoritul divinităţii şi de a avea onoarea să-i respecţi poruncile. Termenii ebraici care o exprimă sunt puternic ancoraţi în cultul religios, pentru că atât *tehillah* (תְּהִלָּה), tradus în latină prin *laus* (*Sof* 3, 19-20), cât şi *halal* (הָלַל), tradus prin *gloriari* (*Vg-Ier* 9, 23-24), sunt termeni folosiţi în contexte liturgice, fie cu sensul de „cântec de laudă", fie cu sensul celebrului „aleluia", un îndemn liturgic împrumutat în numeroase limbi moderne. Ieronim a cunoscut foarte bine această dihotomie biblică, fapt ce reiese din observaţia că unele traduceri greceşti nu redau corect ebraicul *gaon* („semeţie", „trufie", „înălţare"), prin *su-*

perbia, ci preferă o traducere *ad sensum*, optând pentru genericul *iniuria*[65].

Jocul lingvistic al textului din cartea *Ieremia*, ce mizează pe o constantă culturală, este imposibil de echivalat într-o cultură care pur şi simplu nu are la dispoziţie un termen unic similar. Şi asta cu atât mai mult, cu cât relevantă este tocmai evidenţierea sensurilor sale contradictorii. Ieronim optează pentru oximoronul *sancta superbia* numai în contexte polemice, pentru că doreşte să refacă această dihotomie din ebraică, atribuindu-le creştinilor care nu-i împărtăşesc ideile despre celibat celălalt tip de mândrie orientală, excluzându-i din *civitas Dei* şi deprivând-i astfel de statutul de „aleşi" ai divinităţii. Ieronim putea opta foarte bine pentru termeni din sfera lui *gloria* sau *laus*, aşa cum procedează în traducerile biblice, dar miza reală aici nu este cea de a o învăţa ceva pe Eustochia, ci de a-i oripila indirect pe nobilii creştini, trimiţându-i la sensurile profund negative ale „superbiei" din cultura romană şi excomunicându-i simbolic din „ceata sfinţilor" şi din calitatea de moştenitori ai apostolilor. Prin urmare, superioritatea Eustochiei faţă de matroanele creştine ale Romei (*scito te illis esse meliorem*) înseamnă ceva mai mult decât „puritatea" morală a fecioarelor faţă de femeile căsătorite, ci implică în profunzime însuşi statutul de creştin. Iar o atitudine atât de exclusivistă nu putea să nu provoace nemulţumire din partea unor oameni educaţi care, deşi nu aveau cunoştinţe de ebraică, ştiau totuşi greacă şi îl puteau citi pe apostolul Pavel în original.

Scriitorii creştini, contemporani cu Ieronim, cunoşteau bine distincţia între cele două tipuri de mândrie (pentru că apostolul Pavel le atribuise iudeilor „mândria" în sensul ei negativ), dar din precauţie pentru confuzia pe care o crea un termen precum *superbia* în mulţimea de predici ce îndeamnau la *humilitas*, au evitat cât mai mult astfel de asocieri. De pildă, Ambrozie combate într-o predică ceea ce numeşte *virus superbiae* („otrava mândriei"), dar nu omite să amintească de existenţa singurului tip de „otravă" permisă creştinilor, mândria

[65] Hier., *in Isaiam* VI, 13, 30: *Verbum Hebraicum* gaon, *quod perspicue arrogantiam et superbiam sonat, Theodotio et Septuaginta semper iniuriam transtulerunt, sensum magis quam verbum exprimentes: quia omnis superbus promptus est ad iniuriam* (*PL* 24, 218A). Aceeaşi observaţie este reluată şi în alte comentarii (*in Os.* II, 7, 21 – *PL* 25, 877B; *in Zach.* III, 11, 8 – *PL* 25, 1499D).

de a păstra legea divină[66]. Dar atitudinea sa este departe de cea a lui Ieronim, pentru că în aceeaşi scriere pare să-l vizeze chiar pe monahul de la Betleem, când spune clar că „nimeni să nu spună «iată mândria mea», ci «iată smerenia mea»”[67]. Şi Augustin cunoaşte „mândria” permisă doar creştinilor, dar o numeşte *laus* şi o defineşte suficient de precis în comentariul *Psalmului* 144, atunci când îi stabileşte limitele şi o situează pe coordonatele de interpretare din iudaism: „Iată că s-a aflat cum ai putea să te lauzi şi să nu fii arogant. Laudă-L pe Dumnezeu din tine, nu pe tine; nu pentru că tu eşti demn de laudă, ci pentru că El te-a făcut astfel; nu pentru că tu poţi ceva, ci pentru că El poate în tine şi prin tine”[68]. Această definiţie traduce exact ceea ce înţelegea iudaismul post-biblic prin „lauda” opusă „semeţiei” umane. Singurul autor latin care a folosit expresia *sancta superbia* a fost Paulin de Nola, dar ea este aproape sigur un împrumut ieronimian şi nu are nici pe departe sensul polemic şi incisivitatea cu care Ieronim şi-a asigurat un pelerinaj definitiv la Betleem[69].

Concluziile acestui studiu au fost deja emise treptat pe parcursul analizei. Dar pentru a sublinia mai bine ceea ce înseamnă şi, deopotrivă, ceea ce nu înseamnă *sancta superbia* în gândirea lui Iero-

---

[66] Ambr., *In Psalm. 118, serm.* 7, 10: *Audi ergo quomodo excludas virus superbiae: «A Lege», inquit, «tua non declinavi». Lex igitur Dei sola potest superbiae virus habetare, quae informavit virum devotioni deditum, quali se regere debeat cautione* (*PL* 15, 1283D).

[67] Ambr., *In Psalm. 118, serm.* 20, 15: *Nemo autem dicet: «Vide superbiam meam», sed «vide humilitatem meam»* (*PL* 15, 1488C).

[68] Aug., *in Psalm.*, 144, 7: *Ecce inventum est quomodo et te laudare possis et arrogans non sis. Deum in te lauda, non te; non quia tu es talis, sed quia ille fecit te; non quia tu aliquid potes, sed quia potest ille in te et per te* (*PL* 37, 1873-1874).

[69] Paul. Nol., *Ep.* 12, 7: „Cine vrea să fie liber de judecată să slujească împotriva tuturor celor pământeşti, fie spirituale, fie a celor create, fie împotriva propriilor vicii şi pofte. Într-adevăr, există şi o sfântă mândrie (*sancta superbia*), şi o smerenie necinstită; căci se justifică şi o mândrie care se ridică împotriva acestei lumi, dispreţuieşte acest veac şi se foloseşte de toată măreţia, farmecul şi frumuseţea ei, îndreptată fiind către cele cereşti şi supusă poruncilor divine” (tr.n.; *PL* 61, 204B). În corespondenţa dintre Ieronim şi Paulin de Nola nu întâlnim formularea explicită a expresiei *sancta superbia*, dar concluzia împrumutului se justifică pe baza a trei argumente: 1. O mare parte a corespondenţei lui Ieronim s-a pierdut; 2. La Paulin de Nola expresia apare o singură dată; 3. Potrivit lui Trout, epistolarul lui Paulin de Nola datează dintre anii 395-408 (*cf.* Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola*: *Life, Letters, and Poems*, Transformation of the Classical Heritage, vol. 27, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1999, *Appendix B*, 273), date ulterioare ambelor contexte în care este folosită expresia de către Ieronim.

nim, vom relua succint câteva idei. Ţinta polemicii lui Ieronim sunt clasele de nobili creştinaţi din Roma, care şi-au păstrat averile şi vechile privilegii, fără ca noua religie să fi produs vreo schimbare în modul lor de viaţă. Critica implicită a lui Ieronim nu are nicio legătură cu nobilii necreştini ai Romei, care nici nu înţelegeau, nici nu erau preocupaţi de dihotomii biblice. Pentru aristocraţia necreştină a Romei *superbia* a rămas dintotdeauna un viciu cu sensuri profund negative şi, cu excepţia unor poeţi şi filozofi filoeleni, nimeni nu i-a conferit sensuri etice pozitive în lumea romană. Apelativul *superbi* a fost în decursul timpului mai degrabă un reproş, venit din partea oamenilor simpli, pentru corupţia şi lăcomia unei bune părţi a administraţiei imperiului[70]. Creştinii, care se considerau *humiles*, pur şi simplu au continuat o tradiţie a contestării acestora. Pentru nobilii creştini, însă, cei care au trecut formal în rândurile „neamului smerit şi sărac" (*cf. Sof.* 3, 12), termenul *superbia* a început să dobândească semnificaţii parţial pozitive, legate de reinterpretările textelor profetice de către apostolul Pavel. Îndemnând-o pe Eustochia la „sfânta mândrie" şi păstrând totodată termenul *superbia* ca bornă simbolică pentru sensurile negative ale termenului, Ieronim restrânge intenţionat conceptul de „popor ales" numai asupra creştinilor care practică celibatul. În concepţia ieronimiană a „noului Israel", pe care îl constituie în creştinism Biserica, locul fecioarelor şi al bărbaţilor care duc o viaţă castă este similar cu cel al „rămăşiţelor lui Israel" din iudaism, desemnându-i pe creştinii care se vor mântui la Judecata finală, în detrimentul celorlalţi creştini. Această „mândrie sfântă" nu are nicio legătură cu „aroganţa", „înfumurarea" sau „trufia", contestate prompt de absolut orice scriere creştină. Traducerea corectă a conceptului de *sancta superbia* în limbile moderne trebuie să primească obligatoriu un termen apt să redea deopotrivă sensuri pozitive şi negative. Motivul pentru care Ieronim a optat pentru alăturarea a doi termeni complet contradictorii se explică mai curând polemic, decât filologic, având în vedere că ar fi avut la îndemână şi alte soluţii lingvistice. Pur şi simplu şi-a dorit ca nobilii şi, în general, creştinii bogaţi ai Romei să se regăsească în textele biblice de partea opusă a binelui şi să se recu-

[70] *Cf.* Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, vol. I, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Lille, XI, Les Belles lettres, Paris, 1963, 439.

noască, deopotrivă, în descrierile regilor romani şi în cele ale monarhilor orientali.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 307-326

DRACONTIUS AND THE CROSSROAD OF RELIGIONS IN VANDAL AFRICA

Giampiero SCAFOGLIO*
(Université Côte d'Azur, CEPAM UMR 7264 – CNRS, France)

Keywords: *Vandal kingdom, Dracontius, conflict between Arianism and Nicene Creed, poetry as criticism and protest.*

Summary: *The North African territory under Vandal domination in the 5th century AD is a real laboratory of religious experiences that testifies the overlap and imposition of Arianism on a population largely converted to Catholic Christianism for several generations, while pagan beliefs, habits and customs still survive, especially in rural areas. Against this background, the orator and poet Dracontius tries to carry out a delicate mediation between subjects and power, with the ambition to play an educational role towards both (a failed attempt that costs him a long prison sentence). This paper focuses on some themes that cut across Dracontius' corpus (both mythological and Christian poems), witnessing to his commitment and efforts against Vandals' constrictive religious policy, in order to promote a peaceful coexistence between rulers and ruled, but without ever denying his Nicene Creed.*

Cuvinte-cheie: *regatul vandal, Dracontius, conflict între arianism și Crezul nicean, poezia ca critică și protest.*

Rezumat: ***Dracontius și intersecția religiilor în Africa vandală***. *Teritoriul nord-african sub dominația vandală în secolul al V-lea d.Hr. este un adevărat laborator de experiențe religioase care dovedește suprapunerea și impunerea arianismului asupra unei populații convertite în mare parte la creștinismul catolic de mai multe generații, în timp ce credințele, habitudinile și obiceiurile păgâne încă supraviețuiesc în zonele rurale. În acest context, oratorul și poetul Dracontius încearcă să desfășoare o delicată mediere între supuși și putere, cu ambiția de a juca un rol educativ față de amândoi (o încercare eșuată, care îl costă o pedeapsă cu o lungă detenție). Această lucrare se concentrează asupra unor teme care traversează* corpus-*ul lui Dracontius (atât poezii mitologice, cât și creștine) și care mărturisind angajamentul și eforturile sale împotriva politicii religioase restrictive a vandalilor, pentru a promova o coexistență pașnică între conducători și guvernanți, dar fără a nega vreodată Crezul nicean.*

* Giampiero.SCAFOGLIO@univ-cotedazur.fr

The crossroad of religions

The North African territory under Vandal domination in the 5th century AD can be considered as a real laboratory of religious experiences, which testifies the overlap and imposition of Arianism on a population largely converted to Catholic Christianism for several generations[1]. At the beginning of the 5th century, indeed, the people of North Africa under Roman rule adhered to a great extent to Nicene Christianity[2]. This does not exclude, however, the presence of a pagan minority that continued to keep their beliefs and to practice their rituals, especially in peripheral and rural areas[3]. This caused, on the one side, the violent reaction of the Christian church and elite, which pushed the faithful to destroy the pagan objects and places of worship, as it happened on certain occasions[4]. Augustine, in one of his *Sermons*, encourages his audience to remove the traces of pagan religion persisting in that region, starting by the question: *si ergo dii Romani Romae defecerunt, hic quare remanserunt?* "So, if the Roman gods have disappeared from Rome, why do they still remain here?"[5] Sometimes, it was the civil authorities that carried out the destruction of pagan temples and idols, as Augustine himself testifies in his *De ciuitate Dei*: Gaudentius and Jovius, *comites imperatoris Honorii*, magistrates sent to Carthage by emperor Honorius in 399, *falsorum deorum templa euerterunt et simulacra fregerunt*, "destroyed the temples and broke the statues of the false gods"[6]. In the same year, Honorius sent a constitution to Apollodorus, proconsul of Africa, in order to restate the prohibition of pagan sacrifices, but also to prevent the destruction of the temples "where no wrongdoing was found": *aedes inlicitis rebus uacuas nostrarum beneficio sanctionum ne quis conetur euertere*[7]. These destructive actions were not rare, if the emperor had

---

[1] Cf. Pottier 2015; Whelan 2018, 29-54 and *passim*.

[2] Cf. Leone 2011-2012; Rebillard 2012, 61-91.

[3] Cf. Leone 2013, 6-26 and *passim*; Gassman 2018. The pagan presence is accentuated (maybe overestimated) by Isola 1990, 71-72.

[4] On the combative posture of the Christian church against pagans: Leone 2007. On the destruction of temples, smashing of statues and other acts of violence: Shaw 2011, 222-243 and *passim*.

[5] Aug. *Serm*. 24.6, to be read with Magalhães de Oliveira 2006 and Lomiento 2017. Cf. also Aug. *De cons. evang.* 1.16.34, with Stewart 1999, 179-180.

[6] Aug. *De ciu. Dei*, 18.54. Cf. Lander 2017, 192-202.

[7] *CTh*. 16.10.18. Cf. Leone 2013, 55-61.

to intervene to stop them with his constitution, despite reaffirming his support to Christianity[8].

On the other side, pagan survivals were often mixed with the Christian religion, producing a kind of cultural blending and even a syncretism, as evidenced by Augustine, who harshly criticizes this social phenomenon in many points of his works. In his *Sermon* 62, for instance, he speaks of the Christians who come to the church, *cum recumbuerint in idolio*, "after attending a banquet in a pagan temple"[9]. In his *Sermon* 196 he challenges the mixture of Christian and pagan rites in occasion of the beginning of the new year, recounting that "Christians went to the sea and performed some ablutions according to the customs of pagan festivals" (*de solemnitate superstitiosa pagana*)[10]. In his letter 98, Augustine talks about the Christians who baptize their children, "while entrusting their health to the protection of the demons through sacrifices" (*cum eos daemoniorum sacrificiis sanare conantur*)[11]. Moreover, Augustine speaks of popular superstitions, such as witchcraft, dating back to pre-Roman times, as well[12]. This mixed picture of religion in North Africa, which is confirmed by other witnesses, such as the mysterious bishop of Carthage, Quodvultdeus (pupil of Augustine)[13], by his sermon *De tempore barbarico*[14], is further complicated by the arrival of the Vandals.

They crossed from Spain to Africa in 429, under the king Genseric, and advanced eastwards along the coast, first conquering the *Mauritania* and *Numidia*, then the *Africa proconsularis*: Genseric founded the kingdom of Vandals and Alans, and set up its capital at Carthage. According to literary sources, such as Quodvultdeus, Victor of Vita and Fulgentius of Ruspe, the advance of the Vandals led to wide-

---

[8] An episcopal council of Carthage decreed in 401 (under the empire of Honorius himself) that pagan temples and statues had to be completely destroyed: *Concil. Carth.* 16 June 401 = *Reg. Eccl. Carth. Excerpt.* 58 (*CCL* 149 = Munier 1974, 196). Cf. Riggs 2001, 293; Cameron 2010, 784.

[9] Aug. *Serm.* 62.4. Cf. Rebillard 2012, 77-78.

[10] Aug. *Serm.* 196.4. Cf. Van Slyke 2005, *praes.* 64-66.

[11] Aug. *Epist.* 98.1-4. Cf. Nagel 1980, 133-144.

[12] *E.g.* Aug. *Serm.* 4.36; *Tr. in Ioh. eu.* 7.7. Cf. Brown 1972, 119-146.

[13] On this interesting and mysterious character: Finn 2004, 1-21; Vopřada 2019, 57-91 and *passim*.

[14] *CCL* 60 = Braun 1976, 423-437 (*sermo* I), 473-486 (*sermo* II). Cf. Isola 1990, 71-74.

spread destruction and all sorts of atrocities[15]; but archeological evidence does not confirm this version of events, which may be affected by the resentment against the invading people. Anyway, the kingdom of Vandals will turn out to be stable and relatively prosperous, especially on the cultural side. There was an intellectual and literary flourishing: yet it is disputed whether this blossoming was due to the resilience of local intellectuals, or to the foresight of Vandal leadership, which allowed and maybe even encouraged the survival and development of Roman cultural tradition, kept alive in the schools of rhetoric and put on display on public ceremonies and official showcases[16].

On the other hand, the Vandals tried for several decades to impose Arianism on African people and persecuted the Nicene Christians[17]. Actually, there are contrasting opinions on this point: some literary sources underscore the violence and continuity of this persecution, since the conquest of North Africa. Victor of Vita, in his *History of the Vandal Persecution*, for instance, speaks of many attacks against "distinguished bishops and honest priests", as well as "wicked ferocity" inflicted on Catholic churches and properties[18]. A recent trend of historical criticism recognizes the relative moderation of Genseric, who seems to have granted freedom of worship to his subjects, while

[15] Victor of Vita (a fifth-century bishop of Byzacena) recorded the persecution of Nicene Christians by the Arian Vandals in his *Historia persecutionis Africanae prouinciae*, detailing the violent measures taken under the reigns of Genseric (429-477) and his son and successor Huneric (477-484) to repress the orthodox religion of the conquered, native majority: cf. Shanzer 2004; Howe 2007, 183-282 and *passim*. Conversely, Fournier 2019 offers an alternative reading of Victor's work as tendentious propaganda (but this falls under the "revisionist interpretation" that I will say more about *infra*). The importance of Fulgentius, the exiled bishop of Ruspe (503-523), as "the spokesman of the orthodox African church against the Arian Vandals" (Stevens 1982, 327), has long been recognized: Modéran 1998. It is also worth recalling the evidence provided by the *Vita Fulgentii* (generally attributed to Ferrandus of Carthage, but more recently to Redemptus, a monk of Telepte): Modéran 1993.

[16] On the so-called "Vandal renaissance": Hays 2004; Tommasi Moreschini 2008. On the (supposed) fruitful collaboration between Romans and Vandals: Clover 1993, 57-73 and *passim*.

[17] Cf. Modéran 2004, as well as the bibliography just quoted (note 15).

[18] Vict. *Hist. pers. Afr. prou.* 1.4: the Vandals "gave vent to their wicked ferocity with great strength against the churches and basilicas of the saints, cemeteries and monasteries, so that they burned houses of prayer with fires greater than those they used against the cities and all the towns".

imposing heavy taxes on Nicene clergy[19]. Then, his successors adopted stricter and harsher religious policies, reaching up to the prohibition and persecution[20].

The tamer of the Vandals

Blossius Aemilius Dracontius flourished in the second half of the 5th century[21]: the little we know of his life is found in his works. Ten of his poems are handed down by a single manuscript (the *Neapolitanus* IV E 48) under the title *Romulea*, which clearly refers to the Roman cultural tradition[22]. They are declamations (that is fictitious judicial speeches) in poetic form[23], mythological poems and epithalamia, which are more or less closely connected to the environment and practices of the school of rhetoric: they say a lot about the education and cultural background of their author[24].

He addresses indeed two short poems to his teacher and head of the school, the grammarian Felicianus: *Romulea* 1 and 3. The first of these[25] offers a meaningful comparison between the beloved teacher and the legendary poet, singer and musician Orpheus, who charmed and tamed wild animals by playing his lyre and singing: Felicianus gathers Romans and Vandals in his school, keeping them in harmony with his fascinating teaching (lines 12-16), just like Orpheus brought together "domestic animals" and "wild beasts" (*benignus grex... cum cruenta bestia*), freeing the latters from their rage and the formers from the fear (lines 1-11). This simile has been commonly seen as a pure encomiastic device, but maybe it tells something important about the social background and especially about the relationship between Romans and Vandals. Dracontius claims in fact that "the lyre of the Muses and Orpheus brought together those animals to which Mo-

[19] For a reliable reconstruction of Genseric's religious politics: Heather 2007. On the kingdom of Genseric in general cf. Vössing 2018, 53-88.

[20] Cf. Merrills & Miles 2010, 184-196; Vössing 2018, 89-105.

[21] Cf. Moussy & Camus 1985, 12; Luceri 2019, 26. On Dracontius' biography: Díaz de Bustamante 1978, 33-96; Moussy & Camus 1985, 7-55.

[22] Cf. Wolff 2001, 3. On Dracontius' bond with Roman tradition: Wolff 2019.

[23] Thorough and detailed analysis by Stoehr-Monjou 2015 and Scafoglio 2019.

[24] On the scholastic and rhetorical dimension in Dracontius' works: Bouquet 1996; De Gaetano 2009, 123-166 and *passim*.

[25] Cf. Stoehr-Monjou 2005; Casamento 2017, 177-179.

ther Nature denies harmony"[26]. Then, he turns to Felicianus and praises him for two reasons. First, because he restores "the literary studies that had been driven away from the African city", that is Carthage (lines 12-13):

> *sancte pater, o magister, taliter canendus es,*
> *qui fugatas Africanae reddis urbi litteras.*

The poet speaks of *fugatae Africanae urbi litterae*: we know that Carthage enjoyed a long and strong (Roman) cultural tradition in Late Antiquity, up to the time of Augustin[27], i.e. before the arrival of the Vandals. Who, if not the Vandals, "put to flight" the literary studies? Dracontius' witness, albeit expressed in the foreshortened form of a poetical metaphor, goes just in the opposite direction to the current historiographic tendency asserting that the cultural flourishing under the reign of the Vandals was promoted and encouraged by the rulers[28]. Dracontius presents Felicianus' teaching (that is to say, the survival and persistence of the school) rather as a kind of resistance of the subjects, who tried to keep alive their identity and conscience by means of the cultural heritage.

The second reason for which Felicianus is praised is that he "puts together the descendants of Romulus and the barbarians in the same classroom", prompting them to wonder and fascinating them with "the great sweetness of his voice" (lines 14-16):

> *barbaris qui Romulidas iungis auditorio,*
> *cuius ordines profecto semper obstupescimus,*
> *quos capit dulcedo uestri, doctor, oris maxima.*

In the intentions of Dracontius, and at least partly in historical reality, the school was the right place to preserve and promote the Roman cultural heritage, but also the place of coexistence and exchange between Romans and Vandals. School provides (or should provide) a model for a *modus uiuendi*: a social balance between rulers and sub-

---

[26] Lines 10-11: *artifex natura rerum quis negat concordiam, / hos chelys musea totos Orpheusque miscuit.*

[27] Cf. Aug. *Conf.* 6.7.11; Gualandri 1989, 498; Sears 2017, 40-43.

[28] On the line of "revisionism" and reappraisal of Vandals' politics: Clover 1993; Liebeschuetz 2003; Berndt 2007; Conant 2012. A more balanced approach is adopted by Vössing 2014.

jects. It seems therefore that the Vandals in a first time "put to flight" the literary studies, which were kept alive by Roman intellectuals as work of resistance; but in a second time they accepted and even appreciated the *Africananae litterae*, to such an extent that they also wanted their children to attend the (Roman) school of rhetoric. What emerges from Dracontius' poem is consistent with the politics of recuperation and appropriation of Roman juridical heritage and administrative structure that Vandals carried on in North Africa.

Does religion have anything to do with the praise of Felicianus and (Roman) school as bulwark of civilization and factor of social cohesion? Of course it has, in so far as religion is an integral part of social life, and we know that it was the main reason for the conflict between the Arian conquerors and the largely Catholic people. Actually, religion is not explicitly mentioned in the poem, but many signs point in this direction. Orpheus is notoriously a Christological symbol in early Christian art: in paintings and mosaics dating back to centuries from 3th to 6th, found throughout the imperial territory, including North Africa, he constitutes an "image" of Christ[29]. Orpheus's capacity to charm and tame wild animals is compared to the latter's power to persuade and soften human hearts, even the harder ones. In Christian iconography, the conventional scene of Orpheus followed by animals (especially sheep) represents the evangelical theme of the "good shepherd"[30]: we can recognize it in Dracontius' description of Orpheus "followed by meek sheep" (line 4). Moreover, the poet calls Felicianus with the names *sancte pater* and *magister* (line 12), which recall respectively God and Jesus in Christian language[31]. Thus, he expresses his religious respect for his teacher, whom he will even gratify with a symbolic apotheosis by means of the Euhemerism (in the wake of Lucretius and Virgil) in the other eulogy that he addresses to him (*Romul.* 3)[32]. But he also expresses his joy, or rather the need, for a double reconciliation: on the one side, between classical heritage and Christia-

[29] Cf. Friedman 2000, 38-85; Stoehr-Monjou 2005, 195-197.

[30] Cf. Henry 1992, 52-54 and *passim*; Jensen 2000, 41-42.

[31] The term *magister* is used in the *Vulgate* to translate the Hebrew *rabbi* (רַבִּי), speaking of Jesus Christ (e.g. *Mt* 8.19 and *passim*): cf. Stoehr-Monjou 2005, 195 and note 46.

[32] This poem reveals many reasons of interest, beginning with the expedient of Euhemerism; but it has been comparatively little investigated. Cf. Stoehr-Monjou 2019, 100-102.

nism; on the other side, between Romans and Vandals, in the sign of classical heritage and Christianism.

The rich, the poor and the abuses of power

The school of rhetoric bore good fruits. Dracontius practiced as an advocate in Carthage and attained a respected place in society. We learn it from the *subscriptio* we find with one of his poems, the *Controuersia de statua uiri fortis*, in the Neapolitan codex. As the title clearly indicates, this poem is a *controuersia*: a kind of declamation referred to a fictional legal controversy (a rhetorical exercise regularly practiced in Roman schools of oratory since the time of Augustus)[33]. The *subscriptio* calls the author "a most renowned lawyer" (*uir clarissimus et togatus*) and refers to a public recitation that was held in the forum of Carthage, in the presence of a proconsul, evidently on occasion of an official ceremony[34]. We may think of a cultural performance in front of an audience made up of the educated class of the city. This kind of events confirms the intellectual blossoming of North Africa, at least in the major cities, under the Vandals. It seems that the wishes once expressed by Dracontius as a young man, as a student in the school of Felicianus, have been fulfilled.

However, if we look more closely at the story told in this poem, something does not fit. The author impersonates a lawyer who defends a poor man from a rich and brave fellow citizen: the latter, after rendering a great service to his city in the war and deserving a reward, demands the life of the former, who sought refuge at the foot of a statue, calling for the right of asylum. Actually, the plot of the story is a little more complicated, since it was the rich man who wanted his citizens to build that monument in his honor and to recognize the right of asylum by the statue[35]. Thus, the poor man takes refuge at

---

[33] On this poem cf. Bureau 2006; Michel d'Annoville & Stoehr-Monjou 2008; Casamento 2017; Scafoglio 2019, 14-20.

[34] *Exp. controuersia statuae uiri fortis quam dixit in Gargilianis thermis Blossus Emilius Dracontius uir clarissimus et togatus fori proconsulis almae Karthaginis apud proconsulem Pacideium.*

[35] Here is the *inscriptio* in prose that accompanies the poem and that summarizes its background: *Vir fortis optet praemium quod uolet. Pauper et diues inimici. Bellum incidit ciuitati. Diues fortiter fecit: reuersus praemii nomine statuam petiit et meruit. Secundo fortiter egit: reuersus petiit praemii nomine asylum fieri*

the statue built by and for his rich adversary, and invokes the right to the protection that the latter established in that place. The speech of the lawyer in defense of the poor man raises important issues, such as the need for mutual respect and solidarity with fellow citizens. But in the end it turns into a powerful indictment of injustice, arrogance and oppression of wealthy and important citizens on the poor and the weak[36].

What is more, the rich and bad man seems to be backed by the official power. This is why the lawyer, at the climax of the speech, addresses an urgent appeal to the citizens and encourage them to take up arms to defend their rights and freedom (lines 249-253):

> *quid, plebs nostra, taces? diues praeiudicat urbi*
> *et pariter tua iura negat. praescriptio surgit,*
> *quae populo uitam libertatemque negabit.*
> *non gemitis, non fletis adhuc, non arma paratis?*
> *laudis erit, fateor, pro libertate perire.*

> "Why do you remain silent, our people? The rich man is harming our city and at the same time is denying your rights. Now comes out a new order that will take away life and freedom from people: aren't you moaning? Aren't you still crying? Aren't you preparing weapons? To die for the fatherland – I shall admit it – is a great honor".

It is tempting to read this appeal as a denouncement of the abuses and overbearingness of the (Vandal) ruling class on the African people.

And what about religion? Here too, religion is at issue. The poor man sought refuge at the feet of the statue of a highly deserving citizen who, ironically enough, is the same rich that wants to kill him: the former therefore invokes the right of asylum, which the latter had previously established at the statue, but now wishes to deny. The right of asylum at the statues of eminent citizens is otherwise unattested: it seems to be an invention of the poet; but it is attested, at least for the

---

statuam suam et meruit. Tertio fortiter fecit: reuersus petiit praemii nomine caput pauperis inimici. Pauper ad statuam diuitis confugit. Contradicit.

[36] E.g. lines 222-223: *iam nemo quietus / diuitis insidiis durabit paupere caeso* ("no one will feel safe from now on, if the poor man is killed by the rich"); lines 233-234: *instar habent hostis quos sanctio nulla coercet. / condemnat solus ciuilia iura tyrannus* ("who has no respect for any law is considered as an enemy: only the tyrant erases the rights of the citizens").

fugitive slaves, at the statues of the emperor since the time of Tiberius, although scholars do not agree on the nature and application of this legislative provision[37]. Seneca mentions it, for instance, in his treaty *De clementia*, notably 1.18: *seruis ad statuam licet confugere*. The Antonines restored the right of asylum *ad statuas principum* and extended it to the temples of the gods (*in fana deorum*), as we read in the *Institutes of Gaius* (1.53)[38]; and we also find it in the *Institutes of Justinian* (1.8.2) in a slightly different wording (*ad aedem sacram*)[39]. It goes without saying that, after the edict of Thessalonica, which made Nicene Christianity the state religion of the Roman Empire (380 AD), the right of asylum was applied to Christian (Catholic) churches[40].

Now, we might wonder about the meaning to be attributed to the right of asylum that the poet imaginatively attaches to the statue of the eminent citizen: despite the evident analogy with the statue of the emperor, it seems to me that Dracontius tacitly evokes the sacred right of asylum recognized for the places of worship. The destruction or the confiscation of Catholic churches perpetrated by the Vandals marked a complete break with this sacral and humanitarian tradition. We may suppose, then, that Dracontius outlines the weird and complicated story of conflict between the poor and the rich in order to refer, with due discretion and prudence, to highly topical issues.

Shouting out the Nicene Creed from the prison

But prudence was not enough to keep him safe: Dracontius was indeed sentenced to prison by the Vandal king Gunthamund in 484

[37] Cf. *CTh.* 9.44.1; Manfredini 1986; Gamauf 1999, 137-152.

[38] Gai. *Inst.* 1.53: *Nam consultus a quibusdam praesidibus prouinciarum de his seruis qui ad fana deorum uel ad statuas principum confugiunt, praecepit ut, si intolerabilius uideatur dominorum saeuitia, cogantur seruos suos uendere.* Cf. also *Digest* 1.6.2 (Ulpian).

[39] Giust. *Inst.* 1.8.2: "Having been consulted by certain governors of provinces with reference to slaves who flee for refuge to a sacred edifice or to the statues of the emperors, the divine Pius Antoninus decreed that if the barbarity of the masters appeared to be intolerable, they could be forced to sell their slaves under favorable conditions".

[40] Cf. *CTh.* 9.45.1-4, with the relevant *interpretatio* (*ecclesiae ac loca deo dicata reos, qui ibidem compulsi timore confugerint, ita tueantur, ut nulli locis sanctis ad direptionem reorum uim ac manus afferre praesumant*); Barone Adesi 1990; Ducloux 1994; Hallebeek 2005.

and remained there for more than 10 years. In prison, he wrote his Christian works: the *Satisfactio*, an elegiac poem that he addressed to the king, asking forgiveness and pleading for release[41]; and the *De laudibus Dei*, an hexametrical poem in 3 books that celebrates God for the creation of the world, the redemption of humanity and the reward of eternal life illustrated through examples from both the sacred scripture and ancient history[42].

The reason of his condemnation is not clear, but it is sure that it falls within the framework of the political and religious tension between Vandals and Africans[43]. Dracontius speaks vaguely of his fault in the *Satisfactio*, notably lines 93-96:

> *culpa mihi fuerat dominos reticere modestos*[44]
> *ignotumque mihi scribere uel dominum*[45],
> *qualis et ingratos sequitur qui mente profana,*
> *cum Dominum norunt, idola uana colunt.*

> "My fault was to keep silent about forbearing lords and to write about another one, who was unknown to me, similarly to the evil committed by ungrateful men who, despite knowing God, worship vain idols with unholy heart".

Dracontius admits that his fault was to address his praise to the wrong lord, neglecting the good ones, that is Gunthamund and his

---

[41] Cf. Schetter 1990; Galli Milić 2009; Goldlust 2015.

[42] Cf. Speyer 1996; Arweiler 2007; Tommasi Moreschini 2010; Diederich 2019.

[43] Cf. Merrills 2004. Wolff 2004 assumes two different arrests, based on the evidence provided by the poet himself in his works: one on political grounds and the other for corruption (but I do not think so).

[44] On the meaning of the adjective *modestos* cf. Moussy & Camus 1985, 25, note 2. It is true that, on the part of Dracontius, it is "an improbable adjective for the kings who had imprisoned him", as Fielding 2017, 94, puts it, recognizing an ironic intention. But maybe that adjective falls within the *captatio beneuolentiae*: far from representing reality, it suggests the interlocutors (*domini*) the right attitude to assume (*modestia*: "tactfulness", "sense of opportunity", but also "gentleness", "mildness", that is the quality leading to forgiveness).

[45] The phrase *ignotum... scribere... dominum* is not clear: some scholars interpret it as "to celebrate a foreign sovereign", others as "to celebrate a foreigner as a sovereign". I prefer to translate literally "an unknown lord", i.e. a powerful person (maybe a king, but it is not sure) that the poet did not know in person. Cf. Merrills 2004, 156-157, "a long-forgotten lord".

establishment. He compares his guilty behavior to the sinful attitude of pagans and/or heretics, who worship *idola uana* rather than God, even while knowing him. There is a heated and controversial debate on the identity of this *ignotus dominus*: some scholars suggest the eastern Roman emperor Zeno[46]; others think about Odoacer[47] or Theodoric[48].

The poet admits his guilt: he turns to God as model of clemency, which he invites the emperor to follow. Dracontius seems, or rather pretends, to ignore the religious difference (between Arianism and the Nicene Creed) that separates him from his interlocutor. Yet this difference was a major reason for conflict or tension between the Vandal rulers and their subjects. Furthermore, it was this difference (in addition to political reasons, of course) that heated up a strong rivalry between Gunthamund and one of the just mentioned possible addressees of the unfortunate praise, namely the eastern emperor Zeno, who was invoked by a part of the African people as the legitimate emperor against the Arian invader[49]. How could Dracontius ignore or minimize a difference that was so important and fraught with consequences? How could he hope for forgiveness, without denying his Catholic faith, from an Arian king who was in struggle with the Nicene Creed?

The poet presents himself as a good Christian (without specifying his doctrinal position, as if there were no ongoing religious conflict), a loyal subject and honest citizen who made an involuntary mistake and who seeks forgiveness from both Gunthamund and God. He invites the Vandal sovereign to follow the example of the King of Heaven who forgives the sins of men, and to match his greatness as well as his goodness. He compares Gunthamund to God, or better, recognizes the

[46] Cf. Clover 1993, 661-674; Schetter 1990, 91-94; De Gaetano 2009, 319.

[47] Cf. Corsaro 1962, 7-17; Díaz de Bustamante 1978, 1978, 65-86.

[48] Cf. Moussy & Camus 1985, 22-23. On the other hand, Wolff 1998, 383, and Merrils 2004, 156-157, shift the focus to the conflict within the ruling dynasty, the former suggesting that the mysterious addressee of the unfortunate praise was Hilderic (Gunthamund's cousin), the latter thinking of Huneric (uncle and predecessor of the king).

[49] Zeno played an important role in the religious policies of Gunthamund's predecessors: toward the end of his life (476-477), Genseric moderated his attitude toward the Catholics as a response to Zeno's solicitation of tolerance. In 477, at his accession, Huneric even allowed Nicene Christians to reclaim their churches and later, in 479, under pressure again from Zeno, he permitted the election of Eugenius as bishop of Carthage.

middle position that the king occupies between his subjects and God. But the poet also warns the sovereign that the judgment and punishment belong to God, to whom he is subjected and by whom he too will be judged, like any other man[50]. The plea of forgiveness becomes, thus, advice and warning. Gunthamund never forgave him, and this does not surprise at all.

Dracontius was still in prison, when he completed the composition of the other, wide-ranging poem, *De laudibus Dei*, where he celebrates the greatness of God that is reflected in the creation of the world, the Garden of Eden and the beauty of nature: the narration of exemplary episodes coming from the sacred writings and Roman cultural tradition alternates with instructions and meditations on moral themes (such as the original sin and the redemption of humanity, the divine mercy and the gift of eternal life) and with autobiographical hints (as when he laments his long permanence in jail), in a flexible structure that appears to proceed in a winding and almost arbitrary way[51]. The poet has now lost hope in an act of clemency: he speaks openly and even seems to challenge the Arian king, in so far as he expresses his Nicene faith and notably his belief about the trinity without fear[52]. He points out the mystery of the "unique and triple" nature of God in a passage of book 1 that is as short as deep in meaning and effective in style (lines 562-563):

> *Solus in aeternum Deus est regnator et auctor,*
> *uirtus trina Deus, triplex Deus omnis et unus.*

> "Only God is the sovereign and creator for all eternity, God is threefold strength, God is three and one at the same time".

[50] E.g. lines 305-306: *qui poscit hac lege Deum ut peccata relaxet, / debet et ipse suo parcere ubique reo*; "who asks God to mitigate the evil of the sins under this law, he too must forgive who is guilty towards him in all circumstances".

[51] The poem is "one of the finest of the late antique biblical epics", according to Nodes 1989, 282.

[52] About Dracontius' "Konfrontation mit den arianischen Vandalen" in the *De laudibus Dei* cf. Diederich 2019, 261-264, reaching the conclusion that "deutlicher als auf kulturellem Gebiet tritt Dracontius in theologischen Fragen in Opposition zu den vandalischen Arianern", and moreover "außer in seinen expliziten Bekenntnissen zum nicänischen Glauben zeigt sich Dracontius' antivandalische Haltung auch in einzelnen kleinen Nadelstichen und Seitenhieben".

Later, in book 2, Dracontius launches into a theological harangue of about fifty lines (namely 60-110) that sounds like a creedal statement, illustrating clearly and strongly the Nicene conception. Here is a little sample of his argument among the many possible ones (lines 67-69):

> *corde sacer genitus mox constitit ipse parenti,*
> *et consors cum patre manens et spiritus unus,*
> *trina mente Deus, Deus auctor, temporis expers.*

> "Created of a sacred nature, he (*scil.* Christ) was immediately one with his father: he remained united and unanimous with his father, God with a triple mind, God creator outside of time".

Towards the end of the passage, Dracontius addresses to an imaginary interlocutor who does not share his conception and, in particular, does not understand the coexistence of God and Christ in only one substance, which is the central point of the Nicene Creed and the main difference with the Arianism (lines 100-106). It is clear that this interlocutor must be an Arian, whom the poet does not hesitate to call *insipiens omnis rationis egenus*, "stupid, completely devoid of understanding" (line 100), since he does not recognize that God is embodied in Christ who descends among men without leaving the heavens, given that father and son are only one substance (lines 101-103):

> *nam quicumque sapit nouit quia sic tulit artus*
> *et fuit in terris, ut nec caeleste tribunal*
> *linqueret. [...]*

> "Indeed anyone wise recognizes that God was incarnated and came down to earth, so that he never left his heavenly throne".

It is no surprise, therefore, that Dracontius remained in prison. It was Thrasamund, the successor of Gunthamund, who set him free some years later, maybe around 496.

Bibliography

Arweiler 2007 = Arweiler, Alexander, *Interpreting Cultural Change: Semiotics and Exegesis in Dracontius'* De Laudibus Dei, in Otten, Willemien and Pollmann, Karla (eds.), *Poetry and Exege-*

sis in Premodern Latin Christianity. The Encounter between Classical and Christian Strategies of Interpretation, Leiden-Boston, 142-172.

Barone Adesi 1990 = Barone Adesi, Giorgio, Servi fugitivi in eclesia. *Indirizzi cristiani e legislazione imperiale, Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, 8, 695-741.

Berndt 2007 = Berndt, Guido, *Konflikt und Anpassung: Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum.

Bouquet 1996 = Bouquet, Jean, *L'influence de la déclamation chez Dracontius*, in Dangel, Jacqueline and Moussy, Claude (eds.), *Les structures de l'oralité en latin*, Colloque du centre Alfred Ernout (Université de Paris IV, 2-4 juin 1994), Paris, 245-255.

Braun 1976 = Braun, René (ed.), Quodvultdeus Carthaginiensis, *Opera tributa*, Turnhout.

Brown 1972 = Brown, Peter, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York-London.

Bureau 2006 = Bureau, Bruno, *Les pièces profanes de Dracontius. Mécanismes de transfert et métamorphoses génériques, Interférences, Ars Scribendi*, 4 (URL: http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Bureau.pdf).

Cameron 2010 = Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.

Casamento 2017 = Casamento, Alfredo, Sic astra mereri. *Un'analisi della Controversia de statua viri fortis di Draconzio*, in Garcea, Alessandro and Scappaticcio, Maria Chiara (eds.), *Centro vs. periferia. Il latino tra testi e contesti, lingua e letteratura (I-V d.C.) = Linguarum varietas*, 6, 177-197.

Clover 1993 = Clover, Frank, *The Late Roman West and the Vandals*, Aldershot.

Conant 2012 = Conant, Jonathan, *Staying Roman: Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge.

Corsaro 1962 = Corsaro, Francesco (ed.), *Blossii Aemilii Dracontii De laudibus Dei libri tres*, Catania.

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

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

Diederich 2019 = Diederich, Silke, *Dracontius auf Konfrontationskurs. Widerständige Positionen in* De laudibus Dei, in Pohl 2019, 261-272.

Ducloux 1994 = Ducloux, Anne, *Ad ecclesiam confugere: naissance du droit d'asile dans les églises (IVe-milieu du Ve s.)*, Paris.

Fielding 2017 = Fielding, Ian, *Transformations of Ovid in Late Antiquity*, Cambridge.

Finn 2004 = Finn, Thomas Macy (ed.), Quodvultdeus of Carthage, *The Creedal Homilies*, New York.

Fournier 2019 = Fournier, Éric, *Persecuting Heretics in Late Antique North Africa: Tolerant Vandals and Intolerant Bishops*, in Fox, Yaniv and Buchberger, Erica (eds.), *Inclusion and Exclusion in Mediterranean Christianities, 400-800*, Turnhout, 147-166.

Friedman 2000 = Friedman John Block, Friedman, *Orpheus in Middle Ages*, Syracuse NY.

Galli Milić 2009 = Galli Milić, Lavinia, *Stratégies argumentatives dans la* Satisfactio *de Dracontius*, in: Harich-Schwarzbauer, Henriette and Schierl, Petra (eds.), *Lateinische Poesie der Spätantike. Internationale Tagung in Castelen bei Augst, 11.-13. Oktober 2007*, Basel, 245-266.

Gamauf 1999 = Gamauf, Richard, *Ad statuam licet confugere: Untersuchungen zum Asylrecht im römischen Prinzipat*, Frankfurt am Main.

Gassman 2018 = Gassman, Mattias, *Debating Traditional Religion in Late Fourth-Century Roman Africa, Journal of Late Antiquity*, 11, 83-110.

Goldlust 2015 = Goldlust, Benjamin, *La* persona *de Dracontius dans la* Satisfactio. *Quelques réflexions sur la posture discursive du poète*, in Wolff 2015, 243-256.

Gualandri 1989 = Gualandri, Isabella, *Per una geografia della letteratura latina*, in Cavallo, Guglielmo, Fedeli, Paolo, Giardina, Andrea (eds.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. 2, *La circolazione del testo*, Roma, 469-505.

Hallebeek 2005 = Hallebeek, Jan, *Church Asylum in Late Antiquity, Concession by the Emperor or Competence of the Church?*, in Coppens, E. Chris (ed.), *Secundum ius: opstellen aangeboden aan prof. mr. P. L. Nève*, Nijmegen, 163-182.

Hays 2004 = Hays, Gregory, Romuleis Libicisque Litteris*: Fulgentius and the Vandal Renaissance*, in Merrils 2004, 101-132.

Heather 2007 = Heather, Peter, *Christianity and the Vandals in the Reign of Geiseric*, *BICS*, 50, 137-146.

Henry 1992 = Henry, Elisabeth, *Orpheus with His Lute: Poetry and the Renewal of Life*, London.

Howe 2007 = Howe, Tankred, *Vandalen, Barbaren und Arianer bei Victor von Vita*, Frankfurt am Main.

Isola 1990 = Isola, Antonino, *I cristiani dell'Africa vandalica nei* sermones *del tempo (429-534)*, Milano.

Jensen 2000 = Jensen, Robin Margaret, *Understanding Early Christian Art*, London.

Lander 2017 = Lander, Shira, *Ritual Sites and Religious Rivalries in Late Roman North Africa*, Cambridge.

Leone 2007 = Leone, Anna, *Christianity and Paganism, IV: North Africa*, in Casiday, Augustine and Norris, Frederick W. (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, *Constantine to c. 600*, Cambridge, 231-247.

Leone 2011-2012 = Leone, Anna, *Bishops and Territory: The case of Late Roman and Byzantine North Africa*, *DOP*, 65-66, 5-27.

Leone 2013 = Leone, Anna, *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford.

Liebeschuetz 2003 = Liebeschuetz, J. H. Wolfgang, Gens *into* Regnum*: The Vandals*, in Goetz, Hans-Werner, Jarnut, Jörg and Pohl, Walter (eds.), Regna *and* gentes*: the Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden-Boston, 55-83.

Lomiento 2017 = Lomiento, Vincenzo, *La polemica antipagana nei Discorsi di Agostino: temi e immagini*, *Auctores Nostri*, 18, 113-146.

Luceri 2019 = Luceri, Angelo, Ne pereat Carthago*: la Cartagine di Draconzio tra mito, storia e realtà biografica*, in Pohl 2019, 25-44.

Magalhães de Oliveira 2006 = Magalhães de Oliveira, Julio Cesar, Vt maiores pagani non sint! *Pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (saint Augustin,* Sermons *24, 279 et Morin 1)*, *AntTard*, 14, 245-262.

Manfredini 1986 = Manfredini, Arrigo Diego, Ad ecclesiam confugere, ad statuas confugere *nell'età di Teodosio I*, *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, 6, 39-58.

Merrills 2004 = Merrills, Andrew H. (ed.), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives in Late Antique North Africa*, Burlington VT.

Merrills & Miles 2010 = Merrills, Andrew and Miles, Richard, *The Vandals*, Oxford.

Miles 1999 = Miles, Richard (ed.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, London-New York.

Michel d'Annoville & Stoehr-Monjou 2008 = Stoehr-Monjou, Annick and Michel d'Annoville, Caroline, *Fidélité à la tradition et détournements dans la controverse de Dracontius (*Romulea *5) : un poème à double sens*, in Sotinel, Claire and Sartre, Maurice (eds.), *L'usage du passé entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge. Hommage à Brigitte Beaujard*, Rennes, 29-45.

Moussy & Camus 1985 = Moussy, Claude and Camus, Colette (eds.), Dracontius, *Œuvres*, tome I, *Louanges de Dieu, livres I et II*, Paris.

Modéran 1993 = Modéran, Yves, *La chronologie de la Vie de saint Fulgence de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale*, *MEFRA*, 105, 135-188.

Modéran 1998 = Modéran, Yves, *Fulgence de Ruspe*, *Encyclopédie berbère*, 19, 2939-2944.

Modéran 2004 = Modéran, Yves, *Une guerre de religion : les deux Églises d'Afrique à l'époque vandale*, *AntTard*, 11, 21-44.

Munier 1974 = Munier, Charles (ed.), *Concilia Africae a. 345-525*, Turnhout.

Nagel 1980 = Nagel, Eduard, *Kindertaufe und Taufaufschub: Die Praxis vom 3.-5. Jahrhundert in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus*, Frankfurt am Main.

Nodes 1989 = Nodes, Daniel, *Benevolent Winds and the Spirit of God in* De laudibus Dei *of Dracontius*, *VChr* 43, 282-292.

Pohl 2019 = Katharina, Pohl (ed), *Dichtung zwischen Römern und Vandalen. Tradition, Transformation und Innovation in den Werken des Dracontius*, Stuttgart.

Pottier 2015 = Pottier, Bruno, *Les Donatistes, l'arianisme et le royaume vandale*, in Wolff 2015, 109-125.

Rebillard 2012 = Rebillard, Éric, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, Ithaca NY-London.

Riggs 2001 = Riggs, David, *The Continuity of Paganism between the Cities and Countryside of Late Roman Africa*, in Burns, Thomas S. and John W. Eadie (eds.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity*, East Lansing MI, 285-300.

Scafoglio 2019 = Scafoglio, Giampiero, *La declamazione in forma poetica: Draconzio*, in Amato, Eugenio, D'Alessio, Paola, Pendino, Nunzia and Scafoglio, Giampiero (eds.), *Declamazione e spettacolo nella tarda antichità*, Atti della giornata di studi del Festival della declamazione e delle forme spettacolari del tardoantico (Salerno/Paestum, 3-5 maggio 2018) = *Camenae*, 23, 1-40.

Schetter 1990 = Schetter, Willy, *Zur* Satisfactio *des Dracontius*, *Hermes*, 118, 90-117.

Sears 2017 = Sears, Gareth, *Augustine in Roman North Africa (Thagaste, Carthage)*, in Toom, Tarmo (ed.), *Augustine in Context*, Cambridge, 37-43.

Shanzer 2004 = Shanzer, Danuta, *Intentions and Audiences: History, Hagiography, Martyrdom, and Confession in Victor of Vita's* Historia Persecutionis, in Merrills 2004, 271-290.

Shaw 2011 = Shaw, Brent, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge.

Speyer 1996 = Speyer, Wolfgang, *Die Bibeldichter Dracontius als Exeget des Sechstagewerkes Gottes*, in Schölligen, Georg and Scholten, Clemens (eds.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*, Münster, 464-484.

Stevens 1982 = Stevens, Susan, *The Circle of Bishop Fulgentius*, *Traditio*, 38, 327-341.

Stewart 1999 = Stewart, Peter, *The Destruction of Statues in Late Antiquity*, in Miles 1999, 159-189.

Stoehr-Monjou 2005 = Stoehr-Monjou, Annik, *Structure allégorique de* Romulea *1 : la comparaison Orphée-Felicianus chez Dracontius*, *VChr*, 59, 187-203.

Stoehr-Monjou 2015 = Stoehr-Monjou, Annick, *L'Afrique vandale, conservatoire et laboratoire de la déclamation latine entre Orient et Occident. Signification et enjeux de trois déclamations versifiées (*AL *21 Riese ; Dracontius,* Romul. *5 et 9)*, in Poignault, Rémy and Schneider, Catherine (eds.), *Présence de*

la déclamation antique (controverses et suasoires), Clermont-Ferrand.

Stoehr-Monjou 2019 = Stoehr-Monjou, Annick, *Die Götter in der Ethopoiie des Dracontius (*Romul. *4). Doppelbödigkeit in der „Sprache des Romulus"?*, in Pohl 2019, 97-108.

Tommasi Moreschini 2008 = Tommasi Moreschini, Chiara, *Splendore e ricchezza dell'Africa vandalica nel giudizio delle testimonianze letterarie coeve*, in González, Julián and Ruggeri, Paola (eds.), *L'Africa romana XVII. Le ricchezze dell'Africa. Risorse, produzioni, scambi*, vol. II, Roma, 1073-1080.

Tommasi Moreschini 2010 = Tommasi Moreschini, Chiara Ombretta, *Roman and Christian History in Dracontius'* De Laudibus Dei, *Studia Patristica*, 48, 303-308.

Van Slyke 2005 = Van Slyke, Daniel G., *The Devil and His Pomps in Fifth-Century Carthage: Renouncing Spectacula with Spectacular Imagery*, *DOP*, 59, 53-72.

Vopřada 2019 = Vopřada, David, *Quodvultdeus: a Bishop Forming Christians in Vandal Africa*, Leiden.

Vössing 2014 = Vössing, Konrad, *Das Königreich der Vandalen. Geiserichs Herrschaft und das Imperium Romanum*, Darmstadt.

Vössing 2018 = Vössing, Konrad, *Die Vandalen*, München.

Whelan 2018 = Whelan, Robin, *Being Christian in Vandal Africa: The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West*, Berkeley.

Wolff 1998 = Wolff, Étienne, *Dracontius revisité : retour sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvre*, in Bureau, Bruno and Nicolas, Christian (eds.), *Moussylanea : Mélanges offerts à Claude Moussy*, Louvain-Paris, 379-386.

Wolff 2001 = Wolff, Étienne, *Être Romain à Carthage sous la domination vandale*, *Vita Latina*, 163, 2-6.

Wolff 2004 = Wolff, Étienne, Poeta inclusus *: le cas de Dracontius*, in Bertrand-Dagenbach, Cécile, Chauvot, Alain, Salamito Jean-Marie and Vaillancourt, Denise (eds.), *Carcer II. Prison et privation de liberté dans l'Empire romain et l'Occident médiéval*, Paris, 123-128.

Wolff 2015 = Wolff, Étienne (ed.), *Littérature, Politique et Religion en Afrique Vandale*, Paris.

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

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 327-341

"TONMODEL UND RELIEFMEDAILLONS AUS DEN DONAULÄNDERN"*: UN'ATTESTAZIONE DA BARBOŞI (GALAŢI)**

Alessandro TEATINI***
(Università degli Studi di Sassari, Italia)

Keywords: *Barboşi,* castellum*, clay medallions, Danubian provinces.*

Abstract: ***"Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": an evidence from Barboşi (Galaţi)***. *An interesting object exhibited in the Museum of History at Galaţi and found in one of the cemeteries near the* castellum *of Barboşi can be identified as a clay medallion that falls into a class of materials first analyzed by A. Alföldi and including also circular molds. The most recent studies on this class confirmed, on the one hand, its prevalent (but not exclusive) diffusion in the Danubian provinces, while on the other they revised the early interpretation that related them to the production of sweets. In the light of these updated considerations, this medallion that came to light more than half a century ago has been analyzed here, putting forward new proposals for the interpretation both on its nature and on the characteristics of its relief decoration.*

Parole-chiave: *Barboşi,* castellum*, medaglione fittile, province danubiane.*

Riassunto: *Un interessante oggetto esposto al Museo di Storia di Galaţi e ritrovato in una delle necropoli presso il* castellum *di Barboşi è identificabile come un medaglione fittile inquadrabile in una classe di materiali analizzata per primo da A. Alföldi e comprendente anche matrici circolari. Gli studi più recenti su tale classe hanno confermato, da un lato, la sua diffusione prevalente (seppur non esclusiva) nelle province danubiane, mentre dall'altro hanno rivisto l'interpretazione iniziale che li collegava alla produzione di dolci. Alla luce di tali aggiornate considerazioni viene qui analizzato questo medaglione venuto in luce più di mezzo secolo or sono, avanzando nuove proposte di lettura tanto sulla sua natura quanto sulle caratteristiche della sua decorazione a rilievo.*

---

* Alföldi 1938, 312-341.

** Questo studio si è svolto grazie al finanziamento straordinario una tantum per la ricerca 2019 dell'Università di Sassari e grazie al contributo del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale / Direzione Generale per la Promozione del Sistema Paese, Ufficio VI – Missioni archeologiche, antropologiche, etnologiche.

*** teatini@uniss.it

Cuvinte-cheie: *Barboşi,* castellum*, medalion în relief, provincii dunărene.*

Rezumat: ***"Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern": o dovadă de la Barboşi (Galaţi)***. *Un interesant obiect expus la Muzeul de Istorie din Galaţi şi găsit într-una din necropolele castellum-ului de la Barboşi poate fi identificat ca un medalion de lut ce poate fi încadrat într-o clasă de materiale analizate mai întâi de A. Alföldi şi care curpinde, de asemenea, şi matriţele circulare. Cele mai recente studii privind această clasă au confirmat, pe de o parte, difuzarea sa predominantă (deşi nu exclusivă) în provinciile dunărene, iar, pe de altă parte, au revizuit interpretarea iniţială, care le lega de producerea de dulciuri. În lumina acestor consideraţii actualizate, este analizat aici acest medalion care a ieşit la lumină cu mai mult de o jumătate de secol în urmă, avandând noi propuneri de interpretare atât asupra naturii sale, cât şi a caracteristicilor decorului său în relief.*

Il *castellum* di Barboşi si erge sul promontorio di Tirighina, presso Galaţi, sulla riva settentrionale del Siret (antico *Hierasus*), poco meno di tre chilometri a monte della sua confluenza nel Danubio (**figg. 1-2**). All'insediamento geto-dacico si è sovrapposto quello romano[1], oggetto di svariate ricerche nel corso del tempo a partire da quelle della prima metà dell'Ottocento, seguite dai più tardi interventi di V. Pârvan[2], editi nel 1913, e di G. Ştefan un ventennio dopo[3], fino all'avvio degli scavi sistematici nella seconda metà dello stesso secolo[4]. Le prime fasi insediative di età romana nel sito rimandano al principato di Traiano, quando venne eretto il *castellum* in terra, poi ricostruito in pietra, la cui continuità di vita proseguì fino alla seconda metà del III secolo; sullo stesso rilievo al tempo di Costantino venne impostata una torre poligonale, che segnò l'ultimo periodo di frequentazione dell'area proseguito fino al IV secolo inoltrato[5]. Se la localizzazione del *castellum* è ben definita, grazie sia alle ripetute indagini sia alla posizione prominente della ristretta altura sulla quale sorge il complesso, rimane ancora poco chiaro dove si trovino il *castrum* e l'abitato civile, come del resto anche l'estensione delle necropoli[6]. La pre-

[1] Sanie, Dragomir 1970, 135-142.

[2] Pârvan 1913, 106-130.

[3] Ştefan 1935-1936, 341-349.

[4] Una sintesi sulla storia degli studi con i relativi riferimenti bibliografici è in Croitoru 2013, 92.

[5] Gostar 1967, 107; Croitoru 2013, 92-93.

[6] Dubbi espressi di recente in Ţentea *et alii* 2019, 50.

senza di un *castrum* prossimo al *castellum* risulta deducibile dalle ridotte dimensioni del promontorio di Tirighina, decisamente inadatto ad ospitare le guarnigioni militari attestate dalla documentazione epigrafica e succedutesi nel tempo[7]: dalla fine delle guerre daciche la *cohors II Mattiacorum*[8] e le unità della *legio V Macedonica*, queste ultime solo fino all'anno 168[9], ma si aggiunsero soldati della *classis Flavia Moesica*[10], forse dall'inizio del III secolo, ed erano presenti anche effettivi della *legio I Italica*[11].

Così la posizione del *castrum* è stata collocata in tempi recenti sia a ovest del *castellum*[12], sia a nord di questo[13], mentre la localizzazione dell'insediamento civile è stata ipotizzata a sud della collina[14], ove la linea ferroviaria e gli edifici della stazione rendono problematica ogni indagine (**fig. 3**): in questa zona i due livelli di frequentazione identificati sono stati attribuiti alla prima metà del II secolo e alla seconda metà del III. Ritrovamenti di sepolture tanto a incinerazione quanto a inumazione in diversi settori rendono ugualmente problematico definire l'ubicazione e l'estensione delle aree cimiteriali, probabilmente più d'una, dunque in rapporto sia al *castrum* sia all'abitato civile sia agli altri insediamenti individuati in questo territorio a est del vallo Traian-Tuluceşti[15], che chiudeva l'area tra il basso corso del Siret e quello del Prut (antico *Pyretus*): tombe sono state infatti messe in luce tanto alle pendici occidentali dell'altura di Tirighina quanto a nord di questa[16].

E proprio da una sepoltura proviene l'oggetto che si vuole qui riconsiderare alla luce della letteratura più recente: nel 1969 sono state pubblicati i risultati di ricerche condotte tanto nel *castellum* quanto in un'area di necropoli individuata fortuitamente durante la-

---

[7] Gostar 1967, 107-112; Croitoru 2004, 159-172. In generale per le iscrizioni ritrovate a Barboşi si veda Sanie, Dragomir, Sanie 1975, 189-208 e *IScM* V, nn. 292-342.

[8] Matei-Popescu 2010, 222-224; Croitoru 2020, 5-13.

[9] Quando vennero spostate in Dacia: Matei-Popescu 2010, 35-76.

[10] Matei 1991, 154; Matei-Popescu 2010, 245-255.

[11] Matei-Popescu 2010, 77-123.

[12] Croitoru 2013, 92.

[13] Ţentea *et alii* 2019, 50.

[14] Così in Croitoru 2013, 94, dove però la letteratura citata quale giustificazione si riferisce a ritrovamenti la cui esatta provenienza non è sicura.

[15] Ţentea 2007, 217-225.

[16] Croitoru 2013, 94.

vori di escavazione a ovest di questo, con sepolture sia a incinerazione sia a inumazione[17]; l'indagine di tre tombe a inumazione, in parte distrutte, ha portato al recupero di nove manufatti fittili che si trovavano tutti all'interno di una sola di esse e che sono ora conservati a Galaţi, nel Museo di Storia. Otto di questi sono matrici con soggetti diversi, comunque di dimensioni ridotte (da 6 fino a 13 centimetri): un combattimento di due gladiatori, una figura umana con testa d'asino, una maschera teatrale, una testa femminile, una figura di Venere, un motivo decorativo ondulato, alcuni grappoli d'uva, la figura di un bovide[18]. Insieme alle matrici è stato ritrovato anche il frammento di un medaglione corrispondente a poco meno della metà della superficie totale, con un diametro residuo di circa 14 centimetri (**figg. 4-5**), della cui decorazione a rilievo è stata fornita solo una descrizione, non accompagnata da alcuna interpretazione dell'oggetto[19], nemmeno in lavori più recenti[20]. Si ritiene dunque utile approfondire lo studio di questo medaglione fittile, dal momento che è possibile inserirlo in una classe di materiali altrimenti documentata nello stesso contesto delle province danubiane.

All'interno del bordo segnato da un doppio tondino rilevato lo spazio è occupato da due scene che, al momento, appaiono prive di rapporto tra loro per via della mancanza di buona parte del tondo, oltre che non sempre ben definibili nei dettagli a causa dell'abrasione della superficie: in alto una struttura provvista di un parapetto costituito da corsi di elementi orizzontali lascia fuoriuscire le protomi di quattro cavalli[21], ai quali si collegano sia un giogo mediano desinente in una barra orizzontale, sia le redini, distinguibili in quanto più sottili. Nel ridotto spazio triangolare dietro il giogo restano solo altri labili rilievi, purtroppo non più decifrabili: si può tuttavia escludere che vi siano tracce di una figura umana, che in quella posizione potrebbe essere intesa come un auriga. In basso un uomo inginocchiato (si nota la gamba sinistra piegata) è disposto frontalmente ma il capo è di profilo, solleva il braccio destro in avanti e con il sinistro regge un piccolo scudo semicircolare decorato da un reticolo inciso. La corazza (forse

[17] Sanie 1969, 81-94.
[18] Sanie 1969, 85-91.
[19] Sanie 1969, 91-92.
[20] Croitoru 2013, 406.
[21] Il parapetto è interpretato come un muro in opera testacea da S. Sanie: Sanie 1969, 91.

anatomica) che indossa certifica come l'equipaggiamento sia di tipo militare; un mantello, non altrimenti visibile, sembra fissato sul petto. I dettagli della testa si colgono appena, tuttavia i capelli e la barba desinente a punta sono costituiti da folti ricci.

Questa classe di oggetti fittili è stata analizzata per primo da A. Alföldi, che ha riunito insieme le attestazioni allora note dei tondi e delle matrici circolari provenienti dalle province danubiane[22], da distinguersi dai *médaillons d'applique* dei vasi in sigillata chiara B della valle del Rodano[23]: le matrici erano a quel tempo una cinquantina, mentre meno numerosi (una quindicina) erano i tondi; vari esemplari si sono aggiunti in seguito, uno dal Norico, uno dalla Sardegna, alcuni dall'Africa[24] e un lotto consistente dalla Dacia[25]. Grazie allo studio dei pezzi di più recente edizione è stato chiarito come l'interpretazione iniziale delle matrici quali stampi per dolci sia da rivedere, alla luce tanto delle caratteristiche eccessivamente dettagliate di molte decorazioni, che difficilmente si sarebbero potute trasferire su un materiale poco compatto, quanto della mancanza delle tracce di bruciato sulle superfici, derivate dall'eventuale cottura dei dolci, ma anche per la presenza dei positivi, che era stata dapprima liquidata ipotizzando che i tondi servissero per ricavare le matrici. In realtà le matrici erano verosimilmente funzionali proprio alla produzione dei tondi, la cui inferiorità numerica si spiega con la difficoltà a riconoscerli a causa del ritrovamento, nella maggior parte dei casi, solo di frammenti di questi oggetti[26]. Sulle superfici dei medaglioni e delle loro matrici, il cui diametro oscilla tra gli 8-10 e i 27 centimetri, troviamo decorazioni per lo più caratterizzate da soggetti mitologici, o rappresentative di cerimonie cultuali, oppure legate alla propaganda imperiale: da qui la concreta possibilità che i tondi realizzati tramite le matrici avessero la funzione di commemorare eventi e cerimonie sia civili che religiose,

[22] Alföldi 1938, 312-341; Alföldi 1945, 71-73.

[23] Cfr. le considerazioni al riguardo in Teatini 2019, 287-288.

[24] Per questi e per un inquadramento generale sulla classe si veda, da ultimo, Teatini 2019, 281-293.

[25] In Cociş, Ruscu 1994, 121-135 è una raccolta di tutte le evidenze daciche, arrivate ad una quarantina e databili per lo più tra la seconda metà del II secolo e la prima metà del III; a questi possiamo aggiungere due nuove matrici da *Apulum*: Egri 2019-2020, 222-231. In precedenza erano note solo quattro attestazioni dalla Dacia: Alföldi 1938, 340; Alföldi 1945, 73.

[26] Gualandi, Pinelli 2012, 17.

organizzate in contesti tanto pubblici quanto privati nell'arco di tempo di questa produzione, tra il II e il IV secolo[27].

In aggiunta ai soggetti più diffusi dei quali si è detto, è possibile segnalare pochi esemplari sui quali figurano temi decorativi incentrati sia su scene erotiche[28], sia su personaggi ed episodi tratti dal mondo degli spettacoli, nella fattispecie gladiatori in combattimento[29], aurighi vincitori sulla quadriga[30] (**fig. 6**) e, in due casi ben diversi tra loro, la resa narrativa di corse nel circo. Non esiste un solo esemplare tra tutti quelli già pubblicati che possa accostarsi al nostro per l'iconografia, tuttavia i due soggetti narrativi di ambito circense risultano forse più utili a questo studio vista la presenza sul tondo da Barboşi dei quattro cavalli aggiogati, insieme ai quali non si percepisce tuttavia la presenza di un auriga. Se dunque un medaglione del III secolo da *Hadrumetum*, in Africa Proconsolare (diametro circa 12 centimetri), illustra un'originale corsa di quattro bighe trainate da dromedari nel Circo Massimo, un altro da *Teurnia*, nel Norico, è decorato da una raffigurazione densissima di dettagli con le quadrighe delle quattro fazioni, il cui tiro è canonicamente costituito da cavalli che gareggiano nello stesso contesto del Circo Massimo (**fig. 7**): di dimensioni analoghe al precedente è stato invece datato al IV secolo inoltrato[31].

Certamente la scena del frammento qui in esame si presenta assai diversa, dal momento che sono effettivamente riconoscibili i cavalli, forse di una quadriga, ma non appaiono impegnati nell'azione della corsa, bensì ancora all'interno di una struttura delimitata da una sorta di cancellata, che ricorda in maniera stilizzata la resa delle ante poste a chiusura dei *carceres* nei rilievi o nei mosaici con soggetti cir-

[27] Gualandi, Pinelli 2012, 16-17; Teatini 2019, 285-290.

[28] Un solo medaglione attestato ad *Apulum*: Cociş, Ruscu 1994, 123, n. 8.

[29] Su quattro matrici, una da *Savaria* (diametro circa 15 centimetri) in *Pannonia Superior* (Alföldi 1938, 338) e tre dalla Dacia: da *Napoca* (diametro 13 centimetri), da *Porolissum* (diametro 7 centimetri) e da Dierna (diametro 11 centimetri) (Cociş, Ruscu 1994, 123-124, nn. 17, 30-31).

[30] Tre matrici da *Apulum*: Cociş, Ruscu 1994, 124, n. 29 (diametro circa 12 centimetri); Egri 2019-2020, 222-231 (due pezzi identici, diametro circa 10 centimetri).

[31] Per i due medaglioni con la narrazione delle corse nel circo cfr. il recente Teatini 2019, 281-293.

censi[32]. A tali difficoltà di lettura si aggiunga l’impossibilità di stabilire il legame, che certamente sussisteva, tra la parte della decorazione con i cavalli e il personaggio al di sotto: forse si tratta di un soldato, per quanto la forma semicircolare del suo scudo sia decisamente inusuale, così come la sua particolare posa in ginocchio, mentre la corazza che indossa impedisce di interpretarlo come un auriga o come un gladiatore[33].

Alla luce delle più recenti acquisizioni della ricerca i tondi fin qui noti con la resa narrativa di una gara nel circo, provenienti da *Teurnia* e da *Hadrumetum*, sono verosimilmente interpretabili come funzionali alla celebrazione di spettacoli nel circo, quali atti evergetici offerti da un ignoto *munerarius* che aspirava altresì a fissarli nella memoria del pubblico grazie alla contestuale produzione e distribuzione di medaglioni fittili, prodotti in serie mediante matrici, con gli episodi salienti della gara oggetto del donativo[34]. Ci sentiremmo dunque di assegnare la stessa valenza celebrativa anche al nuovo esemplare danubiano, pure nella difficoltà di interpretazione di alcuni elementi della scena e nell’impossibilità di capire in quale sede si sia tenuto lo spettacolo che si intendeva commemorare tramite la produzione di una serie di medaglioni fittili, i quali ne avrebbero parallelamente mantenuto vivo il ricordo, di cui ci è purtroppo pervenuto solo questo frammento. Riteniamo meno probabile un legame del nostro oggetto con la propaganda imperiale, non solo perché non riusciamo a distinguere alcun elemento che rimandi ad una figura umana dietro ai quattro cavalli, ma anche per le varie particolarità del personaggio in abiti militari nel primo piano. I due tondi precedenti è stato ipotizzato che possano riferirsi a spettacoli organizzati nei circhi della stessa

[32] Il tema è stato recentemente trattato in Dunbabin 2016, 143-155. Specificatamente sulla documentazione iconografica dei *carceres* si veda Humphrey 1986, 138-151.

[33] Questa interpretazione potrebbe derivare dall’accostamento di due diverse forme di spettacoli, quelli gladiatorii e quelli circensi: il tipo di armi del personaggio non permette tuttavia di andare in tale direzione. In Sanie 1969, 91-92 si intuisce il legame dell’immagine con il circo e si ipotizza che si tratti di una delle figure a piedi (*sparsores*) o a cavallo (*hortatores*) che presenziavano alle corse per assolvere i compiti rispettivamente assegnati: l’iconografia però non corrisponde in alcun modo.

[34] Teatini 2019, 288-291, sulla base delle argomentazioni in Gualandi, Pinelli 2012, 16-17.

Hadrumetum e di Aquileia (nel caso del tondo da *Teurnia*)[35]. L'esemplare da Barboşi era stato deposto in una tomba a inumazione insieme con le otto matrici fittili alle quali si è accennato, dunque in una sepoltura molto probabilmente di un abitante dell'insediamento civile: è stato giustamente ipotizzato dal primo editore che si trattasse di strumenti legati al lavoro svolto dal defunto[36], pertanto che questi fosse un artigiano dedito alla produzione di oggetti fittili, l'origine del quale ci sfugge ma che poteva condurre la sua attività anche in maniera itinerante, muovendosi dunque in un contesto regionale forse molto ampio. La genericità dei soggetti ricavabili dalle sue matrici li rendeva ugualmente proponibili in contesti geografici assai diversificati: probabilmente il medaglione, a differenza delle matrici, era uno degli oggetti prodotti dall'artigiano nel corso della sua attività quale esito di una commissione che poteva essere stata ottemperata anche tempo prima e in una località lontana dall'altura di Tirighina. È interessante rilevare come l'argilla con cui questo tondo è stato realizzato sia diversa da quella che è servita per formare tutte le matrici[37].

Resta dunque per noi ignoto di quale evento si volesse perpetuare il ricordo con le immagini impresse sul medaglione, forse uno spettacolo in cui era stata organizzata anche una corsa di quadrighe, corsa che non necessariamente si svolse in una struttura architettonicamente ben definita come un circo: è del resto risaputo che gare di questo genere potevano avere luogo ovunque vi fosse disponibilità di un idoneo spazio aperto pianeggiante. La singolarità sia della composizione in rapporto alle iconografie tràdite delle corse nel circo, priva cioè di espliciti riferimenti al momento agonistico della competizione, sia di alcuni dettagli, quale ad esempio la posizione dei quattro cavalli in rapporto alla supposta cancellata dei *carceres*, può spiegarsi con la realizzazione della matrice del medaglione in un contesto periferico, privo dei necessari modelli da replicare, tutti elementi che conferiscono al nostro oggetto un carattere squisitamente provinciale.

Si può invece ricavare qualche informazione sulla cronologia del pezzo, grazie alle sparute notizie pervenute sull'arco di frequentazione della porzione della necropoli indagata all'epoca del ritrovamento: le

[35] Teatini 2019, 288-290.

[36] Sanie 1969, 92.

[37] Secondo S. Sanie l'argilla delle matrici potrebbe essere di origine locale: asserisce infatti che le sue caratteristiche sono le medesime del banco di argilla presente a Barboşi (Sanie 1969, 92).

monete rinvenute nell'area suggeriscono un ambito cronologico compreso tra il principato di Antonino Pio e quello di Settimio Severo[38], in accordo peraltro con le fasi di vita tanto del *castellum* quanto, forse, del vicino insediamento civile. Risulta poi di un certo interesse collegare questi dati alle caratteristiche della testa del personaggio maschile raffigurato sul medaglione, la cui folta barba e i cui capelli sono costituiti da masse di ricci ben definite: è così possibile rilevarvi una certa attenzione ai riferimenti offerti dalla ritrattistica dell'avanzata età antonina o del periodo di Settimio Severo[39], i cui particolari esiti, quali possiamo notare sul tondo da Barboşi, dipendono dalla loro applicazione ad un oggetto di artigianato corrente fabbricato ai margini dell'impero[40]. Riteniamo dunque rispondente ai dati a nostra disposizione assegnare al frammento di medaglione in esame una datazione agli stessi decenni[41], peraltro in linea con i dati numismatici testé riportati.

Insieme all'importanza del manufatto per l'originalità della sua iconografia, ne va altresì rilevata la provenienza da un insediamento a nord del Danubio, alla stessa stregua di numerosi altri esemplari dei "Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern", che provengono però dalle province della Dacia[42]. I rimanenti territori provinciali dell'areale danubiano sono il luogo di origine della maggior parte delle attestazioni, partendo dalla *Raetia*, passando per il *Noricum*, le Pannonie, con il lotto più consistente, e fino alla *Moesia*, ove sono stati nondimeno trovati soltanto quattro manufatti di questa classe e nessuno di essi in *Moesia Inferior*, dal momento che si tratta di un tondo da *Viminacium*, di una matrice da *Margum* e di due da *Ratiaria*[43]: tale quadro distributivo è ora integrato grazie al medaglione messo in luce nell'insediamento di Barboşi, la sola testimonianza rinvenuta a tutt'oggi presso l'ultimo corso del Danubio[44].

---

[38] Sanie 1969, 88.

[39] Wegner 1939, 40-47, 59-65, 71-73; Saletti 1967, 17-21.

[40] La manifattura locale è intuitivamente sostenuta anche in Sanie 1969, 92.

[41] Nessuna cronologia è invece proposta dal primo editore: Sanie 1969, 91-92.

[42] Alföldi 1938, 340; Alföldi 1945, 73; Cociş, Ruscu 1994, 121-135; Egri 2019-2020, 222-231.

[43] Alföldi 1938, 339-340.

[44] Si noti che nel corso delle medesime ricerche, in occasione delle quali si indagò la tomba dalla quale provengono il medaglione e le matrici, è stato effettuato anche un saggio di scavo sull'altura di Tirighina, ai margini sud-orientali del *castellum*, ove è stato trovato un frammento fittile riferibile al fondo di una bassa coppa

Bibliografia

Alföldi 1938 = A. Alföldi, *Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern*, in *Laureae Aquincenses Memoriae Valentini Kuzsinszky Dicatae*, I, *Dissertationes Pannonicae*, Series 2, 10, 312-341.

Alföldi 1945 = A. Alföldi, *Tonmedaillons und runde Kuchenformen aus Pannonien und Dacien*, *Folia Archaeologica*, V, 71-73.

Cociş, Ruscu 1994 = S. Cociş, D. Ruscu, *Reliefmedaillons und Tonmatrizen aus Dakien*, *Alba Regia*, XXV, 121-135.

Croitoru 2004 = C. Croitoru, *Despre trupele romane din fortificaţiile de la Bărboşi (Galaţi). Note de lectură (II)*, *Istros*, XI, 159-172.

Croitoru 2013 = C. Croitoru, *Galaţi. Repertoriul descoperirilor arheologice şi numismatice*, Editura Muzeului de Istorie Galaţi.

Croitoru 2020 = C. Croitoru, *Guarding the Danube and beyond (I). Cohors II Mattiacorum*, *Journal of Ancient History and Archaeology*, 7.4, 5-13.

Dunbabin 2016 = K. M. D. Dunbabin, *Theater and Spectacle in the Art of the Roman Empire*, Ithaca, Cornell University Press.

Egri 2019-2020 = M. Egri, *Conjuring the Good Luck. The Chariot Racing Imagery in Roman Sacred Contexts*, *Archaica*, 7-8, 221-231.

Gostar 1967 = N. Gostar, *Unităţile militare din castellum roman de la Barboşi*, *Danubius*, I, 107-113.

Gualandi, Pinelli 2012 = M. L. Gualandi, A. Pinelli, *Un trionfo per due. La matrice di Olbia: un unicum iconografico ´fuori contesto´*, in M. M. Donato, M. Ferretti (edd.), *«Conosco un ottimo storico dell'arte...». Per Enrico Castelnuovo. Scritti di allievi e amici pisani*, Pisa, Edizioni della Normale, 11-20.

Humphrey 1986 = J. H. Humphrey, *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*, London, B. T. Batsford.

Matei 1991 = C. Matei, *Consideraţii privind raportul dintre Classis Flavia Moesica şi fortificaţiile limesului roman de la Dunărea de Jos (sec. I-VI)*, *Pontica*, 24, 143-158.

---

con l'immagine in rilievo di *Sol* sulla quadriga, interpretato tuttavia anch'esso come un medaglione: la porzione della parete carenata che si conserva non lascia tuttavia dubbi in merito alla comprensione della corretta natura del pezzo (peraltro postulata, ma tra le ipotesi meno probabili, dallo stesso editore: Sanie 1969, 81-83).

Matei-Popescu 2010 = F. Matei-Popescu, *The Roman Army in Moesia Inferior*, Bucharest, Conphys Publishing House.

Pârvan 1913 = V. Pârvan, *Castrul dela Poiana şi drumul roman prin Moldova de Jos*, *AARMSI*, Seria II, XXXVI, 93-130.

Piccottini 1989 = G. Piccottini, *Die Römer in Kärnten*, Klagenfurt, Universitätsverlag Carinthia.

Saletti 1967 = C. Saletti, *Ritratti severiani*, Roma, «L’Erma» di Bretschneider Editore.

Sanie 1969 = S. Sanie, *Medalioane şi tipare romane descoperite la Tirighina-Bărboşi*, *Danubius*, II-III, 81-94.

Sanie, Dragomir 1970 = S. Sanie, I. T. Dragomir, *Continuitatea locuirii dacice în castrul de la Bărboşi-Galaţi*, *Danubius*, IV, 135-160.

Sanie, Dragomir, Sanie 1975 = S. Sanie, I. T. Dragomir, Ş. Sanie, *Noi descoperiri de ceramică romană cu inscripţie în Moldova*, *SCIVA*, 26, 189-208.

Ştefan 1935-1936 = G. Ştefan, *Nouvelles découvertes dans le «castellum» romain de Barboşi (près de Galaţi). Rapport préliminaire*, *Dacia*, V-VI, 341-349.

Teatini 2019 = A. Teatini, *Iunxisse etiam camelos quaternos ad currus in circo. L’«africanizzazione» di uno spettacolo in un singolare medaglione fittile da Hadrumetum (Sousse, Tunisia)*, *AAC*, 30, 281-293.

Ţentea 2007 = O. Ţentea, *The Roman Necropolis at Barboşi – Several Remarks*, *Istros*, XIV, 217-225.

Ţentea *et alii* 2019 = O. Ţentea *et alii*, *Frontiera romană din Dobrogea. O trecere în revistă şi o actualizare*, *Cercetări Arheologice*, XXVI, 9-82.

Wegner 1939 = M. Wegner, *Die Herrscherbildnisse in antoninischer Zeit*, in *Das römische Herrscherbild*, II, 4, Berlin, Verlag Gebr. Mann.

Didascalie delle figure

Fig. 1. La *Moesia Inferior* nel *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*: in evidenza Barboşi.

Fig. 2. L’area del *castellum* di Barboşi: in evidenza il promontorio di Tirighina, presso il fiume Siret; a destra la confluenza del fiume nel Danubio (Google Earth).

Fig. 3. Planimetria dell'area del *castellum* di Barboşi (Pârvan 1913, fig. 9).

Fig. 4. Il frammento di medaglione fittile da Barboşi (foto A. Teatini).

Fig. 5. Il frammento di medaglione fittile da Barboşi: rilievo grafico della decorazione (Sanie 1969, fig. 7).

Fig. 6. Rilievo grafico di una matrice fittile da *Apulum* con auriga vincitore sulla quadriga (Cociş, Ruscu 1994, fig. 8,1a).

Fig. 7. Medaglione fittile da *Teurnia* con una corsa di quadrighe nel Circo Massimo (Piccottini 1989, tav. 45).

Moesia Inferior 1:1,000,000
Moesia Inferior 1:1,000,000
DACIA
KARPATES
OROS
KARPATES
OROS
CARPI
SCYTHIA
COSTOBOCI
BASTARNAE
BRITOLAGAI
ROXOLANI
GETAE
SCYTHIA MINOR
TRODISIOGYTAE
ROMELA/MALUS
DUROSTORUM
TIBISCUS
ARRIBUS
MARCIANOPOLIS
'LOCIDAE REGI'
KROBYZOI
TRIBALLI
MOESIA INFERIOR
HAEMUS MONS
CELALEITAE MAIORES
STALEITAE
BREBALEI
PONTUS EUXINUS
ODRYSAE
PYROGERI
CELALEITAE MINORES
DIOCLETIANOPOLIS
PHILIPPOPOLIS/TRIMONTIUM
DEUTUM
ANCHIALUS
APOLLONIA PONTICA/SOZOPOLIS
MESEMBRIA
KAPELLEGIOPOLIS
BIROGRAVGUSTA TRAIANI
MARCIANOPOLIS
NICOPOLIS AD ISTRUM
DIONYSOPOLIS/Krounoi
CALLATIS
TIBISCUS
ROMELA/MALUS
APULUM
SARMIZEGETUSA
TROPAEUM TRAIANI
TOMIS
TIBISCUS
ARRIBUS
DIONYSOPOLIS/Krounoi
MARCIANOPOLIS
DIOCLETIANOPOLIS
PHILIPPOPOLIS/TRIMONTIUM
DEUTUM
ANCHIALUS
APOLLONIA PONTICA/SOZOPOLIS
MESEMBRIA
KAPELLEGIOPOLIS
BIROGRAVGUSTA TRAIANI
NICOPOLIS AD ISTRUM
DUROSTORUM
TROPAEUM TRAIANI
TOMIS
CALLATIS

Fig. 1

Image © 2020 Maxar Technologies
Google Earth
Data di acquisizione delle immagini: 2/22/2015 45°24'26.99"N 28°00'02.27"E elev 9 m alt 2.58 km

Fig. 2

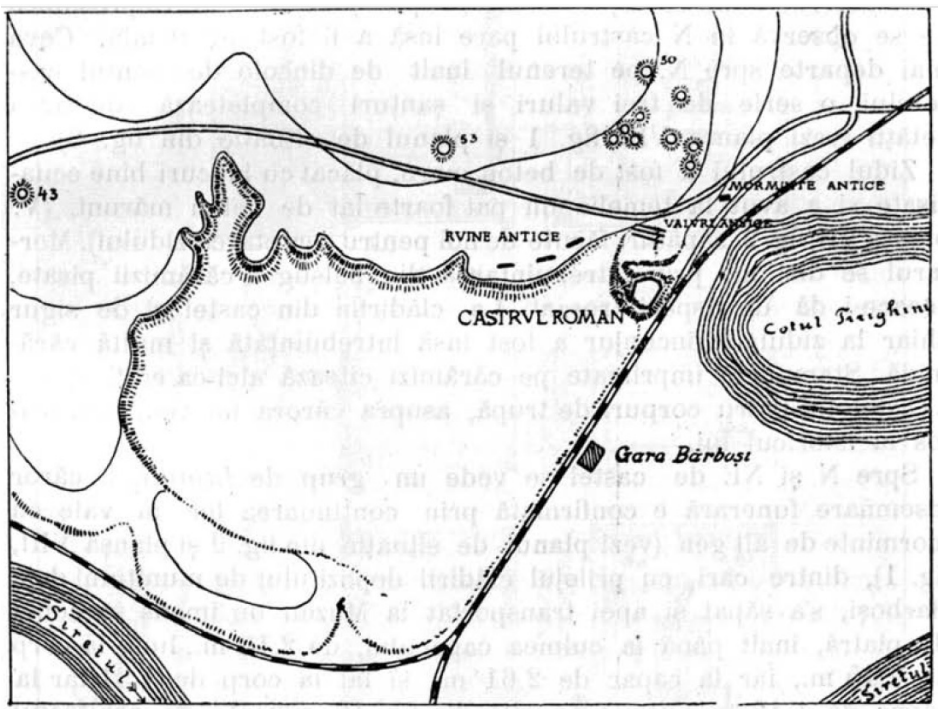

50
53
43
MORMINTE ANTICE
RVINE ANTICE
CASTRVL ROMAN
Gara Bărbuşi

Fig. 3

Fig. 4

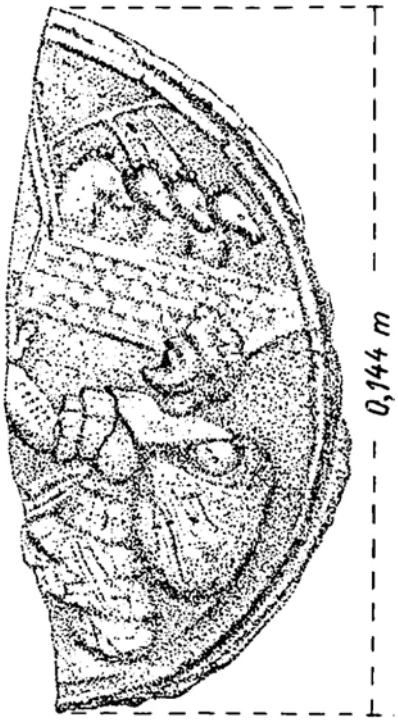


Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 343-360

L'*ARGUMENTUM A CONTINENTIA* ALLA PROVA DELL'INVETTIVA DA SCIPIONE A CATILINA

Antonella TEDESCHI*
(Dipartimento di Studi Umanistici,Università di Foggia, Italia)

Keywords: *rhetoric, invective,* continentia.

Abstract: ***The* argumentum a continentia *in the invective from Scipio to Catiline***. *Scipio Africanus represents over the centuries – thanks to Cicero, Livius and Petrarch – the perfect* leader. *His sexual* continentia *is reflected in a moderate management of power. But an anti-scipionic tradition circulated in Rome, aimed at compromising his reputation. The rhetoric had a large repertoire of arguments for the demolition of an opponent, based on the emphasis on character tendencies or on the insinuation of doubts about morality. This technique is used by Cicero against his adversaries, in his intense political and oratory activity, and above all against Catiline. Condemning the sexual perversions of Catiline and his* amici, *Cicero presents himself as a defender of an upright ethics, strengthens his political action and gets rid of those who oppose it.*

Cuvinte-cheie: *retorică, invectivă,* continentia.

Rezumat: **Argumentum a continentia *in invectivă de la Scipio la Catilina***. *Datorită lui Cicero, Livius şi Petrarca, Scipio Africanus reprezintă, de-a lungul secolelor, liderul perfect.* Continentia *sa sexuală se reflectă într-o gestionare moderată a puterii. Dar la Roma a circulat o tradiție anti-scipionică, menită să-i compromită reputația. Retorica avea un repertoriu larg de argumente pentru demolarea unui adversar, bazat pe accentuarea tendințele de caracter sau pe insinuarea îndoielilor cu privire la moralitate. Această tehnică este folosită de Cicero împotriva adversarilor săi, în intensa sa activitate politică şi oratorie, şi mai ales împotriva lui Catilina. Condamnând perversiunile sexuale ale lui Catilina şi ale prietenilor săi, Cicero se prezintă ca un apărător al unei etici verticale, îşi întăreşte acțiunea politică şi elimină pe cei care se opun.*

Scorrendo le immagini monumentali degli affreschi della Sala dei Giganti del Liviano di Padova[1], che immortalano, su desiderio di Francesco I da Carrara, gli uomini famosi della storia antica, celebrati

* antonella.tedeschi@unifg.it

[1] Sui ritratti della Sala dei Giganti, cfr. BODON 2009, 406-407.

nel *De viris illustribus* da Petrarca, suo ospite e amico, la figura di Scipione l'Africano domina incontrastata. Con i suoi attributi e i suoi gesti cristallizzati, il condottiero romano appare l'emblema di una eroicità che dalla civiltà latina si proietta nelle epoche successive, lasciando impronta di sé nella cultura e nell'arte umanistico-rinascimentale e oltre[2]. Tra le scene rappresentate è quella della *Continenza di Scipione* ad avere maggiore valore iconico, con il giovane generale che rinuncia alla possibilità di tenere per sé la bella prigioniera celtibera, per riconsegnarla inviolata al suo promesso sposo e ai genitori. Una sequenza, questa, che trasponeva a livello iconografico la narrazione di una vicenda esemplare, tratta dalla lettura di Tito Livio (26, 49-50) e di Valerio Massimo (4, 3, 1) e che veniva assunta, in letteratura e nell'arte, per il tramite di Petrarca che seguiva la realizzazione del ciclo pittorico su richiesta del Signore di Padova[3], come paradigma del controllo esercitato – da chi detiene il potere – sulle pulsioni sessuali.

Petrarca, infatti, era rimasto immediatamente impressionato dalla valenza didattico-moralizzatrice dell'episodio, che aveva letto in prima istanza nell'opera dello storico augusteo[4], come si evince dal commento emotivo vergato di suo pugno a margine del codice liviano in suo possesso (*mira continentia Scipionis*)[5], e l'aveva enfatizzato nel *De viris illustribus*. Nella *Vita* dedicata all'Africano, ampio risalto aveva conferito al *modus operandi* tenuto dal giovane vincitore dei Celtiberi, marcandone l'opera di consolazione degli ostaggi, che rilasciava senza riscatto, e di protezione della pudicizia delle matrone e delle vergini prigioniere (21, 2, 4-5)[6]. In questo contesto, la restituzione

---

[2] Sulla fortuna dell'iconografia di Scipione nei cicli di *Biografie dipinte* del Quattrocento e Cinquecento, cfr. CACIORGNA 2014, 113sgg.

[3] Cfr. FERA 2014, 131-154.

[4] Su Petrarca appassionato lettore di Livio, cfr. MASSELLI 2012, 7-19. Sul rapporto di Petrarca con i classici, cfr. CARRARA 1948, 93sgg.; FEO 2006, 35-39; FERRAÙ 2006, 100-104; STIERLE 2007, 130-134; DE KEYSER 2013, 292-328; BOLDRER 2019, 107sgg.; TEDESCHI 2020a, 211sgg.

[5] Si tratta del codice harleiano 4927 (f. 173r): cfr. GOLDIN FOLENA 2014, 159, n. 12.

[6] Petr. *Vir. ill.* 21, 2, 4-5 *Ad hec in obsidibus consolandis, in captivis sine precio relaxandis, multo autem maxime circa exactissimam custodiam pudicitie matronarum ac virginum captivarum, quam ita gessit ut vix senex quicunque castissimus potuisset, cum forma etas ac victoria in diversum posset hortari. Virginem inter cuntas formosissimam, Luteio Celtiberorum principi desponsatam, verecundius quidem, sic res poscere visa est, asservari iussit; sponsoque ad se ac*

della bellissima fanciulla al capo dei Celtiberi, di cui era promessa sposa, rappresentava per Petrarca l'occasione per sottolineare che neppure un *senex castissimus* avrebbe potuto comportarsi in modo più controllato di Scipione, contravvenendo a quanto ci si sarebbe aspettati dalla sua giovane età, e affidava all'efficacia comunicativa del *topos* del *puer senex* il compito di siglarne l'eccezionalità[7].

Era stato Polibio a raccontare per la prima volta l'episodio (10, 18,7-19,7), come espressione del profondo senso del dovere di Scipione, che in un frangente critico del conflitto con i Cartaginesi aveva preferito ignorare forme di sfrenatezze sessuali fuorvianti rispetto a più stringenti obiettivi bellici. Si doveva, però, alla rielaborazione dell'episodio da parte di Tito Livio l'introduzione di quella valenza spiccatamente etica che tanta fortuna avrebbe avuto in seguito: l'azione di Scipione, infatti, era stata proiettata dallo storico augusteo in una dimensione universale, tale da conferirle il senso paradigmatico dell'intero sistema valoriale dei Romani, un senso che sarebbe stato successivamente colto ed enfatizzato da Petrarca e dai pittori di età umanistico-rinascimentale. Nel suo impianto narrativo, infatti, il Patavino aveva registrato, prima, il dialogo tra Scipione e la moglie di Mandonio (fratello del re Indibile), che lo scongiurava di aver cura delle giovani nobili prese in ostaggio, tra cui le figlie del re. La promessa di assoluto rispetto delle donne nemiche condensava i tratti di quel rigore e auto-

---

parentibus evocatis, ingens donum mitibus verbis accumulans gratis illam sponso reddidit, nil aliud secum pactus quam ut in animum induceret esse amicus populi romani et, si se virum bonum crederet patremque et patruum fuisse bonos nosset, multos Rome esse similes sciret, clara voce testatus nullam in terris optabiliorem amicitiam quam romanam fore nullumque formidabilius odium. Cfr. anche Petr. *Africa* 4, 375-388 *Interea lacrimosa cohors, miserabilis, ingens, / feminea audita est gemitu sua menia complens. / Hic pius infremuit iuvenis gessitque patronum / ipse pudicitie. Tute committitur arci / omnis ab incursu metuens sibi sexus et etas, / indigus auxilii populus. Custodia sanctis / est mandata viris, vetitumque sub ore venire / femineum vulgus, quod lumina blanda pudori / insultant, castique oculis flos carpitur oris. / Id modo premetuens longe captiva relegat / agmina. Proh, superi, mortali in pectore quanta / maiestas! Spectate senem iuvenilibus annis. / Nam simul etatis stimulos formeque virentis / blanditias perferre grave est*. Sulla figura di Scipione nel *De viris illustribus* di Petrarca, cfr. CREVATIN 1977, 9; CIPRIANI 1992-93, 497; FERRONE 2006, XIsgg.; TEDESCHI 2020b, 227sgg.

[7] Cfr. anche Petr. *Africa* 386 *Spectate senem iuvenilibus annis*. Sulla funzionalità di questo *topos* nella costruzione narrativa petrarchesca dell'*iter* esistenziale di Scipione, cfr. CIPRIANI 1993, 156-170.

controllo distintivi non solo della sua personalità ma anche dei costumi dell'intero popolo romano[8]:

> Liv. 26, 49, 14 *Tum Scipio: "Meae populique Romani disciplinae causae facerem" inquit, "ne quid quod sanctum usquam esset apud nos uiolaretur: nunc ut id curem impensius, uestra quoque uirtus dignitasque facit quae ne in malis quidem oblitae decoris matronalis estis".*

A tale episodio, Livio faceva, poi, seguire il racconto della restituzione della *virgo* celtibera al suo promesso sposo, il principe Allucio, vicenda funzionale ad amplificare ulteriormente la celebrazione della superiorità etica romana, introdotta poco prima. Parlando al principe nemico, da giovane a giovane, Scipione confessava la sua impossibilità a poter godere del *ludus aetatis*[9], che l'avrebbe indotto a fruire dell'amore, sebbene lecito e istituzionalizzato nel vincolo matrimoniale, come specificato dalla coppia d'ambito giuridico *rectus* et *legitimus*[10]. La causa veniva ravvisata nel suo totale assorbimento nelle *curae* dello Stato. Il generale romano, pertanto, esprimeva la volontà di favorire il sentimento del suo nemico, acconsentendo alla restituzione della sua promessa sposa, ancora pura e inviolata. Segno distintivo, questo, di quelle doti etiche peculiari non solo della sua condotta, in linea con il rigore di suo padre e suo zio, ma anche degli altri Romani, così da incarnare un decoro comportamentale che i popoli stranieri stavano imparando a conoscere e ad ammirare, tanto da assumere una valenza strategica nella gestione dei rapporti di forza e da diventare un elemento chiave nella politica imperialistica romana:

> Liv. 26. 50, 4-8 *"Iuuenis", inquit, "iuuenem appello, quo minor sit inter nos huius sermonis uerecundia. Ego cum sponsa tua capta a militibus nostris ad me ducta esset audiremque tibi eam cordi esse, et forma faceret fidem, quia ipse, si frui liceret ludo aetatis, praesertim in recto et legitimo amore, et non res publica animum nostrum occupasset, ueniam mihi dari sponsam impensius amanti uellem, tuo cuius possum amori faueo. Fuit sponsa tua apud me eadem qua apud soce-*

---

[8] Sulla disciplina che caratterizza il popolo romano, cfr. Cic. *leg. agr.* 2, 89 *praeclara populi Romani disciplina*; Caes. *civ.* 3, 110, 2.

[9] Tale nesso è presente anche in Cic. *Cael.* 28 *datur enim concessu omnium huic aliqui ludus aetati, et ipsa natura profundit adulescentiae cupiditates*; 42 *cum paruerit voluptatibus, dederit aliquid temporis ad ludum aetatis atque ad inanes hasce adulescentiae cupiditates.*

[10] Cfr. Cic. *inv.* 1, 2; *Epit. Gai* 1, 4 pr.

ros tuos parentesque suos uerecundia; seruata tibi est, ut inuiolatum et dignum me teque dari tibi donum posset. Hanc mercedem unam pro eo munere paciscor: amicus populo Romano sis et, si me uirum bonum credis esse quales patrem patruumque meum iam ante hae gentes norant, scias multos nostri similes in ciuitate Romana esse, nec ullum in terris hodie populum dici posse quem minus tibi hostem tuisque esse uelis aut amicum malis."

Nelle parole attribuite a Scipione – indirizzate alla moglie di Mandonio, prima, al principe Allucio, dopo – appare chiara la volontà liviana di dispiegare la modalità attanziale del giovane condottiero lungo il modello comportamentale del perfetto *civis*, un modello in cui la *disciplina*, intesa come capacità di dominare le proprie pulsioni emotive, ne risultava l'elemento *pivot*. Nell'alzare una barriera contro i vizi e il decadimento morale, infatti, essa finiva con il determinare le relazioni interpersonali a livello privato e pubblico, esercitando grande peso persino in ambito militare, così da rendere i Romani invincibili dinanzi ai nemici[11]. Non è un caso che proprio la dissolutezza e l'indisciplina fossero considerate cause di sconfitta, come nel caso del pretore Fulvio Flacco, accusato di aver permesso che la depravazione morale dilagasse tra i suoi soldati, così da renderli incapaci di autocontrollo e, per questo, alla mercé dei cartaginesi che ebbero, di conseguenza, gioco facile nell'infliggere loro una cocente sconfitta[12].

Il richiamo, poi, alla *verecundia* con cui la fanciulla era stata mantenuta *servata* e *inviolata* da Scipione, l'attenzione riservata al rispetto del *decus matronalis* e dell'*integritas* delle donne prigioniere, il costante mantenimento di un comportamento *modestus*, rendono il futuro Africano l'incarnazione della *virtus* romana[13] e di un paradigma comportamentale, secondo il quale soltanto contenendo i propri risentimenti e mantenendosi al riparo dal turbamento dei vizi e delle passioni l'uomo di Stato poteva realizzare un operato equilibrato e garantire il benessere dei cittadini, come sottolineato nei suoi scritti da Cicerone. Non è un caso che a essere indicato da lui come ideale uomo

---

[11] Cfr. Caes. *B. G.* 6, 1 *celeritate et copiis docuit, quid populi Romani disciplina atque opes possent*; Cic. *leg. agr.* 2, 89 *praeclara populi Romani disciplina.* Su Liv. 26, 50, cfr. KOWALEWSKI 2002, 204-218; BELTRAMI 2002; CHAPLIN 2010, 60-64.

[12] Cfr. Liv. 25, 20, 6-7. Sulla vicenda, cfr. MINEO 2006, 279-283; LEVENE 2010, 368-370.

[13] Cfr. Cic. *fam.* 10, 12, 5; *rep.* 6, 25. Cfr. HELLEGOUARC'H 1963, 413-414.

al governo fosse un *moderator rei publicae*, secondo l'esempio di Scipione l'Africano, a cui l'Arpinate attribuiva proprio la paternità del suo pensiero[14].

È grazie a Cicerone, Livio e, poi, Petrarca, dunque, che si diffonde nei secoli successivi il modello di Scipione quale perfetto *leader*, la cui rinuncia agli eccessi sessuali si riflette in una gestione equilibrata del potere e in un *modus operandi*, nelle azioni militari e politiche, all'insegna della moderazione. Per questa via, in arte e in letteratura, si cristallizzerà di Scipione un'immagine funzionale alla formazione etica delle nuove generazioni e veicolerà l'idea secondo cui proprio la *continentia* deve forgiare la moralità dell'uomo politico, al fine di conservare con intelligenza gli Stati, come sosterrà Machiavelli (*Arte della guerra*, 6), in contrapposizione al ruolo negativo che inevitabilmente hanno cupidigia, avarizia e lussuria.

Ci si può chiedere, a questo punto, quale personaggio storico avrebbe preso il posto di Scipione nella Sala dei Giganti di Padova se nella tradizione avesse avuto il sopravvento un certo filone denigratorio, diffuso sul generale dai suoi oppositori politici e di cui rimane traccia grazie alla curiosità intellettuale di Gellio (7, 8). Nel soffermarsi su chi meritasse la palma della *continentia*, se Alessandro Magno o Scipione l'Africano[15], entrambi lodevoli per aver restituito senza violarle due giovani e bellissime prigioniere – la moglie di Dario, l'uno, la fanciulla celtibera, l'altro –, Gellio rende noto uno sconcertante dato storico: la notizia che la fama di Scipione non fosse in realtà così immacolata. Per testimoniarlo cita alcuni versi di Nevio (II, 108-110 Ribbeck), che miravano a colpire duramente le intemperanze del giovane condottiero, portato via di forza dal padre dalla casa dell'*amica*, col solo mantello indosso:

> *Etiam qui res magnas manu saepe gessit gloriose*
> *Cuius facta viva nunc vigent, qui apud gentes solus praestat,*
> *eum suus pater cum pallio uno ab amica abduxit.*

---

[14] Cic. *rep.* 5, 8. Sulle virtù etiche della *temperantia*, *mansuetudo* e *sapientia*, che costituiscono per Cicerone l'*habitus* comportamentale di chi guida lo Stato, cfr. MARCHESE 2008, 136; TEDESCHI 2020a, 217.

[15] Sul parallelismo Alessandro-Scipione in questo episodio, cfr. SPENCER 2002, 172-175.

A sostegno di questa notizia per niente lusinghiera circa il reale spessore morale di Scipione, Gellio segnalava, poi, che l'annalista Valerio Anziate (fr. 25 Peter) avesse fornito del famoso episodio della ragazza celtibera una versione molto diversa rispetto a quella che, accolta da Livio, avrebbe decretato, nei secoli, il trionfo di Scipione come severo dominatore dei propri impulsi sessuali. Nel resoconto di Valerio Anziate, infatti, il generale romano non avrebbe affatto restituito la fanciulla al suo promesso sposo, per dare al nuovo popolo conquistato esempio di un rigoroso controllo, ma, al contrario, l'avrebbe tenuta per sé, quale bottino di guerra, e ne avrebbe approfittato, facendone oggetto di illeciti sollazzi amorosi, come sottolineato dall'ammiccante uso del verbo *usurpo*:

> Gell. 7, 8, 6 *His ego versibus credo adductum Valerium Antiatem adversus ceteros omnis scriptores de Scipionis moribus sensisse et eam puellam captivam non redditam patri scripsisse contra quam nos supra diximus, sed retentam a Scipione atque in deliciis amoribusque ab eo usurpatam.*

Se a queste testimonianze si aggiunge, poi, anche la sottile e apparentemente innocua ammissione di Polibio circa l'amore di Scipione per le donne (10, 19, 3 φιλογύνης), non sembrerebbe azzardato presumere che circolasse a Roma una tradizione antiscipionica, tesa a diffondere notizie poco edificanti circa la condotta morale del condottiero, fino ad accentuare ad arte la sua tendenza alla lascivia allo scopo di denigrarne la figura e l'operato politico. Del resto, la retorica epidittica forniva un ampio repertorio di tecniche e strategie utili alla demolizione di un avversario, puntando proprio sull'enfatizzazione delle sue propensioni caratteriali o sulla insinuazione di dubbi circa la sua moralità[16]. L'esistenza di un modello positivo di *virtus* faceva sì che gli *argumenta,* che il *genus* epidittico metteva a disposizione, rappresentassero il medesimo serbatoio cui attingere, sia se si fosse voluto celebrare sia denigrare, con l'unica differenza che in quest'ultimo caso il segno diventava negativo[17].

Nel *de inventione* (1, 22), per l'occasione, Cicerone spiegava diffusamente la strategia retorica con cui riuscire ad attirare sugli avversari sdegno e disprezzo, facendo leva proprio sulla rivelazione di azioni

[16] Cfr. OPELT 1965, 154sgg.
[17] Cfr. CIPRIANI 2001, 314.

turpi o dando risalto a un modo di vivere dissoluto[18]. In una società improntata all'alto valore della temperanza, della disciplina e del rigore morale, sentiti come elementi identitari dell'etica romana nella gestione del bene pubblico, l'insistenza su aspetti riguardanti il carattere e le movenze della personalità dell'avversario, all'insegna di vizi e bassezze, riusciva nell'intento di intaccarne la buona reputazione e la credibilità, così da ridurre la possibilità che ci si potesse difendere e riscattare[19]. La retorica, in questo modo, dimostrava la sua versatilità nella composizione di elogi o condanne che risultassero efficaci in ambito giudiziario e deliberativo così come a fini propagandistici, non lesinando di indulgere nella tendenziosità e nel gusto della manipolazione della realtà storica.

Dell'incisività di questo processo era ben consapevole Cicerone che nella sua intensa attività politica e oratoria sperimentò ogni tipo di strategia volta a stigmatizzare i suoi avversari, con accuse spesso amplificate da un clima storico in cui la violenza verbale e la diffamazione erano divenute delle componenti abituali[20]. Un clima, quello repubblicano, in cui l'aggressione alle personalità di spicco era una licenza pienamente concessa[21], tanto che spesso la gloria derivava proprio dall'essere loro nemici, come sottolineava nostalgicamente Tacito (*dial.* 37-40), ricordando come non fosse stata la difesa di Publio Quinzio e quella di Licinio Archia ad aver fatto di Cicerone un grande oratore, bensì i suoi veementi attacchi a Verre, a Catilina, ad Antonio[22].

---

[18] Cic. *inv.* 1, 22 *Ab adversariorum autem, si eos aut in odium aut in invidiam aut in contemptionem adducemus. In odium ducentur, si quod eorum spurce, superbe, crudeliter, malitiose factum proferetur; in invidiam, si vis eorum, potentia, divitiae, cognatio [pecuniae] proferentur atque eorum usus arrogans et intolerabilis, ut his rebus magis videantur quam causae suae confidere; in contemptionem adducentur, si eorum inertia, neglegentia, ignavia, desidiosum studium et luxuriosum otium proferetur;* 2, 32-33; *Rhet. Her.* 1, 8; 2, 5. Sulla topica dell'*invectiva*, cfr. SÜSS 1975, 247-254; KOSTER 1980, 113-133; REISCHMANN 1986, 57-64; PARATORE 1994, 27sgg.; MASSELLI 2002, 19-28; RENDA 2002, 395sgg.; CORREA 2007, 24; POWELL 2007, 11; VAN DER BLOM 2014, 37sgg.

[19] La varietà di questi *argumenta* sarebbe stata più tardi organizzata da Quintiliano (*inst.* 5, 10, 23): cfr. LAUSBERG 1960, § 376; POWELL 2007, 5-8.

[20] Cicerone per noi rappresenta una fonte preziosa, vista la penuria di altre testimonianze oratorie precedenti e coeve: cfr. SEAGER 2007, 25sgg.

[21] Cfr. SYME 2014 (= 1962), 168; POWELL 2007, 3; VAN DER BLOM 2014, 37.

[22] Cfr. Tac. *dial.* 37-40 *nec Ciceronem magnum oratorem P. Quintius defensus aut Licinius Archias faciunt: Catilina et Milo et Verres et Antonius hanc illi*

Sono proprio questi i bersagli contro cui Cicerone scatena la sua impetuosa dialettica, lasciando alla storia immagini di uomini in cui l'abiezione morale e la perversione sessuale non poteva che dare spazio a una cattiva gestione della politica, fino a rappresentare una grave minaccia per la *salus* della repubblica e un serio preludio alla sovversione[23]. È cosi, dunque, che nel processo di costruzione e demonizzazione dei suoi nemici le costanti richiamate mirino a stigmatizzarne la depravazione, marcando l'allontanamento dal sistema di valori condivisi[24]. È il lessico dell'immoralità a veicolare tale processo di distanziamento dall'auspicato equilibrio spirituale (*modus, moderatio, temperantia*) e sessuale (*continentia*), evidenziando di volta in volta gli eccessi provocati dal desiderio incontrollato, come espresso dal termine *libido*[25]. In questo modo, mentre costruisce di sé un *ethos* che risulti la risposta più adeguata alle necessità della società[26], in quanto incarnazione del modello positivo, all'insegna di *ratio, consilium, diligentia*, Cicerone stigmatizza la lascivia di Verre e Sestio, presentandoli come *lenones* (Cic. *Verr.* 2, 4, 71; *Sest.* 11, 26), enfatizza l'assenza di castità e riserbo in Clodio[27] e Antonio[28], etichettandoli con gli aggettivi *impurus* e *impudicus*, e bolla lo sfrenato edonismo di Catilina con gli infamanti epiteti di *adulter, ganeo, corruptor iuventutis*.

È in particolare contro Catilina che la strategia finalizzata alla demolizione della credibilità dell'avversario e all'enfatizzazione della sua pericolosità vede la più alta concentrazione di argomentazioni ruotanti intorno alla stigmatizzazione delle perversioni sessuali. La sua depravazione è ravvisata nell'adescamento dei giovani, parte consistente dei suoi seguaci[29], e si presta a una pericolosa connessione tra gli aspetti di natura sessuale, alla base del loro legame, e i risvolti destabilizzanti per gli equilibri sociali, dal momento che, oltre a traviarli, Catilina è tacciato di istigarli al *facinus* e all'eliminazione delle figure ge-

---

famam circumdederunt... Iam vero contiones assiduae et datum ius potentissimum quemque vexandi atque ipsa inimicitiarum gloria.

[23] Cfr. SĂLĂVĂSTRU 2019, 11-18.

[24] Cfr. ECO 2011, 11.

[25] Cfr. Cic. *Catil.* 1, 13; 2, 8; 2, 9; 2, 10; 2, 11; 2, 25; *Cael.* 12.

[26] Cfr. KONSTAN 1993, 3; BATSTONE 1994, 216; CORBEILL 2002, 198; CORREA 2007, 24; VAN DER WAL 2007, 183-184; HÖLKESKAMP 2011, 17sgg.

[27] Cic. *Sest.* 55, 118.

[28] Cfr. Cic. *Phil.* 3, 5, 12. Cfr. MANUWALD 2011, 199sgg.

[29] Sul rapporto di Catilina con i giovani, cfr. MONTERO DÍAZ 1988, 53-60; NARDUCCI 1989, 28-29.

nitoriali[30]. È l'allusivo ricorso al linguaggio amoroso a gettare discredito sui loro rapporti, come quando Cicerone sottolinea la trepidazione con cui attendono il suo ritorno all'accampamento in Etruria, mediante il ricorso alla voce *desidero* (Cic. *Catil.* 1, 10); quando asserisce di non avere intenzione di separare Catilina dai suoi, ammiccando ironicamente agli ambigui legami che intercorrono tra loro, grazie al verbo *divello*, che esprime bene la separazione degli amanti[31]; o quando menziona un tale Tongilio, non altrimenti noto, con cui Catilina avrebbe avuto una relazione fin dai tempi della pubertà (cui si riferisce il termine *praetexta*)[32].

Intrisa di ironia e maliziose allusioni è anche la rappresentazione della gioia di Catilina nel trovarsi tra il suo manipolo di seguaci, così come tracciato in Cic. *Catil.* 1, 26:

> *Hic tu qua laetitia perfruere! Quibus gaudiis exultabis! Quanta in voluptate bacchabere, cum in tanto numero tuorum neque audies virum bonum quemquam neque videbis! Ad huius vitae studium meditati illi sunt, qui feruntur, labores tui, iacere humi non solum ad obsidendum stuprum, verum etiam ad facinus obeundum, vigilare non solum insidiantem somno maritorum, verum etiam bonis otiosorum.*

La *climax* di termini (*laetitia, gaudium, voluptas*) e di verbi (*perfruor, exsulto, bacchor*) esprime in modo puntuale l'intensità del suo godimento, che volge alla frenesia incontrollata, come espresso dalla voce verbale *bacchor*, che chiude la sequenza. L'uso di questo verbo, in particolare, nel rendere enfaticamente il piacere sfrenato che accompagna le feste in onore di Bacco, condannate a Roma, stabilisce un pericoloso nesso tra il *furor* provocato dai rituali estatici in onore del dio e forme di piacere smodato: la perdita di controllo, comunicata da tale voce verbale[33], nel rappresentare l'abbandono dell'*habitus* del dominio di sé, auspicato dal *mos*, non può che comunicare quanto di degenere e pericoloso ci sia nelle riunioni dei catilinari per l'equilibrio della comunità. Non è un caso che anche la disciplina venga rappresentata irreparabilmente minata, fornendo una visione depravata dei

---

[30] Cic. *Catil.* 2, 8 ... *iuventutis inlecebra ... amabat turpissime ... amori flagitiosissime ... fructum libidinum ... morte parentum*.

[31] Cic. *Catil.* 2,22. Cfr. DYCK 2008, *ad loc.*

[32] Cfr. anche quanto si legge in Q. Cic. *pet.* 10.

[33] Cfr. ThlL, vol II, s.v. *bacchor*, col. 1663. Sull'uso della polisemia ai fini dell'invettiva, cfr. URIA 2007, 50-52.

duri esercizi cui erano solitamente sottoposti i soldati, esercizi morbosamente distorti da Catilina – a detta di Cicerone – e volti alla realizzazione di unioni sessuali illecite (*stuprum*).

Funzionale all'ulteriore accrescimento della sua perversione è anche la descrizione degli *amici* di cui si circondava, recuperati con grande versatilità non solo tra i *boni*, ma anche nei settori più degradati della società, come nelle palestre dei gladiatori e a teatro[34]. Costoro, etichettati come *perditi cives*, *sentina*, *flagitiosi greges*, subiscono l'invettiva ciceroniana mediante l'enfasi data alle loro azioni pericolose per la comunità, unitamente alle situazioni di degenerazione fisica e morale che costellano i loro comportamenti[35]. Sullo sfondo, permane sempre l'allusione a intrecci amorosi con il loro capo, mediante un lessico che muove dall'amore in astratto (*Catil.* 2, 22 *de eius dilectu*) a quello in concreto (*Catil.* 2, 22 *immo vero de complexu eius ac sinu*). La rappresentazione della loro depravazione contribuisce, d'altronde, a trasferire anche su Catilina l'alone della perversità morale che li caratterizza, accentuandone la negatività[36]. Nella dettagliata disamina riservata ai suoi seguaci (Cic. *Catil.* 2, 18-22), la categoria che Cicerone reputa peggiore è quella costituita da individui in tutto simili a Catilina e a loro dedica una particolareggiata descrizione, in cui capigliatura, vestiario e abitudini diventano segni evidenti di propensione alla mollezza:

> Cic. *Catil.* 2, 22-23 *Postremum autem genus est non solum numero verum etiam genere ipso atque vita, quod proprium Catilinae est, de eius dilectu, immo vero de complexu eius ac sinu; quos pexo capillo nitidos aut imberbis aut bene barbatos videtis, manicatis et talaribus tunicis velis amictos, non togis; quorum omnis industria vitae et vigilandi labor in antelucanis cenis expromitur. In his gregibus omnes aleatores, omnes adulteri, omnes impuri inpudicique versantur. Hi pueri tam lepidi ac delicati non solum amare et amari neque saltare et cantare, sed etiam sicas vibrare et spargere venena didicerunt.*

Tali *impuri impudicique*, dediti ai piaceri passivi, alla danza e al canto, mentre maneggiano, incuranti del pericolo, pugnali e veleni[37],

---

[34] Cfr. Cic. *Catil.* 2, 9 *in ludo gladiatorio … in scaen; Cael.* 12-13.

[35] Cic. *Catil.* 2, 10.

[36] È quanto sottolinea ECO 2011, 11.

[37] Cic. *Catil.* 2, 23 *hi pueri tam lepidi ac delicati non solum amare et amari neque saltare et cantare*. I tratti di questa diffamante caratterizzazione dei catilinari vengono ripresi e sviluppati anche in Cic. *Catil.* 3, 16-17, dove nel tracciare il

incarnano quell'effeminatezza, che demolisce pericolosamente l'immagine del *vir romanus* e si connota, pertanto, come dimensione infamante[38]. Si tratta di un processo irreversibile di decadimento morale, in cui gli appellativi concorrono a descrivere il livello sempre più indegno toccato da costoro e da Catilina stesso, etichettato addirittura come *scortum* (Cic. *Catil.* 2, 11, 24): una modalità di demolizione del nemico, questa, che ritroviamo adoperata anche contro altri uomini politici. Clodio, per l'occasione, è oggetto di una lunga sequenza di insulti, che in *climax* stigmatizzano il suo essere lo *scortum* di ricchi uomini dissoluti, il suo avere un legame incestuoso con la sorella (*sororis adulter*), il suo mescolare sacro (in quanto *vir sacris faciundis*) e immorale, così da segnalarsi come paradossale *stuprorum sacerdos*, come espresso dall'icastico binomio ossimorico[39]. Abiezione morale, questa, che non può che predisporlo, di conseguenza, ad essere pure avvelenatore, falsificatore di testamenti, assassino e brigante, come sottolineato in successione asindetica[40]. Altrettanto mordace è il quadretto in cui Cicerone immortala l'effeminatezza di Antonio, ravvisata in lui fin dalla prima giovinezza, quando aveva trasformato la *toga virilis* in una vergognosa *toga mulieris*, diventando – anche lui – *scortum* a disposizione di tanti. Successivamente, il legame con Curione aveva dato luogo ad una relazione dall'oscena parvenza di matrimonio (*in matrimonio stabili*)[41], il cui ruolo da donna riservato ad Antonio è rimarcato dalla constatazione che nessuno schiavetto, comprato per la *libido* del suo padrone, si fosse mai mostrato più disponibile di lui.

---

profilo degenere di Catilina trova spazio ancora l'esame del rapporto che lo lega ai suoi accoliti.

[38] Cfr. OPELT 1965, 155; VEYNE 1984, 71; HUBBARD 2003, 308sgg; CANTARELLA 2016, 107sgg.

[39] Una feroce amplificazione delle trasgressioni in ambito religioso perpetrate da Clodio si ritrova anche in Cic. *har. resp.* 37-39. Su tale argomento, cfr. GILDENHARD 2007, 150-151.

[40] Cic. *Sest.* 17, 39 *cum scurrarum locupletium scorto, cum sororis adultero, cum stuprorum sacerdote, cum venefico, cum testamentario, cum sicario, cum latrone.* Cfr. STEEL 2007, 105sgg.

[41] Cic. *Phil.* 2, 18, 44-45 *Sumpsisti virilem, quam statim muliebrem togam reddidisti. Primo vulgare scortum, certa flagitii merces, nec ea parva; sed cito Curio intervenit, qui te a meretricio quaestu abduxit et, tamquam stolam dedisset, in matrimonio stabili et certo collocavit. Nemo umquam puer emptus libidinis causa tam fuit in domini potestate quam tu in Curionis.* Cfr. SUSSMAN 1998, 114sgg.; PITCHER 2008, 131sgg.; ANDERSON 2013, 6sgg.; ZUGRAVU 2019 *ad loc.*

Con la riprovazione espressa nei confronti dell'abiezione morale dei suoi avversari, Cicerone sembra voler confermare il suo *status* di difensore di un'etica integerrima, al fine di rafforzare la sua azione politica e di liberarsi di coloro che la contrastano. La stigmatizzazione del distacco da un codice comportamentale condiviso, infatti, nell'innalzare la propria positività, diventava funzionale a trasferire su chi se ne discostava un diffuso senso di minaccia, fornendo piena giustificazione all'azione di forza esercitata per combatterla[42]. La dissolutezza, le infrazioni d'ordine sessuale, le perversioni, in tale prospettiva, rappresentavano l'acme della degenerazione del *mos maiorum*[43] e, di conseguenza, indice di massima pericolosità per una società rigidamente ancorata ai propri valori come quella romana, valori posti alla base della stessa *salus* pubblica e del buon funzionamento dell'azione politica. Cicerone sfrutta con grande efficacia la potenzialità distruttiva di un'invettiva a sfondo erotico che andava a ledere l'immagine positiva a cui il *civis* legava la propria fama e su cui fondava un potere riconosciuto, non esitando, negli animati scontri tra fazioni, a insinuare infamanti sospetti su personaggi al centro della vita politica. Di una tale pratica, evidentemente non nuova, ne aveva fatto le spese già Scipione, alla cui dimensione di morigerato e rispettoso comandante era stata sovrapposta – dai suoi detrattori – quella degradata di lascivo donnaiolo: a non voler considerare, poi, nei versi neviani[44], l'ammiccante lezione *ab amico,* variante della già compromettente lezione *ab amica*, che – se accettata – restituirebbe l'immagine degenere del grande generale strappato via seminudo dalla casa di un amichetto e con l'aggravio, quindi, di una pervertita viziosità dall'impatto irrimediabilmente deflagrante.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON 2013 = David William Anderson, *The Extraordinary Effeminate. The characterization of Marcus Antonius in Cicero's* Second Philippic, Thesis, University of Queensland.

[42] Cfr. ECO 2011, 11: "avere un nemico è importante non solo per definire la nostra identità, ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro".

[43] Cfr. Hammar 2013, 44-48.

[44] La lezione più comunemente accettata dagli editori di Gellio e da Ribbeck è *amica*, ma la lezione *amico* è preferibile per HOLFORD-STREVENS 2003, *ad loc.*

BATSTONE 1994 = William W. Batstone, *Cicero's construction of consular* ethos *in the first Catilinarian*, *TAPhA*, 124, 211-266.

BELTRAMI 2002 = Lucia Beltrami, Periculum iniuriae muliebris. *Il rispetto delle donne del nemico nella cultura romana*, in Nadia Maria Filippini, Tiziana Plebani, Anna Scattigno (curr.), *Corpi e storia. Donne e uomini dal mondo antico all'età contemporanea*, Roma, 311-326.

VAN DER BLOM 2014 = Henriette van der Blom, *Character attack and invective speech in the roman republic: Cicero as target*, in Martijn Icks, Eric Shiraev (eds.), *Character assassination throughout the ages*, London, 37-57.

BODON 2009 = Giulio Bodon, *Heroum imagines. La Sala dei Giganti a Padova. Un monumento della tradizione classica e della cultura antiquaria*, Venezia.

BOLDRER 2019 = Francesca Boldrer, *Ritratti moderni di Cicerone nelle epistole agli Antichi di Petrarca* (Fam. *24, 3 R 4)*, *Ciceroniana on line*, 3.1, 107-132.

CACIORGNA 2014 = Marilena Caciorgna, *Trionfo e ingratitudine nell'iconografia di Scipione Africano tra Quattro e Cinquecento: fonti classiche, riprese medievali e umanistiche*, in Marilena Caciorgna, Charles Bossu, Walter Geerts (curr.), *Scipione l'Africano. Un eroe tra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno di studi (Roma, Academia Belgica, 24-25 maggio 2012)*, Milano, 111-128.

CANTARELLA 2016 = Eva Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano.

CARRARA 1948 = Enrico Carrara, *Le* Antiquis illustrioribus, *Studi petrarcheschi*, 1, 63-96.

CHAPLIN 2010 = Jane D. Chaplin, *Scipio the Matchmaker*, in Christina S. Kraus, John Marincola, Christopher Pelling (eds.), *Ancient historiography and its contexts. Studies in honour of Anthony J. Woodman*, Oxford, 60-72.

CIPRIANI 1992-93 = Giovanni Cipriani, *Petrarca e i ritratti degli uomini illustri*, *Quaderni petrarcheschi*, 9-10, 490-511.

CIPRIANI 1993 = Giovanni Cipriani, *Scipione 'enfant prodige'*, in *Preveggenze umanistiche di Petrarca. Atti delle giornate petrarchesche di Tor Vergata (Roma-Cortona, 1-2 giugno 1992)*, Pisa, 141-170.

CIPRIANI 2001 = Giovanni Cipriani, *Lo scienziato pettegolo e l'umanista puritano: Plinio il Vecchio, Petrarca e i cedimenti di Annibale*, in Gianpaolo Urso (cur.), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Roma, 313-326.

CORBEILL 2002 = Anthony Corbeill, *Ciceronian invective*, in James M. May (ed.), *Brill's companion to Cicero. Oratory and rhetoric*, Leiden-Boston, 197-217.

CORREA 2007 = Soledad Correa, *La construcción del monstruo político en la* oratio in Catilinam prima, *Phaos*, 7, 23-40.

CREVATIN 1977 = Giuliana Crevatin, *Scipione e la fortuna di Petrarca nell'Umanesimo (Un nuovo manoscritto della "Collatio inter Scipionem Alexandrum Hanibalem et Pyrrum"), Rinascimento*, 17, 3-30.

DE KEYSER 2013 = Jeroen De Keyser, *The descendants of Petrarch's* Pro Archia, *CQ*, n. s. 63 (1), 292-328.

DYCK 2008 = Andrew R. Dyck, *Cicero. Catilinarians*, Cambridge.

ECO 2011 = Umberto Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Milano.

FEO 2006 = Michele Feo, *Petrarca e Cicerone*, in Emanuele Narducci (cur.), *Cicerone nella tradizione europea. Dalla tarda antichità al seicento. Atti del VI Symposium Ciceronianum Arpinas*, Firenze, 17-50.

FERA 2014 = Vincenzo Fera, *Scipione e Petrarca*, in Marilena Caciorgna, Charles Bossu, Walter Geerts (curr.), *Scipione l'Africano. Un eroe tra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno di studi (Roma, Academia Belgica, 24-25 maggio 2012)*, Milano, 131-154.

FERRAÙ 2006 = Giacomo Ferraù, *Petrarca, la politica e la storia*, Messina.

FERRONE 2006 = Silvano Ferrone (cur.), *Francesco Petrarca*, De viris illustribus, Firenze.

GILDENHARD 2007 = Ingo Gildenhard, *Greek auxiliaries: tragedy and philosophy in ciceronian invective*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 149-182.

GOLDIN FOLENA 2014 = Daniela Goldin Folena, *Cronaca, leggenda, simbolo: il viaggio di Scipione dai testi alle immagini*, in Marilena Caciorgna, Charles Bossu, Walter Geerts (curr.), *Scipi-*

one l'Africano. Un eroe tra Rinascimento e Barocco. Atti del convegno di studi (Roma, Academia Belgica, 24-25 maggio 2012), Milano, 155-172.

Hammar 2013 = Isak Hammar, *Making enemies. The logic of immorality in ciceronian oratory*, Stockholm.

HELLEGOUARC'H 1963 = Joseph Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris.

HÖLKESKAMP 2011 = Karl J. Hölkeskamp, *Self-serving sermons: oratory and the self-construction of the republican aristocrat*, in Christopher Smith-Ralph Covino (eds.), *Praise and blame in roman republican rhetoric*, Swansea, 17-34.

HOLFORD-STREVENS 2003 = Leofranc Holford-Strevens, *Aulus Gellius: Attic Nights, preface and books 1-10 (Auli Gelli Noctes Atticae: praefatio et libri I-X)*, Oxford.

HUBBARD 2003 = Thomas K. Hubbard, *Homosexuality in Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-London.

KOSTER 1980 = Severin Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan.

KONSTAN 1993 = David Konstan, *Rhetoric and the crisis of legitimacy in Cicero's Catilinarian orations*, in Takis Poulakos (ed.), *Rethinking the history of rhetoric*, Boulder, 11-30.

KOWALEWSKI 2002 = Barbara Kowalewski, *Frauengestalten im Geschichtswerk des T. Livius*, München-Leipzig.

LAUSBERG 1960 = Heinrich Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I-II, München.

LEVENE 2010 = David Samuel Levene, *Livy on the hannibalic war*, New York.

MANUWALD 2011 = Gesine Manuwald, *The function of praise and blame in Cicero's Philippics*, in Christopher Smith, Ralph Covino (eds.), *Praise and blame in roman republican rhetoric*, Swansea, 199-214.

MARCHESE 2008 = Rosa Marchese, *Diseguaglianza, potere, giochi di ruolo. Processi di formalizzazione fra* Pro Marcello *e* De beneficiis, in Clementia Caesaris. *Modelli etici, parenesi e retorica dell'esilio*, a cura di Giusto Picone, Palermo, 129-153.

MASSELLI 2002 = Grazia Maria Masselli, *Il rancore dell'esule. Ovidio, l'Ibis e i modi dell'invettiva*, Bari.

MASSELLI 2012 = Grazia Maria Masselli, Amore captivae victor captus. *Liv. 30,12-15: saggio di commento*, Foggia.

MINEO 2006 = Bernard Mineo, *Tite-Live et l'histoire de Rome*, Paris.

MONTERO DÍAZ 1988 = Santiago Montero Díaz, *Estudios de historia antigua y medieval*, Madrid.

NARDUCCI 1989a = Emanuele Narducci, *Cicerone e la gioventù romana. Introduzione a Cicerone. Difesa di Marco Celio*, Milano, 5-55.

OPELT 1965 = Ilona Opelt, *Die lateinische Schimpfwörter und verwandte sprachliche Erscheinungen*, Heidelberg.

PARATORE 1994 = Ettore Paratore, *Il linguaggio dell'aggressività nella Pisoniana e nella seconda Filippica*, *Ciceroniana*, 8, 27-43.

PITCHER 2008 = Roger A. Pitcher, *The second Philippic as a source for aristocratic values*, in Tom Stevenson, Marcus Wilson (eds.), *Cicero's Philippics: history, rhetoric and ideology*, Auckland, 131-139.

POWELL 2007 = Jonathan G. F. Powell, *Invective and the orator: ciceronian theory and practice*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 1-23.

REISCHMANN 1986 = Hans-Joachim Reischmann, *Rhetorische Techniken der Diffamierungskunst, dargestellt an Ciceros Invektive 'in Pisonem'*, *AU*, 29/2, 57-64.

RENDA 2002 = Chiara Renda, Pisonis supercilium*: tratti e ritratti nella* Pro Sestio *di Cicerone*, *BStudLat* 32.2, 2002, 395-405.

SĂLĂVĂSTRU 2019 = Constantin Sălăvăstru, *Marcus Tullius Cicero, Philippicae (Filipice). Studiu introductiv*, I, Iaşi.

SEAGER 2007 = Robin Seager, *Ciceronian invective: themes and variations*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 25-46.

SUSSMAN 1998 = Lewis A. Sussman, *Antony the meretrix audax: Cicero's novel invective in Philippic 2.44-46*, *Eranos*, 96.1-2, 114-128.

SYME 2014 (= 1962) = Ronald Syme, *La rivoluzione romana*, trad. it. Torino.

SPENCER 2002 = Diana Spencer, *The Roman Alexander. Reading a cultural myth*, Exeter.

STEEL 2007 = Catherine Steel, *Name and shame? Invective against Clodius and others in the post-exile speeches*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 105-128.

STIERLE 2007 = Karlheinz Stierle, *La vita e i tempi di Petrarca: alle origini della moderna coscienza europea*, trad. it. Venezia.

SÜSS 1975 = Wilhelm Süss, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Aalen (= Leipzig-Berlin, 1910).

TEDESCHI 2020a = Antonella Tedeschi, Animum vincere*: gli orizzonti di una* suasoria *da Cicerone a Petrarca*, in Grazia Maria Masselli (cur.), *I sentieri del sapere tra antico e moderno*, Lecce, 211-224.

TEDESCHI 2020b = Antonella Tedeschi, *Invidia* vs *gloria: Petrarca* patronus *di Scipione l'Africano (A proposito di Liv. 38, 50-53 e Petr.* Vir. ill. *21, 12)*, *FAM*, n.s., 2.2, 227-246.

URIA 2007 = Javier Uria, *The semantics and pragmatics of ciceronian invective*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 46-70.

VEYNE 1984 = Paul Veyne, *L'omosessualità a Roma*, in Georges Duby (cur.), *L'amore e la sessualità*, trad. it. Bari, 71-77.

VAN DER WAL 2007 = Rogier L. van der Wal, "*What a funny consul we have"! Cicero's dealings with Cato Uticensis and prominent friends in opposition*, in Joan Booth (ed.), *Cicero on the attack: Invective and subversion in the orations and beyond*, Swansea, 183-205.

ZUGRAVU 2019 = NELU ZUGRAVU, *Marcus Tullius Cicero, Philippicae (Filipice). Note şi comentarii*, I, Iaşi.

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 361-394

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

GRIGORIE DE NAZIANZ, CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Cuvântarea a IV-a, Cuvântarea a V-a*; *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, Iași, 2020, 691 p. (*Tradiţia creştină* 16), ISBN 978-973-46-7999-7

Volumul, în format bilingv, reprezintă o apariţie editorială importantă pentru publicul interesat de evoluţia istorică a creştinismului răsăritean din secolele IV-V, privit în relaţiile sale cu mediile intelectuale ale lumii păgâne. Textele traduse aici – *Cuvântările* IV şi V ale lui Grigorie de Nazianz şi primele două cărţi ale tratatului *Împotriva lui Iulian*, scris de Chiril al Alexandriei – sunt expresia elocventă a spiritul polemic pe care elitele intelectuale creştine l-au manifestat ca răspuns la reforma religioasă şi culturală iniţiată de Iulian, împăratul „căzut de la credinţă”.

După o *Notă asupra ediţiei* (p. 7-8) şi o *Notă asupra traducerii* (p. 9), volumul pune la dispoziţia cititorului un *Tabel cronologic* (p. 13-19) bine structurat şi cuprinzător, care oferă o bună orientare în cadrul istoric general al epocii din care datează textele respective. Volumul beneficiază de un amplu *Studiu introductiv* (p. 21-77), semnat de Bogdan Tătaru-Cazaban şi Miruna Tătaru-Cazaban, intitulat *Cultură creştină şi teologie politică. Polemica împotriva împăratului Iulian la Sfântul Grigorie de Nazianz şi Sfântul Chiril al Alexandriei*, studiu care se remarcă prin înalta ţinută academică şi prin complexitatea problemelor abordate. Sunt oferite, între altele, informaţii bogate despre viaţa şi personalitatea împăratului Iulian, raportate la contextul istoric şi cultural al epocii, sunt evidenţiate cu claritate diferitele etape ale destinului său politic, precum şi atitudinea pe care a manifestat-o faţă de religia creştină. Evocând episodul masacrării familiei viitorului împărat de persoane din imediata apropiere a lui Constanţiu (unul dintre fiii lui Constantin), autorii *Studiului introductiv* insistă, între altele, asupra aversiunii lui Iulian faţă de credinţa creştină, subliniind incapacitatea sau refuzul acestuia de a accepta diferitele practici sau „taine” ale Bisericii, printre care se numără, între altele, şi taina botezului: „Pentru trauma celui care îşi văzuse familia masacrată de adepţi ai credinţei creştine, a spera în virtu-

tea purificatoare a ritualului botezului, după o viaţă de turpitudine şi crime, era imposibil de acceptat" (p. 47).

Într-o secţiune aparte a *Studiului introductiv*, intitulată *Sfântul Grigorie de Nazianz: pledoarie polemică pentru cultura creştină* (p. 49-66), discuţia se axează, în principal, asupra celor două *Cuvântări* (IV şi V) ale marelui teolog capadocian, *Cuvântări* care conţin o critică nespus de virulentă la adresa împăratului „apostat". Autorii remarcă, între altele, spiritul extrem de acid, exagerarea voită, denigrarea totală a memoriei împăratului defunct, dar şi absenţa unor referinţe directe la scrierile acestuia şi, mai ales, la tratatul său *Împotriva galileenilor*. Cei doi autori ai *Studiului* subliniază, în acest sens, cu justeţe faptul că atacul lui Grigorie se îndreaptă mai degrabă „asupra acţiunilor împăratului decât asupra textelor lui" (p. 53). Reluând problema cunoaşterii, din partea lui Grigorie de Nazianz, a scrierilor împăratului Iulian, autorii oferă un cuprinzător *status quaestionis*, deosebit de util cititorului interesat de subiectul în cauză (p. 54-55). Sunt indicate, astfel, o serie de aluzii la scrierea lui Iulian intitulată *Misopogon*, dar şi unele accente polemice la adresa câtorva discursuri ale retorului păgân Libanius, care fusese unul dintre admiratorii şi susţinătorii declaraţi ai împăratului. În acest sens, arată autorii *Studiului introductiv*, la o lectură atentă, *Cuvântarea* a V-a (mai ales) poate fi interpretată ca „un răspuns la marile texte ale lui Libanius", în special la *Or*. 18, care conţine un elogiu funebru rostit de retorul antiohian în cinstea împăratului de curând dispărut (p. 60). *Cuvântarea* a V-a ar constitui astfel „o reacţie faţă de procesul de «eroizare» a figurii lui Iulian în mediile rămase fidele" după moartea sa, survenită în luna iunie a anului 363 (p. 60-61).

Cât priveşte lucrarea lui Chiril al Alexandriei *Împotriva lui Iulian*, care cuprindea, cel mai probabil, treizeci de cărţi, dintre care nu ni s-au păstrat decât primele zece şi fragmente din cărţile 11-20, aceasta reprezintă, aşa cum notează şi autorii *Studiului introductiv*, „cea mai amplă şi mai sistematică respingere a viziunii din *Împotriva galileenilor*, fiind în acelaşi timp şi sursa principală de cunoaştere a celei mai mari părţi a fragmentelor din această scriere a împăratului [Iulian]" (p. 66). Spre deosebire de situaţia ilustrată de *Cuvântările* IV şi V ale lui Grigorie de Nazianz, demersul întreprins de patriarhul Chiril ia forma unei polemici directe cu Iulian, o polemică purtată, e drept, la un interval de aproximativ 70 de ani distanţă de la data apariţiei scrierii *Împotriva galileenilor*. Importanţa tratatului scris de Chiril constă mai cu seamă în faptul că, pe baza lui, poate fi reconstituită, parţial, scrierea lui Iulian, din care episcopul creştin a citat ample pasaje pe care le-a combătut, ulterior, în tratatul său.

Demersul întreprins de Chiril este, astfel, în multe privinţe similar celui asumat la mijlocul secolului al III-lea de Origen, care a urmat o metodă de lucru asemănătoare în respingerea tratatul lui Celsus, *Alēthēs logos*: atât într-un caz, cât şi în celălalt, textul adversarului este decupat şi repro-

dus pentru a fi ulerior respins prin recursul la o retorică de factură polemică și apologetică. Atât tratatul lui Origen, cât și cel al lui Chiril dau mărturie despre influența pe care scrieri precum *Alēthēs logos* sau *Împotriva galileenilor* continuau să o exercite în mediile intelectuale păgâne la câteva decenii de la apariția lor.

În cazul lui Chiril, care scrie în prima jumătate a secolului al V-lea, așadar într-o epocă în care creștinismul nu mai era amenințat de factorul politic, decizia de a redacta o *refutatio* a scrierii lui Iulian poate părea, la prima vedere, un proiect anacronic, greu de justificat sau chiar inutil. Totuși, așa cum remarcă autorii *Studiului introductiv*, la data la care scrie Chiril al Alexandriei, „creștinismul coabita la nivel popular cu practici religioase străvechi, persistente, incompatibile cu credința într-un singur Dumnezeu, întâmpinând totodată la nivelul elitei disprețul față de o religie a oamenilor simpli și critica față de contradicțiile sale interne. Textele lui Iulian aveau încă, alături de cele ale lui Porfir, un ecou pe care Chiril al Alexandriei, cu autoritatea sa deopotrivă eclezială și doctrinară, se simțea dator să-l contracareze.” (p. 68-69). Făcând apel la arsenalul oferit de tradiția apologetică de până la el, Chiril al Alexandriei va redacta cea mai amplă și consistentă respingere a argumentelor aduse de împăratul Iulian „împotriva galileenilor”, demersul său evidențiindu-se, între altele, prin „amploarea și claritatea criticii teologice, atât pe plan exegetic, cât și doctrinar” (p. 75).

Privit în ansamblu, *Studiul introductiv* semnat de Bogdan Tătaru-Cazaban și Miruna Tătaru-Cazaban oferă cititorului o foarte bună orientare în tematica privitoare la viața, personalitatea și opera împăratului Iulian, ilustrând cu multă erudiție procesul receptării sale atât în mediul creștin, cât și în cel al lumii păgâne. Scrise într-un stil limpede, paginile respective se remarcă și prin bogatele trimiteri la literatura de specialitate din domeniu, inclusiv la studiile și edițiile de dată foarte recentă, toate acestea fiind în măsură să răsplătească din plin efortul cititorului interesat de temele în cauză.

Secțiunea următoare a volumului oferă textul original în greacă și traducerea, în oglindă, a acestuia (p. 80-509). Dimensiunile impresionante ale textului tradus, dar și perioadele lungi din original, presărate cu termeni tehnici sau secvențe eliptice ne dau o imagine asupra efortului considerabil depus în realizarea acestei secțiuni a volumului, efort mărturisit, de altfel, de însăși traducătoarea textelor (vezi *Nota asupra traducerii*, p. 9). Rezultatul obținut este tocmai de aceea unul cu atât mai merituos, Anamaria-Irina Stoica reușind să ofere o traducere clară, sonoră, care păstrează vivacitatea, dimensiunea retorică și profunzimile teologice ale textului original.

Deși în *Nota asupra ediției* se menționează faptul că textul-sursă care a stat la baza acestei ediții este cel din J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, tomurile XXXV (pentru textele lui Grigorie de Nazianz) și LXXVI (pentru textul lui Chiril), titlul dat scrierii lui Chiril (la

fel ca şi *Adresarea* către împăratul Teodosie, care precedă tratatul) nu urmează ediţia *PG*, ci textul stabilit în ediţia *Sources Chrétiennes*: Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, Tome I: Livres I-II, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Burguière et Pierre Évieux, Éditions du Cerf, Paris, 1985. De notat este şi faptul că, în traducere, din titlul tratatului scris de Chiril a fost omisă forma pronominală ἡμῶν („cel între sfinţi părintele *nostru* Chiril") (p. 323), care figurează atât în textul din *PG*, cât şi în ediţia *SC*. Paragrafele din textul-sursă pentru *Cuvântările* IV şi V ale lui Grigorie de Nazianz sunt notate cu literele alfabetului grec, A, B, Γ etc., folosite ca numerale. Grafia corectă ar fi cerut însă ca literele respective să fie însoţite de apostrof, de forma A', B', Γ' etc., aşa cum apar şi în *PG*, de unde a fost preluat textul în cauză. Lipsite de apostrof, literele respective îşi pierd valoarea de numerale. Surprinzător, nici numerotarea textului lui Chiril nu urmează *PG*, ci redă întocmai secţiunile din ediţia *SC*.

Traducerea este îngrijită, cu puţine greşeli de redactare. Ar putea fi revăzute şi corectate anumite secvenţe din textele lui Grigorie de Nazianz, cum sunt cele de la IV, 19 (p. 103), IV, 57 (p. 143), V, 33 (p. 297) ş.a. Secvenţa IV, 78 (p. 169 şi 171) atrage atenţia prin inconsecvenţa în redarea cu majusculă a unor forme pronominale de tipul: „cei care nu **L**-am cinstit" (p. 169), „cei care **l**-au răstignit" (p. 171). Situaţia se repetă în mai multe pasaje din traducere. În secţiunea care cuprinde traducerea textului Sf. Chiril al Alexandriei, anumite greşeli de redactare se observă în pasajele 1, 17 (p. 347): „cei care au cercetat cu rigurozitate subtilităţile subţirele ale elinilor"; 1, 32 (p. 375): „spunem... că firea celor au fost făcute"; vezi şi 2, 54 (p. 505) ş.a. În pasajul 2, 17 (p. 437), secvenţa δεινὸς καὶ διαβόητος Πλάτων a fost tradusă prin „**teribilul** şi mult-lăudatul Platon"; o versiune mai potrivită ni se pare a fi „**iscusitul** şi mult-lăudatul Platon".

Traducerea este urmată de un bogat aparat de note, care ocupă aproximativ 150 de pagini (nu mai puţin de 1572 de note în total!). Din *Nota asupra ediţiei* (p. 8), aflăm că acestea „au fost realizate de traducător, prin consultarea generoasei bibliografii apărute de-a lungul timpului", Anamaria-Irina Stoica afirmând că „responsabilitatea pentru forma finală a traducerii şi a notelor" îi aparţine în întregime. La o privire atentă, se constată însă că un mare număr de note sunt, în fapt, traduceri ale notelor din ediţiile *SC*, cu indicarea, din partea traducătoarei, a surselor respective. La notele care însoţesc cele două *Cuvântări* ale lui Grigorie de Nazianz, faptul se observă, între altele, la n. 233, pentru care vezi ediţia *SC* (= Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5: Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, Éditions du Cerf, Paris, 1983), p. 136, n. 2. Acelaşi procedeu se observă şi în cazul următoarelor note: n. 242, pentru care vezi ed. *SC*, p. 140, n. 1; n. 421, pentru care vezi ed. *SC*, p. 197, n. 4, dar şi în cazul notelor 476, 485, 486, 490, 491, 522, 534, 557, 573, 629, 659, 671, 704, 705, 720 ş.a., care sunt traduceri, de cele mai multe ori foarte fidele,

ale notelor din ediţia *SC*, cu indicarea, din partea traducătoarei, a sursei întrebuinţate.

Din păcate, nu toate notele preluate din ediţia/ediţiile în franceză sunt însoţite, aşa cum s-ar fi cuvenit, de trimiteri la sursele respective. Astfel, la o privire mai atentă, se constată faptul că multe dintre notele care însoţesc traducerea sunt, în fapt, preluate din aceeaşi ediţie *SC* (pentru textul lui Grigorie de Nazianz, cel mai bogat adnotat), fără ca traducătoarea să mai ofere vreo menţiune privitoare la proveniența lor. O simplă lectură în paralel a celor două ediţii (cea în română şi cea în franceză) probează acest fapt. Doar câteva exemple: pentru n. 16, vezi ed. *SC*, p. 87, n. 5; pentru n. 60 (partea de final), vezi ed. *SC*, p. 95, n. 2; pentru n. 63, vezi ed. *SC*, p. 96, n. 1; pentru nota 167, vezi ed. *SC*, p. 117, n. 2 (cu anumite erori în traducere, pentru care vezi *infra*); pentru n. 206, vezi ed. *SC*, p. 128, n. 1; pentru nota 212, vezi ed. *SC*, p. 130, n. 1; pentru notele 214 şi 215, vezi ed. *SC*, p. 131, n. 3 şi 4; pentru n. 216, vezi ed. *SC*, p. 132, n. 1. Regretabil, aceeaşi metodă de lucru este vizibilă şi în cazul notelor 217, 219, 220, 228, 232, 273, 274, 298, 362, 375, 407, 478, 711 ș.a., care, toate, sunt traduceri ale notelor din ediţia *SC*, fără nicio menţiune privitoare la sursa din care au fost preluate.

Din totalul notelor, un număr considerabil (mai mult de o sută) reprezintă, în fapt, simple trimiteri la note anterioare (de forma „Vezi nota ...”), care nu se justifică întotdeauna, având inconvenientul de a întrerupe, de multe ori inutil, lectura textului, şi aşa foarte încărcat de trimiteri. În plus, în ampla secţiune de note, apar mai multe repetiţii, autoarea reluând de multe ori informaţia prezentată deja în notele anterioare. Astfel, n. 843 reproduce întocmai informaţia de la n. 33; n. 53 este reluată în n. 929; informaţia de la n. 55 este repetată în n. 248; conţinutul notei 368 este reluat la n. 1302; o parte din n. 578 se repetă ca atare în n. 587; informaţia de la n. 627 se repetă în n. 943 etc. Toate aceste trimiteri la informaţie livrată deja anterior întrerup inutil lectura textului, lăsând cititorului un sentiment de confuzie şi consternare. Aceeaşi impresie persistă şi în faţa unor note care nu-şi au rostul într-o ediţie care se doreşte a fi de un înalt nivel academic. Astfel, lectura textului este întreruptă frecvent de note redactate în dreptul unor nume binecunoscute din filosofia antică, precum Pitagora (n. 373), Socrate (n. 369), Platon (n. 1170), Aristotel (n. 1171), Epicur (n. 391) ș.a. Notele respective nu oferă nimic altceva decât informaţii generale, pe care le-ar putea deţine şi publicul nefamiliarizat cu literatura şi filosofia antice. Cu greu ne putem închipui că cineva şi-ar propune să citească acest volum (în format bilingv) pentru a afla de aici cine au fost Socrate, Platon sau Aristotel! Dacă termenul nu ar fi prea dur, am spune că multe dintre notele respective nu reproduc nimic altceva decât truisme, care nu pot fi de niciun folos cititorului cu adevărat interesat de textele traduse în cuprinsul acestui volum. În nota dedicată lui Pitagora, de pildă, autoarea se mulţumeşte să precizeze doar atât: „Pitagora din Samos (582-500 a. Chr.), filosof, îndemna

la abţinere în consumarea bobului. Vezi Diogene Laertios, *op. cit.*, pp. 495-506." (n. 373). Nota dedicată lui Epicur este, de asemenea, de o simplitate dezarmantă: „Epicur (341-270 a. Chr.), filosof. Doctrina sa susţine că fericirea personală nu se poate obţine decât prin practicarea plăcerilor. *Ibidem*, pp. 113, 314-345." Din păcate, aceeaşi manieră expeditivă, simplificatoare, mai potrivită, poate, pentru întocmirea unei ediţii *ad usum Delphini*, se observă şi în cazul altor note care însoţesc traducerile din acest volum (*e.g.*, n. 400, 401, 402 ş.a.). Într-o ediţie academică, adresată, credem, unui public cât-de-cât familiarizat cu lumea Antichităţii greco-romane, astfel de note nu îşi află nicio justificare.

Deşi anumite greşeli de redactare pot fi considerate inerente în orice volum, numărul neaşteptat de mare în care acestea apar indică o anumită neglijenţă, dacă nu o lipsă de profesionalism. Există mai multe nume proprii care au fost scrise greşit, cum este cel al lui Jean **Bernardi** (editorul francez pentru *SC* al *Cuvântărilor* IV şi V ale lui Grigorie de Nazianz), nume care apare în varianta **Bernandi** atât în *Nota asupra ediţiei* (p. 8), cât şi la p. 524, n. 156. La nota 1290, numele lui Miguel Herrero de **Jáuregui**, un cercetător contemporan în domeniul patristicii, a fost, de asemenea, reprodus greşit (**Jáuragui**), iar numele celebrei edituri **De Gruyter** apare scris, la aceeaşi notă, **De Gruyer**. Tot în cazul numelor proprii se observă numeroase inconsecvenţe. Avem, astfel, pentru unul şi acelaşi personaj, atât forma **Constanţiu** (n. 2, 22, 25, 164 ş.a.), **Constantius** (n. 462), cât şi **Constantius II** (n. 497), **Heracles** (n. 420), dar şi **Heracle** (n. 360, 425), **Athanasie** (n. 490) şi **Atanasie** (n. 830), **Teodoret al Cirului** (n. 639), dar şi **Teodoret de Cir** (n. 1342), **Persephona** (n. 627) şi **Persefona** (n. 944), **Typhon** (n. 482) şi **Tifon** (n. 764), cetatea **Teba** (n. 376), dar şi **Theba** (n. 392). Tot în seria inconsecvenţelor, unul şi acelaşi dialog de-al lui Platon este numit când ***Republica*** (n. 549), când ***Statul*** (n. 1074), nelipsind nici forma latinizată ***Respublica*** (n. 1379).

Mai multe opere citate în volum conţin greşeli de redactare, cum se observă deja în *Nota asupra ediţiei* (p. 8), unde volumul cu cele două *Cuvântări* ale lui Grigorie de Nazianz din colecţia *SC* îl are drept autor pe Grégoire de **Nazianz** (grafia corectă fiind Grégoire de **Nazianze**). Tot acolo, titlul ediţiei *SC* pentru textul lui Chiril este redat incomplet. La n. 164, avem o trimitere la „Gregory Nazianzen, *Julian the Imperor* (sic!), translated by C. W. King, M.A, (sic!) George Bell and Sons, York Street, Coyent (sic!, corect: Covent) Garden, London, 1888, p. 13". Scrisă corect, trimiterea la acest volum ar fi: *Julian the Emperor. Containing Gregory Nazianzen's Two Invectives and Libanius' Monody, with Julian's Extant Philosophical Works*, translated by C. W. King, M.A., London, George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, 1888.

Mai multe ediţii de text la care se face trimitere în cuprinsul notelor nu se regăsesc în *Bibliografie*: la n. 435, există o trimitere la „Metodiu de

Olimp, *Banchetul* IV, 1984, p. 51", fără informaţii suplimentare şi fără ca autorul respectiv să figureze în *Bibliografia* de la sfârşitul volumului. La n. 602, sunt trecute în revistă sensurile multiple ale unui anumit termen grecesc, fiind invocaţi în acest sens autori precum Fotie, Antifon, Demostene, Pseudo-Zonara, fără nicio trimitere la operele sau pasajele de unde traducătoarea îşi extrage informaţia. Ediţiile pentru autorii respectivi nu se regăsesc nici în cuprinsul *Bibliografiei*.

Inevitabil, există anumite inconsecvenţe şi în notarea trimiterilor la operele autorilor antici, aşa încât avem atât Clement Alexandrinul, *Protrepticus* **II**, 11,1 (n. 954), cât şi *Protrepticus* **2**, 34, 3-4 (n. 959; *cf.* n. 1306); în acelaşi registru, la Eusebiu de Cezareea, avem uneori *Praeparatio* ***E****vangelica* (n. 1299 şi 1321), alteori *Praeparatio* ***e****vangelica* (n. 1362, 1431).

Nota 167 oferă o informaţie eronată: traducătoarea precizează faptul că „Iulian era, de fapt, vărul lui Constanţiu, căci tatăl său, Iulius Constantius, era fratele vitreg al lui Constantin II". În realitate, tatăl lui Iulian era fratele vitreg al împăratului Constantin, nu al lui Constantin al II-lea, care era, cum bine se ştie, unul dintre fiii lui Constantin. Nota în cauză poate fi o traducere inexactă a unei note din ediţia *SC*, p. 117, n. 2, fără menţionarea sursei respective.

În cuprinsul câtorva note apar termeni greceşti a căror grafie prezintă erori (*e.g.*, n. 60, 578), termenii *apud* şi *idem* sunt utilizaţi de multe ori incorect (vezi notele 202, 292, 767, 809, 1353 şi 1496 pentru *apud*, respectiv notele 1480, 1483, 1484, 1485, 1488, pentru *idem*), iar notele 806, 808, 875, 891, 925, 968, 1010, 1024, 1033, 1136, 1165, 1166, 1168, 1344 şi 1390 prezintă diferite erori de redactare. Surprinde, totodată, preferinţa traducătoarei pentru întrebuinţarea unor surse bibliografice foarte vechi, incluzând aici dicţionare, monografii sau studii apărute la începutul secolului al XIX-lea sau chiar anterior (sunt citate frecvent mai multe volume apărute în anii 1830, 1844, 1820, 1829, 1705 sau chiar 1686), multe dintre ele depăşite, cu siguranţă, de literatura de specialitate de dată mai recentă.

Bibliografia este organizată pe diferite secţiuni care facilitează identificarea ediţiilor sau a studiilor dedicate unui autor sau unei teme anume. Totuşi, nu toate studiile citate în cuprinsul volumului (în *Studiul introdictiv* sau în rubrica de *Note*) se regăsesc şi în *Bibliografie*, iar unele titluri au fost reproduse greşit, de cele mai multe ori cu forma în care apar citate iniţial în notele care însoţesc traducerea.

În chip de concluzie, putem spune că ne aflăm în faţa unui volum inegal în diferitele lui secţiuni: judecându-l după calitatea *Studiului introductiv* şi a traducerii, volumul se înfăţişează ca un produs de o înaltă ţinută academică; privind însă *Notele* care însoţesc traducerea, impresia se schimbă radical, calitatea ştiinţifică pierzând-şi mult consistenţa, lăsând cititorului impresia că paginile respective au fost redactate, preponderent, în dispreţul normelor cercetării ştiinţifice. Datorită acestor discrepanţe majore

care apar între diferitele secţiuni, o lectură integrală şi atentă a volumului va avea darul de a-l mulţumi pe cititor şi de a-l dezamăgi deopotrivă.

Constantin-Ionuţ MIHAI,
Institutul de Cercetări Interdisciplinare,
Departamentul Ştiinţe Socio-Umane,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
email: ionut_constantin_mihai@yahoo.com

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Cele şapte cuvântări encomiastice în cinstea Apostolului Pavel*, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note ALEXANDRU PRELIPCEAN, Editura Doxologia, Iaşi, 2016, 188 p. (*Patristica. Traduceri* 14), ISBN 978-606-666-580-3

Ediţia cuprinde: *Prolog* (p. 7-8); *Lista de abrevieri* (p. 9-10); un amplu studiu introductiv (p. 13-88), cu mai multe secţiuni, în care se discută stadiul cercetărilor asupra celor şapte omilii hrisostomice dedicate Apostolului Pavel (p. 13-19), aspecte legate de viaţa şi teologia lui Ioan (p. 19-30), „istoria" textului *De laudibus sancti Pauli apostoli* (locul şi momentul scrierii, tradiţia manuscrisă) (p. 31-43), ediţii şi traduceri moderne (franceze, engleze, germane, neogreceşti, româneşti ş.a.) (p. 44-63), „chipul Apostolului Pavel în cele şapte cuvântări encomiastice" (p. 64-80), rezumatul cuvântărilor (p. 81-85), concluzii (p. 86-88); traducerea celor şapte *encomia* (p. 91-167); *Bibliografie* (p. 169-177), ordonată pe ediţii (p. 169-170), traduceri (p. 170-174), monografii, studii, articole (p. 174-177); *Indici* scripturistici (p. 181-187).

La o privire de ansamblu a secţiunilor ediţiei, mai ales introducerea, Alexandru Prelipcean pare bine informat, efortul pentru realizarea acesteia fiind, neîndoilenic, însemnat, deşi el ţine s-o afirme cu o dorinţă nedisimulată de *captatio benevolentiae* şi o evidentă lipsă de modestie, nedemne de cineva care scrie despre „smerenia lui Pavel" (p. 78, 79, 99): se declară „un începător în studiul patristic" (p. 13), s-a documentat prin grija unor „Fundaţii celebre din străinătate" şi a fost sprijinit de „persoane specializate în domeniu" al căror nume nu-l pomeneşte (cu excepţia lui Margret Kutschke), pentru că „este mult prea mare" şi exista „riscul de a omite" – „desigur, în mod involuntar" (p. 7). Noi chiar am fi vrut să ştim care-s aceste „Fundaţii" şi „persoane", pentru că ne-am fi lămurit dacă de la ele a învăţat modul defectuos de a face unele trimiteri în studiul introductiv şi în notele infrapaginale ale textului tradus (numerotate continuu, de la 1 la 338) (Alexandru Prelipcean n-a auzit de *idem*, *ibidem* şi *op. cit.*), de a alcătui o *Bibliografie* incompletă (foarte multe contribuţii citate în *Studiul introductiv* nu sunt incluse), de a cita titlurile studiilor inconsecvent, fie între ghilimele cu litere scrise drept, fie între ghilimele cu litere redate cursiv, fie de a despărţi ero-

nat în silabe secvenţe din titlurile unor contribuţii în limbi străine (p. 15 /nota 4/, 176: Crisos-tomo /sic!/; p. 20 /n. 31/, 76 /nota 269/: Chrysos-tome /sic!/; p. 55, nota 166: Chrisos-tomus /sic!/; p. 57, nota 172: Ἑορτασ-τικὲς /sic!/; p. 64 /nota 198/, 70 /nota 237/, 77 (nota 274): Χρυσόσ-τομος /sic!/; p. 171: tradui-tes /sic!/, tou-tes /sic!/; p. 173: Chrysos-tom /sic!/; p. 175: Chrysos-tomus /sic!/; p. 176: Reich-shauptstadt /sic!/; p. 176: Cri-sostomo /sic!/, Is-tituto /sic!/; p. 177: Χρυ-σόστομος /sic!/), fie – lucru cu totul impardonabil – de a induce cititorul în eroare, scriind pe pagina de titlu că traducerea – „umilă" (p. 7), precum traducătorul (!) – este „din limba greacă veche" iar în *Prolog* (p. 8) şi la p. 91, că aceasta „urmează" o ediţie neogreacă, despre care nu se precizează dacă este bilingvă sau nu; noi vom considera ca reală menţiunea de pe pagina de titlu.

Nu este obiectul acestei recenzii discutarea chestiunilor de natură teologică pe care le ridică elogiile hrisostomice; cei apropiaţi de domeniu sunt mai calificaţi s-o facă. Însă anumite opinii ale editorului privitoare la autor şi la contextul istoric merită analizate. Astfel, dacă ştim, aşa cum arată în mod convingător Alexandru Prelipcean, că „locul redactării şi susţinerii celor şapte omilii encomiastice" este Antiohia (p. 38) – după editor, aceste cuvântări ar fi fost rostite în „deceniul 387-397" (p. 39-41; citatul de la p. 41) – şi că nu există indicii care să le plaseze în timpul episcopatului constantinopolitan (vezi întreaga demonstraţie între p. 31-41, dar şi la p. 86), atunci este incorect să se asocieze aceste predici cu „arhiepiscopul constantinopolitan" (p. 8, 30, 68, 75, 84), „arhiepiscopul de Constantinopol" (p. 15, 67), „arhiepiscopul Ioan" („penultima redare în franceză a textului celor şapte omilii ale arhiepiscopului Ioan la Apostolul Pavel") (p. 52), „arhiepiscopul Constantinopolului" (p. 70, 79); ele trebuie relaţionate cu „autorul antiohian" (p. 7, 13, 17, 36, 37, 40, 49, 51, 54, 66, 68, 70, 84, 87), „teologul antiohian" (p. 13, 32, 41, 64, 65, 66, 76, 81, 84, 87), „marele teolog antiohian" (p. 19), „antiohianul" (p. 54), „marele antiohian" (p. 67). „Diplomaţia arhicunoscută" şi capacitatea lui Ioan Hrisostom de a evita „conflictele interne din eparhia sa" (p. 29)? Sunt, fără îndoială, aprecieri encomiastice, preluate fără spirit critic din istoriografia contemporană (vezi p. 29, notele 54-55): întregul comportament al lui Ioan ca episcop de Constantinopol dovedeşte rigiditate şi o totală lipsă de tact şi de înţelegere a statutului unui prelat într-o reşedinţă imperială, unde-şi închipuia că predica unor orăşeni ascultători, mediocri şi autosuficienţi precum cei de la Antiohia, iar nu Curţii şi elitei politice şi sociale a Imperiului; ca să nu mai punem la socoteală ingerinţele nepermise în diocezele învecinate, care au stârnit reacţia îndreptăţită şi ostilă a prelaţilor provinciali.

Alexandru Prelipcean nu e orientat prea bine în istorie şi nici nu se străduieşte s-o facă apelând la surse, instrumente de lucru sau lucrări de specialitate, pentru a clarifica unele informaţii ce trimit la realităţi specifice Antichităţii, cum ar fi, de exemplu, cele de la p. 121-122 şi 128, care se referă

la evenimente petrecute în timpul prezenţei lui Iulian la Antiohia în 362-363. În acest sens, nu e de mirare că a vorbi, pentru a doua jumătate a secolului al IV-lea, despre „Imperiul Bizantin” cu capitala Constantinopol (p. 23, 28, 36, 86), „armata bizantină” (p. 27), „personalităţi bizantine” (p. 29-30), „împăratul bizantin” (p. 152, nota 261) este în contradicţie cu realitatea istorică: imperiul, împăratul, armata erau încă de factură *romană*. Cine era „unchiul” lui Iulian amintit la p. 34 şi „vistiernicul împărătesc” pomenit la p. 122? Nu Iulian Apostatul „a pângărit sfintele vase” (p. 75), ci unchiul nenumit de editor /îl chema tot Iulian/, aşa cum reiese şi din *Omilia 4*, 6: „unchiul împăratului acesta, fiindcă a pângărit sfintele vase” (p. 121). Despre filosoful Apollonius din Tyana, scris de Prelipcean la p. 76 „Appolonius” (forma corectă e la p. 123, nota 143), ni se spun lucruri despre care nimeni n-a auzit până acum. În primul rând, este făcut contemporan cu Hristos (p. 123, nota 143), ceea ce este complet fals, Apollonius fiind mai „tânăr” ca Isus cu vreo şase-şapte decenii! În al doilea rând, este numit „craiul şi impostorul din Tyana” (p. 76), „vestitul impostor şi crai” (*Homilia* IV, 8, p. 123), pentru această caracterizare slujindu-se chiar şi de o trimitere la *Mt* 27, 38 (!) (p. 123, nota 144). Nu ne explicăm de unde a preluat denominaţia „crai” (la p. 83, se spune şi că Hristos a fost acuzat, printre altele, că a fost „crai”!), pentru că în *Evanghelia* mateiană nu există o asemenea caracterizare, şi nici ce înţeles îi dă (împărat?, rege?, bărbat uşuratic?, aventurier?, desfrânat? sau, poate, mag [„cei trei crai /= magi/ de la Răsărit”]?). Textul grecesc din *Hom*. IV, 8 este: Ἀλλ᾽ ὁ ἐκ Τυάνων, φησίν, ἀπατεὼν ἐκεῖνος καὶ γόης, καὶ αὐτος ἔλαμψε (*PG* 50, col. 490 = *SC* 300, p. 201). Or, ἀπατεών înseamnă „trişor, falsificator, înşelător, perfid, ipocrit, derbedeu” (*cf.* Bailly 2020 2020, p. 318; Lampe, p. 178) iar γόης – „vrăjitor, şarlatan, impostor, mag” (*cf.* Bailly 2020, p. 558; Lampe, p. 321). Prin urmare, în loc de „impostor şi crai”, cum apare în ediţia lui Prelipcean, e de preferat „înşelător şi vrăjitor” din cea a lui Dumitru Fecioru, *Predici la sărbători împărăteşti şi cuvântări de laudă la sfinţi*, Bucureşti, 2006, p. 248.

Rămânând în spaţiul temporal al Antichităţii, forma corectă este inzi, nu „indieni”, sauromaţi, nu „sarmaţi”, saraceni, nu „saracini” (p. 125), aşa cum o sugerează şi grafia greacă din original – Ἰνδοὺς, Σαυρομάτας, Σαρακηνοὺς (*cf. PG* 50, col. 491 = *SC* 300, p. 202). La fel, trebuie tradus Hispania, nu „Spania” (p. 164), variantă permisă şi de textul grecesc (*PG* 50, col. 512 = *SC* 300, p. 312: Ἱσπανίαν). Pe româneşte se spune Epir, nu „Ipir” (p. 124, nota 145), aşa cum ar fi mai corect să se scrie Antusa, nu „Antuza” (p. 20, 22), Arsacie (eventual, Arsacius), nu Arsachie (p. 27). Dar pentru că aminteam toponime, semnalăm eroarea de la p. 124, nota 145 privind localizarea templului oracular al lui Apollo din Claros: „Claros (Ioanina)”; or, Claros se găsea în Ionia, regiune antică din partea centrală a coastei occidentale a Asiei Mici (astăzi, la nord de oraşul Ahmetbeyli din Turcia), pe când Ioanina (Ioannina) se află în nord-vestul Greciei continentale!

În ceea ce priveşte limbajul, ne exprimăm, ca întotdeauna, dezaprobarea faţă de folosirea unor lexeme vetuste şi a unor adjuvante inutile, care siluiesc limba română, întâlnite în multe ediţii bisericeşti, precum „cununile **cele** cereşti" (p. 99), „bolta **cea** cerească" (p. 100), „popoarele **cele** mâniate" (p. 105), „diadema **cea** împărătească" (p. 105) (dar „diademă împărătească" şi „diademe împărăteşti" la p. 159), „să o **pustiez**" (p. 119; corect e „să o pustiesc"), „proniei **celei** de neînţeles a lui Dumnezeu" (p. 119), „reîntoarcerea **cea** demnă" (p. 122), „împăratul **cel** necuviincios" (p. 122), „dibăcie **retoricească**" (p. 125), „Împărăţia Lui **cea** de sus" (p. 130), „obiceiurile **cele** strămoşeşti" (p. 132), „meşteşugul **cel ritoricesc**" (p. 137), „câştigul **cel** după voiţa lui Dumnezeu" (p. 139), „purtarea **cea** cu multe feluri" (p. 141), „limanul **cel** lipsit de valuri" (p. 157), „semnele **cele** împărăteşti" (p. 158) etc., etc. Însă în ediţia lui Prelipcean se mai întâlneşte un aspect ce trebuie dezaprobat: *abuzul* de expresii stradale, neologisme şi barbarisme neadecvate unor predici cu intenţionalitate formativă, care, chiar redate între ghilimele sau scrise cursiv, nu dau textului nici farmec, nici eleganţă şi nu dovedesc nici spirit elevat, ci tradează o colocvialitate frivolă, nerecomandată unei lucrări cu pretenţii ştiinţifice: „a ne «alimenta» cu idei" „în decursul «exilului» nostru londonez" (p. 7); „formulele... greu «digerabile» (p. 8); „«gestionarea» crizei antiohiene din 387" (p. 22-23); „bătrânul episcop al Ciprului a ajuns «instrumentul» de propagandă al lui Teofil" (p. 26); „«cosmetizat» cu expresii complicate" (p. 30); „Apostolul neamurilor îşi «dozează» cuvintele sale" (p. 36), „autorul antiohian «deţine» arta condeiului" (p. 36); „«alipirea» unor noi manuscrise" (p. 49); „această ediţie este *acompaniată* de o bună traducere în franceză" (p. 53) (nu suna mai frumos şi mai corect „această ediţie cuprinde/are şi o bună traducere în franceză"?); „primul «contact» oficial cu toate cele şapte omilii" (p. 61, nota 184); „Pavel este un personaj *ieşit din tiparele* omului contemporan" (p. 69); „Pavel îi căuta pe oameni pentru a-i *metamorfoza* în cetăţeni vrednici ai Împărăţiei lui Dumnezeu" (p. 73) (din această exprimare se înţelege că, până atunci, oamenii erau cetăţeni nevrednici ai Împărăţiei lui Dumnezeu; noroc cu *metamorfoza* paulină – altfel, şi astăzi am fi fost nişte nevrednici!); „Pavel nu iese din «tiparul» celorlalţi Apostoli ai lui Hristos" (p. 76); „A fost meritul Sfântului Ioan Gură de Aur de a-l prezenta într-o paletă «largă de culori» pe Apostolul Pavel..." (p. 79); „Credem că arhiepiscopul Constantinopolului nu s-a sfiit să fie, deci, un «admirator» înfocat al lui Pavel" (p. 79); „sufletul său «macerându-se» sub presiunea neputinţei de a mântui sufletele oamenilor" (p. 81); „Acest adaos de două omilii a fost perceput ca fiind unul «contrafăcut» de un autor necunoscut, al cărui stil şi lipsă de originalitate dovedeşte (sic!) că «produsul» său nu poate fi decât unul *pseudo-hrisostomian*" (p. 86); „le asigura, deci, din lucrul mâinilor sale suportul pentru toţi cei ce au suferit şi au murit de foame" (p. 97); „aceeaşi titulatură" (p. 99); „zidire... non-existenţială" (p. 100); „să fie etalon" (p. 104); „inabordabil"

(p. 119); „că nu era un [om] important din prisma meseriei sale” (p. 125); „la fel ca în cazul împăratului” (p. 128); „şi ca să le spunem într-un mod şi mai reprezentativ” (p. 132), „să urmăm modelul lui Pavel” (p. 137); „Pavel, urmând modelul Domnului” (p. 139); „nu este de blamat cineva” (p. 149); „nu este blamat” (p. 150); „a fost numit într-o funcţie” (p. 162) etc.

Editorul nostru are probleme cu vocabularul şi gramatica. Astfel, nu pare să surprindă diferenţa de nuanţă dintre „ocurenţă”, care înseamnă „prezenţa unei unităţi lingvistice /de limbă/, sub diverse forme, într-un text”, şi „referinţă” sau „trimitere”, de vreme ce scrie „ocurenţe biblice” (p. 50, 51, 52, 55, 56, 57, 61, 62, 63) şi „ocurenţe neo-testamentare” (p. 82) în loc de „referinţe biblice” (p. 8) sau „trimiteri biblice” (p. 63). Aceeaşi incapacitate de a simţi nuanţele cuvintelor explică şi următoarele afirmaţii eronate: Arcadie „va semna un nou loc de exil” (p. 28), dar împăratul a iscălit un *document* care stabilea un nou loc de exil; „anii între care au fost susţinute cele şapte omilii oscilează încă şi astăzi” (p. 86), însă e neîndoielnic că „oscilează” *opiniile* despre anii în care au fost pronunţate discursurile respective. Uneori, acordul dintre constituentele unei propoziţii sau fraze nu este cel cerut de număr şi gen: p. 17: „viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur asupra Apostolului Pavel şi modul în care acesta a fost reflectat în cadrul celor şapte cuvântări encomiastice a fost dezbătută (sic!) (corect: au fost dezbătute)”; p. 49: „însăşi indicaţiile” în loc de „înseşi indicaţiile”; p. 79: „plinirea şi confirmarea acestui lucru îl realizează (sic!) (corect: le realizează) Pavel”; p. 86: „un autor necunoscut, al cărui stil şi lipsă de originalitate dovedeşte (sic!) (corect: dovedesc)”; p. 97: „vei spune că filoxenia şi grija lui Iov pentru toţi câţi aveau nevoie de ea a fost mare (sic!) (corect: au fost mari)”; p. 108: „însăşi puterile netrupeşti” în loc de „înseşi puterile netrupeşti”; p. 126: „cea mai mare parte a Bisericii s-au reunit (sic!) (corect: s-a reunit)”; „însăşi Pavel” în loc de „însuşi Pavel”. Grafia unor lexeme lasă de dorit: nu „bună-voie” (p. 22), ci „bunăvoie” (loc. adv.) (scris corect la p. 27), nu „non-conformism” (p. 24), ci „nonconformism” (subst.), nu „Constantinopol” (p. 27), ci Con-stantinopol, nu „neo-greacă” (p. 59), ci „neogreacă”. Virgula îi joacă feste de multe ori – e pusă unde nu trebuie (între subiect şi predicat sau înainte de părţi de vorbire adjuvante strâns legate de secvenţele următoare) sau lipseşte de unde n-ar trebui, aşa cum o semnalăm imediat prin sic!: p. 27: „Nu va sta mult timp (sic!) pentru că – la presiunea poporului – împăratul Arcadie îl va readuce pe tronul de Constantinopol”; p. 36: „toate cele trei aspecte citate de noi deja la începutul acestui subcapitol din omilia a patra, (sic!) fac aluzii ...”; p. 44: „Pentru că spaţiul este restrâns (sic!) vom reda aici...”; p. 93: „făcând îngeri din oameni, (sic!) sau, şi mai bine, făcându-i pe oameni (sic!) din demoni, îngeri; p. 100: „ci (sic!) ca să prezinte iubirea şi râvna sa, cerea şi o alta...”; p. 102: „şi anume, (sic!) că, din cauza râvnei sale peste măsură (sic!) nu simţea deloc osteneli-le...”; p. 121: „în timp ce, (sic!) Ninivitenii (sic!)”; p. 148-149: „«Poate neca-

zul sau mâhnirea (sic!) sau prigoana (sic!) sau setea (sic!) sau pericolul (sic!) sau sabia?»"; p. 151: „Se referă la neputinţa firii (sic!) şi nu a voinţei" etc. Nu lipsesc tautologiile (p. 55, 63: „scurt rezumat"; p. 81, 96: „scoate în evidenţă"; p. 98: „marii lui superiorităţi"; p. 99: „mult superior"; p. 118: „să se întoarcă înapoi"; „s-au întors din nou înapoi"), declinările incorecte (p. 149: „din cauza temii (sic!)"; or, la genitiv şi dativ, forma corectă a subst. *teamă* e *temei*, nu *temii*) sau scrierea cu literă mare în mijlocul propoziţiei, fără, însă, ca această regulă să fie respectată întotdeauna – „Profet/ţi" (p. 92, 129, 139, 143) şi „profeţi" (p. 127, 129); „Patriarhi" (p. 92); „Drepţi" (p. 92); „Apostol/i" (p. 92, 120, 129, 143, 147, 151) şi „apostoli" (*passim*); „Martiri" (p. 92) şi „martiri" (p. 150, 151); „Niniviteni" (p. 121); „Corinteni" (p. 113, 126, 154) şi „corinteni" (p. 128); „Galateni" (p. 113) şi „galateni" (p. 128, 147); „tesaloniceni" (p. 127); „cretani" (p. 147). În context, ne întrebăm care a fost rolul coordonatorilor de serie şi, mai ales, al colectivului redacţional în asigurarea ţinutei editoriale corecte, inclusiv din punct de vedere gramatical, a volumului? Este neîndoielnic că şi ei au probleme cu limba română, fapt confirmat şi de alte ediţii publicate de Doxologia.

Toate aspectele semnalate până acum sunt, desigur, importante, dovedind lipsă de rigurozitate în realizarea ediţiei, însă de-a dreptul condamnabil este un alt fapt – pretenţia de a fi tradus omiliile din greaca veche, când, de fapt, cum vom arăta îndată, Alexandru Prelipcean le-a tălmăcit din greaca modernă. Aceasta pare a fi o practică la Editura Doxologia, cum am arătat-o şi cu alt prilej. Îndoiala noastră cu privire la posibilitatea ca traducerea celor şapte omilii hrisostomice să nu se fi făcut din elina tardoantică a survenit imediat ce am început să verificăm unii termeni greceşti pe care editorul îi menţionează şi-i explicitează în notele infrapaginale. Totul a pornit de la σκευόφορος (sic!), pomenit la p. 114, nota 105, care „se traduce prin *vagon de bagaje*" (subl. edit.), dar care, în ediţia de faţă, ar putea însemna şi „a căra bagaje"; în textul tradus (*Homelia* III, 6), s-a optat pentru înţelesul de „cărăuş, apropiată mentalului românesc". O dovadă clară a faptului că Alexandru Prelipcean nu a tradus din greaca veche este aberaţia „vagon de bagaje", care sub nicio formă nu poate fi aplicată realităţilor antice. Σκευοφόρος, căci aşa se scrie, e un termen din neogreacă ce înseamnă, într-adevăr, „vagon de bagaje (la tren)" (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ediţia a 2-a adăugită şi revizuită, Editura Demiurg, Bucureşti, 2007, p. 503); Ioan Hrisostom foloseşte termenul firesc din elina antică – σκευοφόρος (*PG* 50, col. 485 = *SC* 300, p. 172) –, ce înseamnă „care duce bagaje, care poartă sarcini pe spate, purtător de bagaje, cărăuş" (*cf.* Bailly 2020, p. 2107; Lampe, p. 1236). Fecioru e, din acest punct de vedere, mai exact, traducându-l prin „om de corvoadă" (ed. cit., p. 242). Dar iată pasajul întreg: „Precum un general desăvârşit, în mod exact [Pavel] s-a făcut el însuşi cărăuş, el însuşi aghiotant, el însuşi sprijinitor, el însuşi a devenit totul pentru popor" (p. 114). Textul hrisostomic este: καθαπέρ τις στρατηγὸς ἢ ἄριστος ἰατρὸς,

αὐτος σκευοφόρος, αὐτος ὑπασπιστὴς, αὐτος ὑπερασπιστὴς, αὐτος παραστάτης, αὐτος πάντα γινόμενος τῷ στρατοπέδῳ (*PG* 50, col. 485; în *SC* 300, p. 172, apar unele diferenţe: secvenţele ἢ şi ἰατρὸς lipsesc; în loc de αὐτος ὑπερασπιστὴς, e αὐτος προασπιστὴς). Or, ὑπασπιστὴς înseamnă, literal, „purtător de scut", dar şi „gardian, apărător" (*cf.* Bailly 2020, p. 2377; Lampe, p. 1435); tardivul ὑπερασπιστής se traduce prin „protector, apărător" (< ὑπερασπίζω – „a apăra, a proteja") (*cf.* Lampe, p. 1437-1438); παραστάτης se tălmăceşte prin „susţinător, sprijinitor, ajutător, tovarăş de arme" (*cf.* Bailly 2020, p. 1783; Lampe, p. 1026); στρατόπδον, prin „tabără militară, armată încartierată". Se poate observa uşor că Prelipcean nu a urmat forma originală a textului, traducerea fiind incompletă şi, pe alocuri, eronată (poate a urmat-o pe cea din *SC* 300, p. 173). Astfel, mai apropiată de mesajul textului antic e versiunea românească a lui Dumitru Fecioru, ed. cit. p. 242: „Ca un general sau ca un preaiscusit doctor, el era şi om de corvoadă, şi purtător de scut, şi apărător. Era totul în tabără".

Nota amintită şi întregul pasaj ne-au intrigat şi ne-au determinat să cercetăm pagină cu pagină trimiterile editorului, consultând, în paralel, textul grecesc din ediţiile *PG* 50 şi *SC* 300. Şi, într-adevăr, grafia şi accentele unor lexeme greceşti din note, precum şi cuvintele inexistente în textul original, dar amintite infrapaginal ca provenind din cuvântările hrisostomice probează, fără putinţă de tăgadă, că Alexandru Prelipcean a tradus din ediţia neogreacă a lui Spyros Moustakas (vezi p. 56-58, 91 cu nota 1), iar nu „din limba greacă veche", cum, emfatic, apare pe pagina de titlu! Iată alte dovezi ale acestui impardonabil şi incalificabil gest de inducere în eroare a publicului cititor şi, în ultimă instanţă, de fraudă, de care sunt responsabili inclusiv referentul ştiinţific, coordonatorii seriei şi, deci, Editura Doxologia însăşi:

- p. 111, nota 82: în *Homelia III*, 3, Hrisostom ar fi folosit substantivul πραότητα - „blândeţe, bunătate"; or, în greaca veche, se scrie πρᾳότης sau πραότης, -ητος (*cf.* Bailly 2020, p. 1944), cuvântul indicat de îngrijitor fiind neogrecesc (*Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 466); oricum, *el lipseşte în textul original*, prelatul antic slujindu-se de adv. ἡμέρως – „cu blândeţe, cu bunătate" (*PG* 50, col. 483 = *SC* 300, p. 166); de asemenea, conform notei 83 de pe aceeaşi pagină, Hrisostom ar fi utilizat subst. συμπάθεια, care, după Prelipcean, înseamnă „ataşament, simpatie, atracţie"; într-adevăr, în greaca nouă e aceeaşi grafie ca în cea veche – συμπάθεια (*cf.* Bailly 2020, p. 2183; *Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 526); în textul omiliei, însă, apare adv. συμπαθετικῶς (*PG* 50, col. 483 = *SC* 300, p. 166), formă târzie (*cf.* Lampe, p. 1285) de la συμπαθῶς – „cu simpatie, afecţiune, compasiune" (*cf.* Bailly 2020, p. 2184);
- p. 124, nota 146: vb. περιγελώ, tradus în text prin „a lua în derâdere", iar în notă prin „a batjocori, a ridiculiza"; e şi acesta un lexem neogrec (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 439), pentru că în cea veche grafia este

περιγελάω (*cf.* Bailly 2020, p. 1836); oricum, în *Homelia* IV, 9, se întâlnește un alt verb – καταγελάω – „a râde, a face haz de” (*cf.* Bailly 2020, p. 1267): Καὶ μὴν **καταγελᾶν** ἔδει· (*PG* 50, col. 490 = *SC* 300, p. 200);
- p. 125, nota 147: vb. συνχάζω (sic!), tradus în text prin „a duce de multe ori”, iar în notă prin „a se duce deseori într-un loc anume, a frecventa”; dicționarul Bailly 2020 menționează adj. συχνός, ή, όν, – „des, frecvent, durabil, continuu etc.”, adv. συχνόν – „adesea” (p. 2244), iar cel de greacă târzie patristică al lui Lampe – vb. συχνάζω – „a exista, a merge, a face ceva în mod constant, frecvent” (p. 1352); în nota ediției de față e neogr. συχνάζω – „a frecventa, a se duce deseori într-un loc anume” (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 536);
- la p. 125, nota 148: se amintește un substantiv în neutru – το κοπίδι, care ar semnifica „cuțit” și „daltă”. Termenul e, neîndoilenic, neogrecesc – κοπίδι (το) – „daltă” (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 536); în greaca veche, la „cuțit (de bucătărie, de sacrificiu)” se spune κοπίς, -ίδος (ή) – așadar, e un substantiv feminin (*cf.* Bailly 2020, p. 1370); în textul hrisostomic, însă, se găsește cuvântul σμίλη – „instrument de tăiat, cuțit” (*cf.* Bailly 2020, p. 2122): καὶ **σμίλην** μεταχειρίζων (*PG* 50, col. 491 = *SC* 300, p. 202);
- p. 125, nota 149: γνώση – clar neogrec (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 155), în greaca veche fiind γνῶσις (*cf.* Bailly 2020, p. 557; Lampe, p. 318), cum apare și în ediția de bază (*PG* 50, col. 491 = *SC* 300, p. 204);
- p. 129, nota 168: vb. ἀποστομώνω; în greaca veche, verbul se scrie ἀποστομίζω – „a închide gura, a reduce la tăcere” (*cf.* Bailly 2020, p. 363; Lampe, p. 214), cel pomenit de editorul nostru fiind în greaca nouă (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 90); în orice caz, nu acesta este verbul din textul hrisostomic, ci ἐμφράττω – „a pune obstacol, a obstrucționa, a bara, a închide” (*cf.* Bailly 2020, p. 844): **ἐμφράττει** τῶν ταῦτα λεγόντων τὸ στόμα τῶν λῃστῶν ἡ ξυνωρίς (*PG* 50, col. 493 = *SC* 300, p. 214);
- p. 130, nota 170: vb. εξάπτω, tradus prin „aațâța”, dar care „are și valența lui *a înflăcăra, a aprinde*” (subl. aut.), e, desigur, în neogreacă (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 220), în greaca veche grafia fiind ἐξάπτω – „a se inflama, a se aprinde” (*cf.* Bailly 2020, p. 886; Lampe, p. 493); dar oratorul creștin se folosește de un alt verb, anume παροξύνω – „a irita, a enerva” (*cf.* Bailly 2020, p. 1802): Βουλόμενοι γὰρ τὸν Νέρωνα **παροξῦναι** πολενοῦντα τῷ Παύλῳ (*PG* 50, col. 493 = *SC* 300, p. 215);
- p. 131, nota 175: vb. ανατρέπω, neogrec (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 56), cel veterogrecesc scriindu-se ἀνατρέπω (*cf.* Bailly 2020, p. 245; Lampe, p. 126);
- p. 132, nota 180: χωράφι, care ar însemna „ogoare, țarină, teren arabil”; e un substantiv neutru neogrecesc (*cf. Dicționar neogrec-român*, ed. cit., p. 220), în greaca veche având același gen, dar grafia e χωράφιον (diminutiv de la χώρα) (*cf.* Bailly 2020, p. 2567; Lampe, p. 1536); în secțiunea respectivă din *Homelia* IV, nu apare termenul menționat de editor, ci femininul ἄρου-

ρα, -ας – „câmp, teren arabil, ogor” (*cf.* Bailly 2020, p. 395; Lampe, p. 227-228): καὶ καθαρὰς ποιοῦσι τὰς **ἀρούρας** (*PG* 50, col. 494 = *SC* 300, p. 222);
- p. 133, nota 183: κύρος pentru „putere, autoritate, prestigiu”; neîndoielnic e un cuvânt neogrec (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 324), pentru că în greaca veche e κῦρος (*cf.* Bailly 2020, p. 1412); însă Hrisostom se foloseşte de un alt termen – ἰσχύς – „forţă, putere, vigoare” (*cf.* Bailly 2020, p. 1215; Lampe, p. 679): οὐ πατρίων ἐθῶν καὶ νόμων **ἰσχὺς** (*PG* 50, col. 494 = *SC* 300, p. 224);
- p. 133, nota 184: corect este χρηματικὴ ζημία (*cf.* Bailly 2020, p. 2555), nu χρηματική ζημία;
- p. 133, nota 185: cuvântul τωρινός, însemnând „de azi, actual”, lipseşte din textul original, fiind neogrec (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 564), Ioan folosind adverbul νῦν – „acum, de acum”; de altfel, traducerea pasajului unde apare excede textul grecesc antic: „Dar de ce mă refer la elinii de azi, idolatri (!?), la [aceşti oameni] neimportanţi şi dispreţuiţi?” (Καὶ τί λέψω τοὺς παρόντας Ἕλληνας **νῦν**, τοὺς εὐτελεῖς καὶ εὐκαταφρονήτους;) (*PG* 50, col. 495 = *SC* 300, p. 224); aceeaşi situaţie câteva rânduri mai sus: „a încercat să-i ameninţe pe elinii idolatri”, pe greceşte fiind ἀπείλησον τοῖς Ἕλλησιν (*PG* 50, col. 495 = *SC* 300, p. 224); editorul ar fi trebuit să opteze fie pentru „elini”, aşa cum pare s-o sugereze contextul, fie pentru „idolatri, păgâni”, cum o cere semnificaţia cuvântului Ἕλληνες (sg. Ἑλληνίς) în literatura creştină (*cf.* Lampe, p. 451; Auguste Piédagnel, în *SC* 300, p. 224, nota 3);
- p. 138, nota 199: *Homilia* V, 3 ar conţine termenul διαφύγω, tradus prin „a accepta să fugă” („a acceptat să fugă printr-o fereastră a zidului”); nimic mai fals: originalul grecesc are vb. ἐγχαλάω – „a da drumul, a coborî” (*cf.* Bailly 2020, p. 744) (διὰ θυρίδος **ἐχαλάσθη** διὰ τοῦ τείχους) (*PG* 50, col. 497 = *SC* 300, p. 234); traducerea lui Fecioru e mai apropiată de original – „a coborât printr-o fereastră a zidului şi a fugit” (ed. cit., p. 258);
- p. 140, nota 223: în text, s-ar găsi vb. καταργώ, cu sensul „a osândi, a abroga, a desfiinţa” („iar altădată o osândea”); desigur că termenul e neogrec (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 296), cel vechi grecesc fiind καταργέω (*cf.* Bailly 2020, p. 1290); însă în *Homilia* V, 6, Ioan se slujeşte de vb. καθαρέω – „a abroga, a aboli, a suprima, a pune la pământ, a purifica” (*cf.* Bailly 2020, p. 1222; Lampe, p. 681-682): νῦν μὲν ἐπαίρει νόμον, νῦν δὲ ατὸν **καθαιρεῖ** (*PG* 50, col. 498 = *SC* 300, p. 242);
- p. 150, nota 254: în *Homilia* VI, 4, s-ar găsi vb. χλωμιάζω – „a se îngălbeni la faţă, a păli” („se îngălbeneau la faţă”); şi acesta e un cuvânt din greaca modernă (*cf. Dicţionar neogrec-român*, ed. cit., p. 609), în original fiind vb. ὠχριάω (ὠχριάσω), care înseamnă „a deveni galben/ palid” (*cf.* Bailly 2020, p. 2601): Ἐπεὶ καὶ μάρτυρες πολλοὶ πολλακίς ἀπάγεσθαι μέλλοντες ἐπὶ θανάτῳ **ὠχρίασαν**) (*PG* 50, col. 504 = *SC* 300, p. 268);

- p. 151, nota 258: în textul aceleiaşi omilii (*Homilia* VI, 6), ar fi cuvântul σταθερός – „tare, ferm, stabil" („Poate ai vrea să spui că firea este ceva tare?"); cuvântul există şi în greaca veche (*cf.* Bailly 2020, p. 2135; Lampe, p. 1251), însă în original se găseşte termenul στερρός, -ά, -όν – „tare, ferm, solid, consistent" (*cf.* Bailly 2020, p. 2145; Lampe, p. 1257): Ἀλλὰ βέβαιον τὸ τῆς φύσεως; Ἀλλ᾽ εἰ βούλει προαίρεσιν γεννίαν ἔχειν, τοῦτο **στερρότερον** ἐκείνου γίνεται (*PG* 50, col. 505 = *SC* 300, p. 272);
- p. 155, nota 279: nom. pl. de la ἄρχων, -οντος e ἄρχοντες, nu ἄρχοντας, aceasta din urmă fiind forma de acuzativ, aşa cum e în original: πρὸς τοὺς **ἄρχοντας** (*PG* 50, col. 507 = *SC* 300, p. 282) etc.

Câteva exemple ale altor lecţiuni care se îndepărtează de la semantica textului original:
- p. 91: „Rai" („precum cele care izvorau din Rai") (ο κατὰ τὴν τοῦ παραδείσου) (*PG* 50, col. 473 = *SC* 300, p. 112), dar la p. 107 apare „Paradis" („l-a luat în Paradis") (Εἰς παράδεισον ἥρπασεν) (*PG* 50, col. 481 = *SC* 300, p. 156), mai adecvat limbajului teologic ortodox fiind primul termen;
- p. 93: „eleni", dar în textul original e cuvântul Ἑλλάδα (καὶ Ἑλλάδα) (*PG* 50, col. 474 = *SC* 300, p. 116), care desemnează colectivitatea grecilor (ἡ Ἑλλάς) (Hellada) aşadar, mai potrivit era „Elada (Grecia)", precum la p. 99 („nu numai Grecia") (gr. οὐχὶ τὴν Ἑλλάδα μόνον) (*PG* 50, col. 477 = *SC* 300, p. 132), sau „lumea/ ţinutul elenilor/ grecilor"; Fecioru, ed. cit., p. 226, traduce „ţinuturile locuite de greci";
- p. 97: „în gura inteligibilă a leului însuşi" (!); dacă ar fi tradus din greaca veche, ar fi văzut că Ioan se referă la „gura leului spiritual/ lipsit de materialitate/ perceput prin inteligenţă" (v. gr. τοῦ λέοντος τὸ νοητὸν στόμα) (*PG* 50, col. 479 = *SC* 300, p. 128);
- p. 97: „filoxenia"; neogrecul φιλοξενία, ca şi v. gr. ἡ φιλοξενία, pe care Prelipcean l-ar fi găsit în original (*PG* 50, col. 479 = *SC* 300, p. 128), putea fi redat şi prin „ospitalitate, iubire faţă de străini"; vezi Fecioru, ed. cit., p. 229: „iubirea de străini";
- p. 97: „şi-l primeau cetăţi întregi"; dacă ar fi tradus din greaca veche, atunci secvenţa ar fi trebuit să sune „şi-l primeau popoare / neamuri întregi" (< gr. καὶ ὁλοκλήρους δήμους ὑπεδέχετο) (*PG* 50, col. 476 = *SC* 300, p. 130);
- p. 103: „în alaiurile victoriilor" (gr. ἐν θριάμβοις ἐμπομπεύων) (*PG* 50, col. 479 = *SC* 300, p. 146); „în cortegiile triumfale" reda mai adecvat realitatea istorică;
- p. 104: „demnităţi şi dinastii"; or, în textul acestei omilii apare expresia καὶ σατραπείας καὶ δυναστείας (*PG* 50, col. 480 = *SC* 300, p. 148); poate că mai nimerit era „guvernăminte de satrapii/provincii şi puteri";
- p. 125: „oraşe şi ţări", pe greceşte fiind καὶ πόλεις, καὶ χώρας (*PG* 50, col. 491 = *SC* 300, p. 202); deci mai corect ar fi fost „şi oraşe, şi sate", ultimul

cuvânt fiind în greaca veche ἡ χώρα – teritoriu/ţinut rural al unei πόλις, sat (*cf.* Bailly 2020, p. 2567; Lampe, p. 1536);
- p. 127: „putea fi un simplu cetăţean, neinstruit"; textul de bază nu îngăduie această traducere – Ἀλλ᾽ ἰδιώτης μὲν καὶ ἀπαίδευτος (*PG* 50, col. 491 = *SC* 300, p. 206);
- p. 131: *Homilia* IV, 17: „de la conducători, de la cetăţeni"; expresia grecească este ἀπὸ τῶν ἀρχόντων, ἀπὸ τῶν ἀρχομένων (*PG* 50, col. 494 = *SC* 300, p. 220); mai corect era „de la conducători, de la cei conduşi" (Fecioru, ed. cit, p. 253, traduce „de la cârmuitori, de la ocârmuiţi"); în greaca veche, la „cetăţean" se spune ὁ πολίτης (*cf.* Bailly 2020, p. 1910);
- p. 133: *Homilia* IV, 18: „desfrânările şi preadesfrânările"; gr. e καὶ πορνεῖαι, καὶ μοιχεῖαι (*PG* 50, col. 495 = *SC* 300, p. 222); μοιχεία însemnă „adulter" (*cf.* Bailly 2020, p. 1570; Lampe, p. 875) etc.

Unele tălmăciri sunt contrare intenţionalităţii predicatorului antic. De exemplu, fragmentul καὶ οὐ λέγω τῶν παρόντων οὐδὲν, ἀλλ᾽ οὐδὲ τῶν μελλόντων. Μὴ γάρ μοι πόλεις εἴπῃς καὶ ἔθνη καὶ βασιλεῖς καὶ στρατόπεδα καὶ ὅπλα καὶ χρήματα καὶ σατραπείας καὶ δυναστείας din *Homilia* IV, 4 (*PG* 50, col. 480 = *SC* 300, p. 148) e redat în română astfel: „Nu înţeleg nimic din cele prezente, cum nici din cele viitoare. Nu-mi menţiona, aşadar, oraşe şi neamuri, împăraţi şi tabere, arme şi bani, demnităţi şi dinastii" (p. 104); iată, însă, traducerea lui Dumitru Fecioru, mult mai apropiată de spiritul mesajului hrisostomic: „Şi nu spun că nu dorea nimic din cele de pe lumea aceasta, dar nici din cele viitoare. Să nu-mi vorbeşti mie de oraşe, de popoare, de împăraţi, de oştiri, de arme, de averi, de stăpâniri şi de puteri" (ed. cit., p. 234).

Într-o notă la pasajul „nu ai ascultat şi proverbul popoarelor, care spune că, din obişnuinţă, voinţa devine a doua natură" din *Homilia* VI, 6 (gr. οὐκ ἀκούεις καὶ τῆς ἔξωθεν παροιμίας λεγούσης, ὅτι δευτέρα φύσις ἡ προαίρεσις γίνεται ἐκ συνηθείας;) (*PG* 50, col. 505 = *SC* 300, p. 272), editorul scrie că „această citare a Sfântului Ioan Gură de Aur provine din satira *Dispreţuitorul bărbii* (Μισοπώγων, 352A) a împăratului bizantin (sic!) Iulian Apostatul" (p. 152, nota 261); or, secţiunea respectivă din satira ultimului constantinid nu menţionează această παροιμία (vezi *The Works of Emperor Julian*, with an English translation by Wilmer Cave Wright, II, London-New York, 1913, p. 460), ea aflându-se în paragraful 353A (Ἔθος, φασί, δευτέρη φύσις.) (*ibidem*, p. 462).

Având în vedere toate acestea, întreaga traducere trebuie pusă sub semnul întrebării. Îngrijitorului ediţiei nu i-ar strica, poate, să reflecteze cu atenţie la cuvintele antiohianului traduse de el însuşi: „o mare prostie se arată, iubite, când te împodobeşti pe tine însuţi cu laude, când nu există vreo nevoie şi, desigur, vreo nevoie inevitabilă. Aceasta nu se potriveşte cu învăţătura Domnului, ci, mai cu seamă, este mărturie de mare nebunie, care ne goleşte de întreaga răsplată, după ce am transpirat mult şi ne-am ostenit"

(*Hom*. V, 13, p. 145). În ceea ce o priveşte, Editura Doxologia ar trebui să dea dovadă de mai multă seriozitate, responsabilitate şi acurateţe în verificarea ediţiilor – altfel, întregul efort editorial putând fi compromis.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

CONAN WHATELY, *An Introduction to the Roman Military from Marius (100 BCE) to Theodosius II (450 CE)*, Wiley, Blackwell, 2021 (epub edition)

The book is a comprehensive attempt to present the multiple angles and sides of the Roman military in a way that can be understood and enjoyed by a public who is not necessarily involved or even introduced yet to the realm of the ancient Roman history, archaeology, epigraphy, and numismatics. After a brief Introduction that justifies the reasons why the author wrote yet another book about the Roman military and announces how he will approach the topic, Chapter 1 contains a background of this broad topic, divided into a brief geographical presentation of the regions that have been parts of the Roman Empire, a display of the various sources for the study of the Roman military (literary, epigraphic, papyri, archaeological physical evidence (built structures, artifacts, etc.), iconographical, numismatic etc. and a description of the various approaches adopted by historians in handling this topic. When referring to Trajan's Column in Rome, we need of course to say that the Dacian wars of this emperor were fought not "in the middle of what is today Dacia" as stated in the book, but surely of what is today Romania.

Second chapter is dedicated to a historical overview of the topic, touching the most important events that happened between the Gracchi (133-122 BCE) and the last emperor of the Western Roman Empire, Romulus Augustulus, and had a relevance concerning the Roman military. Some minor errors occurred here and there. So is in the part called *Marius to Spartacus*, where the war with Jugurtha and other conflicts of that time are said to have happened "in the closing years of the first century BCE", when in reality they happened at the end of that century. In this same part, the author claims that the shaft of the Roman javelin (*pilum*) "would break off on contact with an enemy's shield". This would actually defeat the purpose, which was to burden said shield with a lot of javelins with **bent** (but not broken) shafts, in order to render the shield unusable. In the part about the period between Pompey the Great and Mark Anthony's death we encounter "the king Pompey XIII", which by all means should have been "king Ptolemy XIII". The part called *The five Good Emperors* (i.e. the Antonine

Dynasty) has some outdated, in the meantime proven wrong historical hypotheses, like the one that said that Trajan's Dacia was divided into three separate provinces by Antoninus Pius. In the meantime, we know that the emperor who split Dacia into three provinces was actually Hadrian, after defeating Dacia's western neighbors, the Sarmatian Jazyges in a quite heavily fought war (117-119 CE). Also, Marcus Aurelius did not just "dispatch Verus" to the East against the Parthians, but both co-emperors played his part in the Oriental campaign at the beginning of their joint reign. In the part called *From Commodus to Severus Alexander* the author mentions the correct fact that Septimius Severus introduced new legions to the Roman army, but the same had been done by emperor Marcus Aurelius toward the end of the Marcoman Wars (legions II and III Italica), something that the author left out. In the section named *The Third Century Crisis* we read that Rome encountered new foes, among which were the "Alamanni in 235 CE". In fact these Germans had been in conflict with (and defeated at that time by) emperor Caracalla in 213 CE.

Starting with Chapter 3 (*Soldierly Origins and Background*), the author chose to pick three real characters connected to the Roman army in three different eras of its existence and discuss some of the aspects of the military by having them as starting points and as pretexts to introduce various chapters of this book. These characters are the following: Titus Pullo, a centurion who served in Caesar's army and got to be mentioned by his general in his book about the Gallic War (*BG*, 5, 44) along with his fellow centurion Vorenus. The two warriors had a rivalry of sorts, so that they competed as to which one kills more enemies during a skirmish with the tribe of the Nervii in Gaul. This opens the opportunity for the author to explain what a Roman centurion was, which types of centurions existed, and which career paths would lead to obtaining this rank. Conan Whately also tries to explain the structure of the Roman names (*tria nomina*) based on Titus Pullo's name and thinks that in his case the given name (*praenomen*) has been left out by Caesar. This is quite unlikely, since "Titus" is for certain a first (given) name and not a family name (*nomen gentile*), as the author seems to believe. Most likely in this case is that Caesar left the family name out and mentioned his centurion by the first (*praenomen*) and the third name (*cognomen*). The second character is Aurelius Polion, a soldier from the legion II Adiutrix (based in Aquincum, Lower Pannonia) who sent a letter of papyrus to his family at the end of the 2nd or beginning of the 3rd century CE. Finally, the third character is Flavius Aemilianus, a soldier born in the late antique diocese of Dacia (which had nothing to do with the old Dacia founded by Trajan north of the Danube) and who died in 356 CE, after 27 years of service and 47 of life. Aemilianus' sons Aelianus and Aelius erected an unusually rich tombstone with an unusually long epitaph. These three characters give the author the opportunity to discuss various aspects of the Roman military in

the three time periods when these people have lived, i.e. the 1st century BCE, 2nd-3rd century CE and 4th century CE. Each of these time periods had its own characteristics and each has been defining eras for the evolution of the Roman military in one way or another.

The author proceeds thus to examine following aspects: epitaphs and Roman names, how the Roman soldiers were recruited, trained, and equipped, the types of military units and their structure, preparations for war (including a part about strategies, another about the food supply for the armies and one about who the foes of the Romans were). Further, there follow chapters about open battles, sieges, the post-war periods (including a very well explained topic of the veterans of the Roman army in the respective periods of the three characters mentioned above), after which the main text of the book ends with well pondered general conclusions. The book contains also very useful illustrations, maps, a glossary, different timelines, lists for further reading and the bibliography used in the making of the book, as well as an index of the main notions that appear in the text.

Apart from a few minor errors, some of which I have mentioned in this review, Conan Whately's *Introduction to the Roman Military* is an initiation for students and the interested public of an unusual rich content for such works and is a very pleasant read. Certainly, like many works by English-speaking colleagues, this book has the same anglo-centric leaning towards the bibliography written in English, while almost obliterating research in any other language. This being said, Whately's book is the result of a successful endeavor and I personally would recommend it to anybody who wishes to be properly introduced to the extraordinary phenomenon that has been the Roman army.

Eduard NEMETH,
Faculty of History and Philosophy,
"Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca

T. P. WISEMAN, *The house of Augustus: a detective story*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019, 264 p., ISBN 978-0-691-18007-6

Timothy Peter Wiseman este istoric şi profesor emerit la Universitatea din Exeter; din 1986, a fost numit Fellow of the British Academy. Printre domeniile sale de interes se numără istoria socio-politică de la sfârşitul perioadei republicane romane, mitografia timpurie romană, teatrul roman. El a semnat mai multe lucrări, printre care *Catullus and his world: a reappraisal* (Cambridge, 1985), *Remus: a Roman myth* (Cambridge, 1995), *The myths of Rome* (Liverpool, 2004), *Remembering the Roman People* (Oxford, 2011). Volumul *The myths of Rome* i-a adus *Goodwin Award of Merit* oferit de către Societatea pentru Studii Clasice.

Lucrarea de faţă este structurată pe zece capitole: I: *Understanding Augustus* (p. 1-15); II: *History and Archaeology* (p. 16-29); III: *The Palace* (p. 30-47); IV: *Palatine Prehistory* (p. 48-64); V: *Palatine Legends* (p. 65-81); VI: *The Romulus Paradigm* (p. 82-102); VII: *Commander Caesar and His Gods* (p. 103-121); VIII: *The Temple and the Portico* (p. 122-139); IX: *Palatine Poets* (p. 140- 154); X: *A Miscarriage of justice* (p. 155-168). Ele sunt precedate de *Abbreviations* (p. xi), *List of Illustrations* (p. xiii-xiv), *Preface* (p. xv-xvi) şi urmate de *Notes* (p. 169-222), *Bibliography* (p. 223-234), un *General Index* (p. 235-241) şi un *Index of Passages* (p. 243-245).

După cum afirmă în prefaţă, obiectivul său este acela de a încerca să ofere anumite explicaţii pentru unele neclarităţi precum: „how we know the history of Palatine in the first place"; „how can we tell, at a distance of two thousand years, that out of the people who ever lived on the hill in the long history of ancient Rome, *that* particular person owned *that* particular house?" (p. xvi).

În viziunea istoricului anglo-saxon, cititorul ocupă un statut important. Acesta devine judecătorul demonstraţiei sale ştiinţifice (p. 29), în timp ce el îşi asumă rolul unui detectiv istoric. Menirea sa este de a reevalua anumite opinii, de a „redeschide cazurile" cu privire la statutul şi reşedinţa lui Augustus, considerate de „investigatorii" precedenţi „clasate" (p. 166). În încercarea de a oferi o nouă interpretare, de a deduce ce s-a întâmplat în trecut şi de ce, Wiseman a adunat cât mai multe dovezi, pentru a pleda în favoarea argumentelor oferite. Mai mult decât atât, atunci când autorul invocă numele unei personalităţi, a unui autor din perioada antică, nu ezită să-i evidenţieze calitatea de „martor" – Cicero (p. 1, 4), Aulus Hirtius (p. 2), Gaius Sallustius Crispus (p. 2-3), Marcus Varro (p. 107), Ovidius (p. 127), Flavius Josephus (132), Seneca cel Bătrân (p. 156).

După cum reiese din titlu, protagonistul lucrării este Augustus. Una dintre intrebările care a alcătuit premisa cărţii şi căreia i s-a oferit un răspuns este următoarea: Gaius Octavius, viitorul Augustus, a fost sau nu primul împărat? În mai multe rânduri, a fost amintit conflictul dintre poporul roman şi oligarhia „arogantă". Casta optimaţilor nu ar mai fi reprezentat *res publica*, ci o versiune coruptă a ei (p. 14). În contextul social tumultos care a urmat morţii lui Caesar, Augustus nu a devenit primul împărat, ci un reprezentant al poporului roman, iar acesta din urmă ar trebui văzut drept adevăratul suveran (p. 14, 154). Precum tatăl său adoptiv înaintea sa (p. 4), Augustus a acţionat în numele lui *populus Romanus*, cel care l-a împuternicit cu funcţia de comandant. În opinia lui Wiseman, Augustus a restabilit ordinea, i-a învins şi „îmblânzit" pe oligarhi, a purificat *res publica* de astfel de grupuri (p. 10, 14, 101, 109, 121, 128, 131, 139, 154-156, 160, 163). A reuşit să ofere cetăţenilor romani puterea de a crede că *res publica* era a lor, că nu aparţinea celor puţini, ci celor mulţi (p. 15). Spre deosebire de oligarhii „aroganţi", el s-a comportat ca un cetăţean printre cetăţeni şi nu a avut intenţia

de a fi numit *dominus* (p. 155-156). Aşadar, începutul perioadei împăraţilor nu ar coincide cu intervalul cronologic în care Augustus a luptat pentru înfăptuirea intereselor poporului roman. După autor, debutul perioadei imperiale ar trebui plasat în momentul când s-au petrecut următoarele schimbări: pretorienii au ales liderul; reşedinţa de pe colina Palatin s-a transformat în palat pentru a se evidenţia statutul social al liderului; „Caesar" nu mai era un nume moştenit sau adoptiv, ci un titlu imperial oferit succesorilor (p. 14). Primul dintre membrii dinastiei Iulia-Claudia care a cumpărat loialitatea trupelor pretoriene a fost Claudius (p. 159).

În această ordine de idei, autorul nu a folosit deloc apelativul „împărat" pentru a sublinia importanţa, în plan social, a lui Augustus, ci expresii precum „young Gaius Octavius" (p. 5), „young Caesar" (p. xv, 6, 13, 19, 20, 22-23, 28, 65, 81, 85, 89, 97, 101, 103-104, 107, 111, 115, 117, 131, 133, 138-139, 149, 165), „young Augustus", Gaius Octavius (p. 19, 84, 103), Octavian (p. 23, 103), Caesar (p. 10, 27, 101, 103, 111-112, 132, 143-145, 147, 154, 156), Caesar Augustus (p. xv, 1, 8-10, 13, 15, 81, 84-85, 96, 101, 118, 121, 132, 144-145, 155, 165, 167), Augustus (p. xv-xvi, 1, 8-10, 12-19, 25-27, 29-30, 35, 40, 44, 53, 55, 63-65, 72, 75, 81, 84, 86-87, 90, 92-93, 95, 102-105, 113, 118, 121-122, 127-129, 131-134, 137-140, 143, 147-150, 153-158, 160, 162-167), „commander (*Imperator*) Caesar" (p. 7-8, 20, 23, 103-104, 107, 109, 111-113, 116-117, 121, 128, 131, 134, 139, 143, 155, 158, 163, 165, 167).

În ceea ce priveşte locuinţa în care a locuit Augustus, autorul menţionează că acesta s-a mutat pe colina Palatin, dar a achiziţionat reşedinţa lui Quintus Hortensius, unul dintre aliaţii asasinilor lui Caesar (p. 19-20). Wiseman a prezentat acest punct topografic al Romei în mai multe contexte istorice – în timpul împăraţilor Vespasian (p. 35-36), Hadrian (p. 36-37), Honorius (p. 38-39), Iustinian (p. 39), Heraclius (p. 40), Otto III (p. 40), în momentul vizitei lui Magister Gregorius în 1230 (p. 40), al celei a lui Francesco Petrarca în secolul al XIV-lea (p. 40-41) sau a lordului Byron în 1817 (p. 41), după ce grădinile Farnese au fost achiziţionate de Napoleon al III-lea în 1861 (p. 42-43) şi guvernul italian (p. 44-47). Totodată, autorul a realizat o incursiune în trecutul locului, de la preistorie, trecând prin perioada regatului şi ajungând până în epoca republicană (p. 48-102). Îmbinând elemente ce ţin de geomorfologie, topografie, mitografie şi dezvoltare urbană, Wiseman a avut întenţia să explice cât mai clar care a fost evoluţia colinei Palatin. Potrivit autorului, adevărata reşedinţă în care a locuit Augustus nu mai poate fi identificată, dar era situată în locul unde, după încendiul din 64 e.n., arhitecţii lui Nero au contruit palatul care s-a numit *domus Augustana* (p. 93, 155).

În demersul său, Wiseman a consultat un număr mare de izvoare literare – 73, după secţiunea intitulată *Index of Passages* (p. 243-245), printre autorii citaţi numărându-se Cicero, Titus Livius, Tacitus, Suetonius, Ap-

pian, Dio Cassius. La acestea se adaugă şi o bogată bibliografie secundară (p. 223-234).

După cum afirmă autorul în capitolul al II-lea, un alt obiectiv propus a fost cel de a-l familiariza pe cititor cu anumite pasaje, atât din sursele primare, cât şi din cele secundare, astfel încât acesta să înţeleagă mai bine argumentaţia unei idei enunţate (p. 16). De asemenea, Wiseman a înserat în textul său şi anumite figuri/planşe/imagini, caer să stimuleze vizual cititorul (p. 5, 8, 9, 11, 20-22, 24, 26, 30, 33, 34, 38, 42-43, 45-46, 48-50, 52, 54, 60-61, 64, 66-69, 71, 74, 78-79, 83, 91, 93-96, 99-102, 106-107, 110, 113-116, 118-119, 123, 125-127, 129-130, 137, 139, 142, 151-152, 157, 159).

Din dorinţa de a-l sprijini pe cititor, autorul subliniază maniera în care prejudecăţile lui Tacitus privitoare la Augustus (p. 163, 165) au fost preluate de către istorici de renume precum Gibbon (p. 163-164) şi Syme (p. 164-166), care l-au perceput pe Augustus drept o figură negativă, înşelătoare, ipocrită şi tiranică.

În finalul lucrării, Wiseman punctează o dată în plus necesitatea studierii tuturor dovezilor înainte de emiterea unei judecăţi; astfel, anumite aprecieri înrădăcinate pot primi o altă perspectivă.

În concluzie, pentru a fi în asentiment cu terminologia utilizată de către Wiseman, formulăm următorul „verdict”: lucrarea *The house of Augustus: a detective story*, graţie ideilor promovate, a argumentelor oferite, a metodologiei utilizate, reprezintă un punct de plecare pentru toţi cei care îndrăznesc să cunoască (*sapere aude*) epoca lui Augustus şi evoluţia Romei. Nu în ultimul rând, în plan academic, îmbogăţeşte istoriografia cu privire la societatea romană.

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*

ANTHONY A. BARRET, *Rome is burning: Nero and the fire that ended a dynasty*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2020, 368p., ISBN 978-0-691-17231-6

Anthony A. Barret este profesor emerit la Universitatea din British Colombia şi profesor invitat la Universitatea din Heidelberg. Domeniul său de interes este vast – literatura latină, istoria romană, arta clasică, arheologia, biografiile imperiale. Printre lucrările semnate de acesta se numără *Caligula: the corruption of Power* (New Haven, 1990), *Agrippina: sex, power, and politics in the early empire* (New Haven, 1996), *Livia: first lady of imperial Rome* (New Haven, 2020).

Cartea este structurată pe șapte capitole: I: *Introduction* (p. 7-24); II: *Fires in Ancient Rome* (p. 27-56); III: *The Great Fire* (p. 57-113); IV: *Responsability* (p. 114-140); V: *The Christians and the Great Fire* (p. 143-174); VI: *The New Rome* (p. 175-222); VII: *The Significance of the Great Fire* (223-252). De asemenea, sunt incluse și două mari secțiuni: *The Fire* (cap. II, II, IV) și *The Aftermath* (cap. V, VI, VII). Capitolele sunt precedate de *List of Illustrations* (p. vii-viii), *Series Editor's Foreword* (p. ix-x), *Acknowledgments* (p. xi-xii), *Timeline* (p. xiii), *Prologue* (p. 1-6) și succedate de *Epilogue. The Great Fire as an Enduring Cultural Phenomenon* (p. 253-258), *Pincipal Sources: Tacitus, Suetonius, and Dio* (p. 259-268), *Notes* (p. 269-303), *Glossary* (p. 305-310), *Bibliography* (p. 311-334), *Index* (p. 335-347).

Încă de la început, autorul anunță că lucrarea sa este destinată unui public larg (p. 6). Secțiunea *Glossary* (p. 305-310), care cuprinde mai multe cuvinte de origine latină explicate, dar și numărul mare de imagini inserate în text (p. xiv, 18, 45, 59, 61, 67, 69, 76-93, 95, 97, 102, 109, 183-185, 194-195, 199, 203, 205-209, 211-212, 215-217, 219-220, 247) demonstrează faptul că istoricul dorește să fie înțeles de specialiști și nespecialiști. Astfel, cititorii trăiesc cu senzația că participă la activitățile unui atelier istoric. În acest sens, autorul a oferit informații biografice cu privire la anumite personalități antice, dintre care le amintim pe următoarele: Seneca cel Bătrân, Thrasea Paetus, Tacitus, Suetonius, Plinius cel Tânăr, Dio Cassius, Lactantius, Eusebius din Caesarea (p. 12-15, 74, 153, 165-166). De asemenea, au fost explicate anumite domenii istorice precum: topografia Romei antice (p. 17-21); evoluția demografică a Romei (p. 21-24); stratigrafia (p. 55). Nu în ultimul rând, a fost precizat faptul că orice studiu serios cu privire la incendiul din anul 64 e.n depinde de trei elemente-cheie: consultarea, cu atenție, a izvoarelor literare; întocmirea bibliografiei secundare, ceea ce contribuie la o mai bună înțelegere a informațiilor oferite de istoricii antici; examinarea rezultatelor studiilor arheologice, deoarece sunt prezentate noi dovezi cu privire la evenimentul respectiv (p. 6, 11, 15-18, 55, 96, 234).

Barrett, ca un „maestru" al cuvintelor, a sintetizat idei importante și a facilitat înțelegerea ușoară a demonstrațiilor sale. În opinia acestuia, incendiul din anul 64 e.n. a reprezentat un punct de cotitură în timpul domniei lui Nero (54-68 e.n.) și a fost asemănat, din perspectiva impactului pe care l-a avut pe termen lung, cu alte fenomene care au marcat evoluția societății: trecerea Rubiconului de către armatele lui Caesar (p. 3); semnarea documentului Magna Carta (p. 3); căderea Bizanțului (p. 3); episodul în care Luther a lipit de ușa bisericii din Wittenberg cele 95 de teze ale sale (p. 3); revoluția franceză (p. 2); lupta de la Gettysbury (p. 3); marele Crah din 1929 (p. 2); explozia de la Cernobîl (p. 223). Autorul consideră că evenimentul din 64 e.n. diferă de alte incendii puternice din istorie prin faptul că a fost asociat cu o singură persoană – Nero. În această ordine de idei, com-

bustia din timpul domniei neroniene a fost comparată cu cea din Londra anului 1666 (p. 5, 27, 52, 64, 108, 114-117, 135, 173), cea din Moscova din 1812 (p. 115), cea din Chicago din 1871 (p. 5, 27, 114, 130-131) şi cea din Oulu din 1882 (p. 5). Iniţial, astfel de paralele ni s-au părut neadecvate, dar, după cum am observat, autorul le-a realizat tocmai pentru a-l determina pe cititor să înţeleagă mai bine calamitatea din timpul regimului neronian.

Potrivit lui Barrett, incendiile reprezentau un prilej pentru împăraţii romani de a se implica direct şi a se comporta exemplar în raport cu populaţia. În acest fel, suveranii au fost percepuţi drept slujitori ai intereselor cetăţenilor (p. 52). Pentru a întări acest argument, autorul aminteşte acţiunile din timpul unor evenimente similare petrecute sub împărţii Tiberius (14-37), Caligula (37-41) şi Titus (79-81).

În altă oridine de idei, Barrett reaminteşte faptul că, în ciuda informaţiilor existente în autorii antici (Plinius cel Bătrân, Tacitus, Suetonius, Dio Cassius), în sursele epigrafice şi arheologice, nu putem avea o imagine clară cu privire la ce s-a întâmplat cu adevărat în anul 64 e.n. (p. 57). Ştim luna şi anul în care a izbucnit incendiul – 19 iulie 64 e.n. (p. 57-58), durata acestuia (p. 58-60, 99-100), locul unde a izbucnit (p. 61-63) şi regiunile afectate (p. 65-113). Potrivit autorului, în situaţia în care ar fi scăzut intensitatea flăcărilor, evenimentul ar fi fost doar un „dezastru convenţional" (p. 64). În viziunea scriitorilor antici, Nero ar fi premeditat incendiul, printre motivele sale numărându-se dorinţa de a schimba înfăţişarea oraşului, năzuinţa de a obţine teren pentru construirea lui *domus aurea*, intenţia de a căuta inspiraţia poetică, satisfacerea cruzimii. Dorind reabilitarea împăratului, Barrett a prezentat mai multe contraargumente, potrivit cărora Nero nu ar trebui invinuit pentru declanşarea dezastrului din anul 64 e.n. (p. 115-116). Incendiul a fost privit drept factorul catalizator care a dus la ruptura dintre împărat şi elita romană (p. 3-4, 10, 237-244, 252). Deşi a fost un dezastru şi multe dintre clădiri nu au supraveţuit următoarei dinastii, incendiul a generat invovaţii în domeniul arhitecturii, prin apariţia unor forme şi concepte care s-au perpetuat până în prezent (p. 222), dar şi în cel lingvistic, prin introducerea termenului *grotesc* (*grottesca*, *grotesque*) (p. 218-219). Cum era normal, multe pagini au fost dedicate suspiciunii planate asupra creştinilor şi persecutării acestora (p. 143-174). Ultimile pagini au fost dedicate modului în care posteritatea l-a perceput pe împărat (253-258).

În concluzie, *Rome is burning: Nero and the fire that ended a dynasty* semnată de Anthony A. Barrett este o lucrare valoroasă, care merită să facă parte din lista bibliografică obligatorie necesară cunoaşterii istoriei romane.

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*

ŞTEFAN IVAS, *Conceptul de divinitate în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Iaşi, 2020, 228 p., ISBN: 978-606-714-580-9

Aşa cum se arată şi în *Introducere* (p. 11-15), lucrarea de faţă – la origine, o disertaţie doctorală – este un unicat în exegeza dedicată operei retorului Dio din Prusa (aprox. 41-115 d.H.), cunoscut om politic grec şi reprezentant al aşa-numitei Sofistici a II-a: în plan naţional, nu există nicio abordare de acest gen, iar în exegeza internaţională, deşi destul de bogată, subiectul respectiv nu a făcut obiectul unei cercetări sistematice şi complete, cunoscându-se doar două contribuţii notabile, dar limitate ca problematică – una a lui Paolo Desideri din 1978 şi alta a lui Peter Van Nuffelen din 2011 (p. 11-12; vezi şi p 81-87, în special 83-87). Prin urmare, avem de-a face cu o cercetare originală, inedită, fundamentată pe studierea şi analiza amănunţită în original grec a întregului *corpus* de discursuri dioniene (80 de oraţii) (p. 12, 200), care au condus la identificarea conceptelor fundamentale prin care retorul a definitiv divinitatea. Titlul lucrării – *Conceptul de divinitate*, iar nu *Concepţia despre divinitate* – ţine să atragă atenţia tocmai asupra acestui fapt: fiind un orator, iar nu un filosof, un om politic, iar nu un sacerdot, Dio a folosit noţiuni, expresii, formule despre divinitate într-un mod nesistematic, fără pretenţii doctrinare, adaptate ocaziilor şi auditoriului discursurilor sale. Ele nu sunt mai puţin importante pentru înţelegerea modalităţii în care unul dintre intelectualii greci loialişti Imperiului roman (precum Plutarch, Aelius Aristides sau Philostrat) s-a raportat la religia tradiţională greacă, la pietatea populară, la formele oficiale de manifestare a loialismului politic faţă de Roma şi dinastiile imperiale prin intermediul factorului religios, la speculaţiile filosofice şi tendinţele spirituale specifice perioadei de sfârşit a domniei primei dinastii flaviene şi a celei de început a principatului Antoninilor.

Ştefan Ivas se dovedeşte un cunoscător perfect al izvoarelor antice în originalul grec şi latin. Aceasta i-a îngăduit să identifice în *corpus*-ul *Dioneum* toţi termenii de factură religioasă care se circumscriu ideii de divinitate, cu nuanţele lor multiple, reieşite din adaptabilitatea operată de orator în funcţie de destinatarii discursurilor – suverani, reprezentanţi ai administraţiei imperiale, organisme politice locale, comunităţi urbane, ascultători ocazionali etc. Este vorba despre următoarele noţiuni, analizate detaliat şi riguros în capitolele III-VI, care constituie şi nucleul original al lucrării: *Primul şi cel mai Mare Zeu* – ὁ πρῶτος καὶ ὁ μέγιστος θεός) (p. 105-124), Raţiunea – λόγος (p. 125-150), Providenţa – πρόνοια (p. 151-166), Concordia – ὁμόνοια (p. 167-195). Deşi, ca pregătire, autorul este un filolog clasic, capitolele I (*Dio Chrysostomus şi epoca sa*, p. 17-79) şi al II-lea (*Dio Chrysosto-*

mus şi păgânismul grec, p. 81-104) ale lucrării demonstrează că şi-a însuşit corespunzător elementele necesare realizării unei cercetări de natură istorică. Domnia sa a înţeles foarte bine contextul politic al epocii în care a trăit şi a activat Dio din Prusa (supremaţia incontestabilă a Romei, evoluţia spre o monarhie de drept divin, modelată după „structura" monarhiei celeste, raporturi sinuoase, de forţă, dintre reprezentanţii administraţiei imperiale şi structurile politice locale, convulsiile din interiorul comunităţilor citadine greceşti, decadenţa spiritului civic tradiţional etc.), a surprins corespunzător principalele tendinţe ale complexei vieţi religioase a Imperiului roman, în general, şi ale spaţiului grecesc continental şi microasiatic, în particular (tradiţionalism, loialism, forme intelectualizate, aspiraţii spre henoteism ş. a.), a trasat convingător contururile a ceea ce încă din Antichitate se numea Sofistica a II-a. În acest context politic, religios şi cultural, au fost plasate momentele nodale ale biografiei, parcursul intelectual şi avatarurile politice ale retorului bithynian. Toate acestea arată că dl. Ivas utilizează cu dezinvoltură noţiuni, surse şi probleme specifice nu doar domeniului de cercetare al filologiei clasice, ci şi al istoriei antice, în special al religiei greco-romane. De altfel, lucrarea probează fără dubiu cunoaşterea exigenţelor metodologiei specifice cercetării din domeniul istoric. Bogata bibliografie, cuprinzând diverse ediţii de izvoare, lucrări generale şi speciale de istorie, filologie clasică, literatură antică, filosofie, artă (p. 205-219), i-a slujit cu folos la acoperirea cu succes a diverselor nivele de analiză întreprinse, dând demersului un caracter interdisciplinar.

Lucrarea prezintă într-un mod convingător, cu argumente extrase din bogatul repertoriu oratoric al lui Dio şi din priviri comparative inspirate (eposul homeric, tragedia greacă, scrierile stoicilor şi cinicilor, opera lui Plutarch, a lui Musonius ş.a.), maniera în care retorul din Prusa Bithyniei a definit, conform circumstanţelor, conceptul de divinitate, felul în care a ierarhizat şi „distribuit" ipostazele, atribuţiile şi funcţiile acesteia după „câmpul social" şi „actorii" lui, ca să folosim terminologia lui P. Bourdieu împrumutată de autor (p. 15) (suverani, guvernatori, consilieri imperiali, membri ai consiliilor municipale, simpli cetăţeni), conexiunile şi diferenţele dintre „gândirea" religioasă a oratorului şi valorile tradiţionale ale religiei civice greceşti sau orientările erudite, aplecate spre „raţionalizarea" panteonului clasic, manifestate în epocă – în sfârşit, „dimensiunea personală a religiozităţii retorului". Din acest punct de vedere, interpretările propuse de dl. Ivas sunt noi iar concluziile generale sunt originale, nuanţând şi chiar corijând puncte de vedere formulate anterior de specialiştii amintiţi mai sus. Ne îngăduim să transcriem aici două dintre opiniile privitoare, respectiv, la modul particular în care Dio Chrysostomus concepe divinitatea şi faţetele particulare ale religiozităţii acestuia: „La un orator precum Dio – scrie acesta în *Concluzii* (p. 197-200) –, care, prin însăşi activitatea pe care o desfăşura, nu era constrâns de dogmatismul şi consecvenţa doctrinară impuse de redacta-

rea unui tratat de metafizică, aceasta capată noi semnificaţii şi conotaţii în funcţie de contextul politic şi social al emiterii discursurilor. Fără a trasgresa limitele definiţiei filosofice a termenului, Dio Chrysostomus face din «divinitate» un concept fluid, adaptabil, deopotrivă, la exigenţele argumentative specifice fiecărui tip de discurs şi la orizontul de aşteptare al audienţei" (p. 197); „putem distinge mai multe paliere delimitate de mediul de provenienţă, educaţie şi tipul de activitate desfăşurată. La un prim nivel, datorat mediului familial şi social, Dio Chrysostomus apare ataşat ideilor şi valorilor religioase ale păgânismului. Se arată reverenţios faţă de divinităţile tradiţionale şi apăra funcţia religioasă a imaginilor şi statuilor reprezentând divinitatea. Educaţia retorică şi filosofică l-a făcut critic faţă de unele aspecte ale religiei tradiţionale (opulenţa sacrificiilor, imoralitatea miturilor) şi i-a impus imaginea unei singure divinităţi creatoare, omnipotente şi desăvârşite din punct de vedere moral. Meritul retorului Dio Chrysostomus constă în sesizarea potenţialului politic al acestei unice divinităţi promovate de filosofie. Urmărind, în discursurile sale, scopuri precise şi adresându-se unui public larg şi cosmopolit, zeul solitar şi autosuficient al stoicilor ia forma mai familiară audienţei de rege, patron al păcii şi al artelor, legiuitor sau simposiarh" (p. 200).

Lucrarea demonstrează faptul că autorul stăpâneşte foarte bine conţinutul izvoarelor antice şi tehnica analizei şi criticii surselor; se remarcă, de asemenea, analiza minuţioasă, comparativă, a lecţiunilor diferitelor noţiuni religioase oferite de manuscrisele operei retorului bithynian, ceea ce i-a îngăduit să surprindă nuanţele lor; în sfârşit, apreciem perspectiva multifaţetată, interdisciplinară, de interogare a conceptelor şi problemelor discutate – literară, filosofică, sociologică, religioasă. În acest mod, lucrarea d-lui Ivas este un bun exemplu de intersecţie armonioasă, făcută în beneficiul acurateţei ştiinţifice şi al originalităţii, a metodelor de cercetare specifice filologiei clasice şi istoriei antice. Noţiunile greceşti sunt corect explicitate iar textele în limba greacă beneficiază de traduceri personale sau parafrazări lipsite de ambiguitate. Stilul este agreabil, plăcut, diminuând din ariditatea dată, pe alocuri, de terminologia specioasă şi inevitabilele comentarii sau explicaţii de natură filologică sau filosofică.

Lucrarea mai cuprinde *Abrevieri* (p. 7-9), un rezumat în limba franceză (p. 201-204) şi un valoros indice (p. 221-227).

Prin urmare, *Conceptul de divinitate în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus* este o creaţie valoroasă, originală, care onorează pe autor. Ea va fi întregită, cum citim pe coperta a IV-a, de ediţia bilingvă a celor mai reprezentative oraţii, din punct de vedere religios, ale retorului bithynian.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice şi Creştine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi

nelu@uaic.ro; *z_nelu@hotmail.com*

CLAUDIO CÉSAR CALABRESE y ETHEL JUNCO (coord.), *La recepción de Platón en el siglo XX: una* poíesis *de la percepción*, New York, Peter Lang, 2020, 174 p., ISBN 978-1-4331-7786-6

La începutul secolului al XX-lea, Alfred North Whitehead (1861-1947), în celebra sa lucrare *Process and Reality*, susţinea că „cea mai sigură caracterizare generală a tradiţiei filosofice europene este că aceasta constă dintr-o serie de note explicative la Platon”[1]. Lucrurile nu s-au schimbat semnificativ în ultimele decenii şi, într-o bună măsură, această constatare rămâne la fel de valabilă până în zilele noastre. Temele gândirii platoniciene au continuat fără întrerupere să fascineze şi marile spiritele ale secolului al XX-lea, chiar dacă acest veac debuta sub auspiciile criticilor întreprinse de Friedrich Nietzsche la adresa filosofului grec. Totuşi, un fapt pare destul de limpede: indiferent de modul în care te raportezi la filosofia occidentală, Platon rămâne un autor inconturnabil, filosoful prin excelenţă.

De curând, la Editura Peter Lang a apărut o colecţie de studii dedicate receptării lui Platon în secolul al XX-lea. În mod evident, nu poate fi vorba despre o inventariere exhaustivă a receptării filosofiei platoniciene pe parcursul unui întreg veac, ci sunt selectaţi doar câţiva autori reprezentativi precum Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Karl Popper şi Ernst Cassirer. De asemenea, influenţa gândirii lui Platon este analizată şi în scrierile unor autori mai puţin cunoscuţi în domeniul filosofiei, aşa cum sunt Leopoldo Marechal, Josef Pieper şi Michele Federico Sciacca.

Cei doi editori ai volumului *La recepción de Platón en el siglo XX*[2] au un parcurs academic similar: Claudio César Calabrese şi Ethel Junco sunt licenţiaţi ai Facultăţii de Litere (Universidad Nacional de Mar del Plata) şi au obţinut doctoratul în acelaşi domeniu, la Universidad del Salvador (Argentina). Interesul celor doi cercetători a depăşit cadrele formării iniţiale şi s-a îndreptat spre o altă zonă de competenţă, unde au obţinut un al doilea

[1] Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan, 1929; Corrected edition, Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York, Free Press, 1978, 39: „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

[2] Imaginea monumentalei statui reprodusă pe prima copertă a cărţii îţi reţine atenţia. Chiar dacă este de notorietate relaţia lui Platon cu magistrul său, Socrate, nu mi se pare deloc potrivită alegerea imaginii lui Socrate pentru coperta unui volum care discută filosofia lui Platon. Decizia editorilor este cu atât mai stranie cu cât, de partea cealaltă a scărilor care duc la Academia din Atena, este statuia lui Platon. Impozantele sculpturi în marmură, cea a lui Socrate şi cea a lui Platon, ce străjuiesc intrarea în Academia elenă, au fost realizate de Leonidas Drosis (1834-1882) şi Attilio Picarelli (1866-1945).

doctorat, în filosofie, la Universidad de Barcelona (Spania). În prezent, ambii profesează la Universidad Panamericana (Mexic).

După *Introducerea* semnată de cei doi editori, lucrarea este structurată în opt capitole, care conţin note de final şi bibliografia folosită de autorii acestor texte. La sfârşitul volumului găsim o scurtă biografie a celor care au participat la acest volum: Federico Nassim Bravo, Claudio César Calabrese, Gustavo Esparza, Silvana Filippi, Ethel Junco, María Teresa Padilla Longoria, Ángel Xolocotzi Yáñez. Din păcate, lucrarea nu conţine indici.

În mod curios, studiile publicate în acest volum nu sunt grupate nici după criteriul tematic, nici după cel cronologic sau de altă natură. De exemplu, capitolul I, unde este discutată raportarea lui Karl Popper la Platon (*Popper y Platón: la justicia en tiempos de la democracia imperial*), este urmat de studiul dedicat lui Heidegger şi modului în care acesta interpretează mitul peşterii (*Heidegger y el símil de la caverna. Los supuestos de su interpretación*). Tematic, consider că primul studiu trebuia asociat mai degrabă capitolului III (*Las raíces pedagógicas de la Apología de Sócrates. Influencias platónicas en la filosofía del exilio de E. Cassirer [1933-1945]*), deoarece – chiar dacă acest studiu este axat pe dimensiunea pedagogică – Cassirer s-a raportat la filosofia politică a lui Platon dintr-o perspectivă diferită de aceea a lui Popper. Nici capitolele care îl privesc pe M. Heidegger (II, IV, VII) nu sunt grupate după un criteriu anume, ele intercalându-se cu celelalte studii, unde sunt analizaţi autori precum poetul/ scriitorul Leopoldo Marechal (V) şi filosofii creştini Josef Pieper şi Michele Federico Sciacca (VIII). Stingher în planul lucrării, capitolul VI, dedicat lui H.-G. Gadamer – considerat un „platonist din secolul al XX-lea" (Maria Teresa Padilla Longoria) –, completează cuprinsul acestui volum.

În secolul al XX-lea, Platon a fost interpretat într-un mod foarte diferit: de la o asumare explicită (sau implicită) a filosofiei platoniciene până la critici de tot felul, în special aceea de a fi fost părintele totalitarismului (K. Popper). În tot cazul, aşa cum menţionam mai sus, secolul al XX-lea a stat sub auspiciile criticii pe care o face F. Nietzsche idealismului platonician. El spune în mod limpede că „filosofia mea este un platonism inversat"[3]. Într-o oarecare măsură, M. Heidegger îl citeşte pe Platon prin perspectiva lui F. Nietzsche. Cei doi filosofi germani sunt menţionaţi în studiul său de Silvana Filippi drept predecesori ai deconstructivismului. Dintr-un anumit punct de vedere, este adevărat că „Platon ocupă un loc central în istoria fiinţei" (Claudio César Calabrese), însă, dacă ne uităm cu atenţie la lista lucrărilor publicate de Martin Heidegger, constatăm cu surprindere că, în afara cele-

[3] Friedrich Nietzsche, *Nachlaßfragmenten*, Ende 1870 - April 1871, 7 [156], *Kritische Studienausgabe*, Band VII, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag/ Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1999, 199: „Meine Philosophie [ist] umgedrehter Platonismus".

brului său articol consacrat doctrinei lui Platon despre adevăr (*Platons Lehre von der Wahrheit*) şi de alte câteva contribuţii, de altfel puţin importante în ansamblul operei sale, filosoful german nu se ocupă aproape deloc de (neo)-platonism[4]. Ángel Xolocotzi Yáñez, în studiul său, cercetează dintr-un anumit unghi modul în care este receptat Platon în scrierile heideggeriene.

La rândul său, studentul lui M. Heidegger, H.-G. Gadamer a fost preocupat de filosofia lui Platon încă de timpuriu. În 1922 a susţinut disertaţia cu titlul: *Das Wesen der Lust nach den Platonischen Dialogen*. În studiul său, Maria Teresa Padilla Longoria analizează noţiunea de dialectică, de la începuturile sale în *Dialogurile* platoniciene, unde aceasta era considerată o artă (ἡ τέχνη διαλεκτική), şi modul în care a fost receptată de către H.-G. Gadamer. Gânditorul german a evidenţiat în scrierile sale rolul dialecticianului, pe care Platon îl atribuie „celui ce practică o dreaptă şi cinstită filosofare" (τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι)[5].

Secolul al XX-lea, cu ideologiile sale, nu putea neglija rădăcinile filosofice care, considerau unii autori, au alimentat şi justificat astfel de curente. Într-adevăr, unul dintre marii cititori ai lui Platon în secolul al XX-lea a fost Karl Popper (Federico Nassim Bravo). Programul politic al lui Platon este analizat de către gânditorul austriac în lucrarea clasică *Societatea deschisă şi duşmanii săi* (vol. I: *Vraja lui Platon*, în special cap. VI şi X). Pe lângă alte critici pe care le aduce filosofului grec, Popper spune foarte limpede că „programul politic al lui Platon, departe de a fi superior din punct de vedere moral totalitarismului, este, în fond, identic cu acesta"[6]. Chiar dacă apreciază comentariul lui Karl Popper ca fiind „erudit, profund şi interesant", Federico Nassim Bravo, în studiul său, încearcă să modereze poziţia filosofului austriac cu privire la „totalitarismul politic" de care s-ar face vinovat Platon.

În categoria exegeţilor interesaţi de concepţia politică a lui Platon poate fi încadrat cu uşurinţă şi Ernst Cassirer, însă dintr-o perspectivă diferită faţă de aceea susţinută de Karl Popper. În *Mitul statului* (mai ales în partea a II-a, cap. VI) gânditorul german acordă o importanţă deosebită ideilor politice platoniciene, deoarece aici s-ar găsi teoria raţională a statu-

---

[4] Werner Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, traduction de l'allemand par Marie-Christine Challiol-Gillet, Jean-François Courtine et Pascal David, Paris, Librairie philosophique J. Vrin (coll. „Bibliothèque d'histoire de la philosophie"), 2000, 216: „Dans sa construction philosophico-historique du développement de la pensée «métaphysique», il n'accorde au néoplatonisme absolument aucun rôle déterminant dans cette histoire".

[5] Platon, *Sofistul* 253e (traducere de Constantin Noica, în *Opere*, vol. VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, 364).

[6] Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii săi*, vol. I, traducere de Drăgan Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 2005, 123.

lui[7]. Pentru E. Cassirer, Platon a fost nevoit „să introducă în gândirea politică o nouă metodă şi un nou postulat. Pentru a crea o teorie raţională a statului trebuia să taie răul de la rădăcină: să distrugă puterea mitului”[8]. Aşadar, în *Republica* sa – şi contrar interpretării propuse de K. Popper – Platon a „distrus puterea mitului”. În capitolul din volumul pe care îl avem în vedere, Gustavo Esparza evidenţiază dimensiunea pedagogică platoniciană şi receptarea sa de către E. Cassirer.

Ultimul capitol este semnat de editorii volumului, Claudio César Calabrese şi Ethel Junco, care cercetează moştenirea platoniciană a mitului în scrierile lui Josef Pieper şi Michele Federico Sciacca. Pe scurt, această perspectivă nu înseamnă altceva decât depăşirea limitelor impuse de latura deductivă a raţiunii şi deschiderea câmpului nelimitat al imaginaţiei, al poeziei. Astfel, paradigma platoniciană contribuie decisiv şi la lărgirea orizontului raţionalităţii.

Cu toţii cunoaştem faptul că influenţa lui Platon se regăseşte nu doar în filosofie, ci în multe alte domenii, precum teologia, poezia etc. Unele modalităţi prin care a fost receptat Platon în poezie, sau la unii filosofi creştini, sunt analizate de către autorii care au contribuit la volumul pe care în avem în vedere.

În definitiv, este lăudabil efortul acestor cercetători sud-americani de a publica în limba spaniolă studiile lor despre receptarea lui Platon în secolul al XX-lea. Cu siguranţă, cercetări similare sunt publicate în limbile engleză, franceză, germană ş.a.m.d.

Nevoia de înţelegere a scrierilor din trecut este cu atât mai mare (şi mai dificilă) cu cât respectivele lucrări sunt mai îndepărtate. Pentru o bună înţelegere, hermeneutul trebuie să reconstruiască, pe cât este posibil, nu doar intenţiile autorului din vechime, cât şi contextul în care aceasta a scris. Mai mult decât atât, marile opere care au ajuns până la noi dobândesc valoare şi prin efectele pe care acestea le-au produs odată cu trecerea timpului. În termenii lui H.-G. Gadamer, este vorba despre o „istorie a efectelor” („Wirkungsgeschichte”) generate de aceste texte, iar acest aspect ar trebui să consolideze deosebirea fundamentală dintre Platon şi platonism, care a îmbrăcat în decursul timpului mai multe forme. Însă toate aceste eforturi depuse pentru înţelegerea unui text/ autor nu înseamnă că interpretarea este încheiată, fără rest. Dimpotrivă, anumite ambiguităţi se vor păstra, indiferent de competenţa şi abilitatea interpretului. Ceea ce înseamnă că interpretarea rămâne de cele mai multe ori deschisă („opera aperta”, după cum spunea U. Eco).

---

[7] Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946 (traducere de Mihaela Sadovschi, Iaşi, Editura Institutul European, 2001).

[8] *Ibidem*, trad. cit., 101.

Indiferent de modalităţile prin care au fost interpretate lucrările lui Platon, în special în secolul al XX-lea – puternic impregnat de ideologii şi răstălmăciri –, învăţătura filosofului grec se lasă greu de prins/ înţeles. Acest aspect a fost sesizat de către exegeţii din vechime şi păstrat într-o sursă anonimă, care transmite o anecdotă, potrivit căreia „fiind în pragul morţii, Platon s-a văzut pe sine [în vis] transformat într-o lebădă care sălta dintr-un copac în altul, dând astfel multă bătaie de cap păsărarilor, căci aceştia nu puteau să o prindă. Auzind de acest vis, Simmias Socraticul a spus că toţi oamenii s-au străduit să prindă cu înţelegerea gândirea lui Platon, dar că niciunul nu a fost în stare, ci fiecare l-a interpretat după opinia lui, fie că a vorbit despre zei, fie că a făcut-o despre natură sau despre vreo altă temă pe care şi-a ales-o”[9].

Florin CRÎŞMĂREANU
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

[9] *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy* I. 37-46 (ed. L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1962): „ὁ Πλάτων εἶδεν ἑαυτὸν ἐν τῷ μέλλειν τελευτᾶν κύκνον γενόμενον καὶ μεταπηδῶντα ἀπὸ δένδρου ἐπὶ δένδρον καὶ πολλὰ παρέχοντα τοῖς ὀρνιθοθήραις πράγματα, μὴ δυναμένων ἑλεῖν αὐτόν. τούτου δὲ τοῦ ἐνυπνίου ἀκούσας Σιμμίας ὁ Σωκρατικὸς ἔφησεν πάντας ἀνθρώπους σπουδάσαι καταλαβεῖν τὴν τοῦ Πλάτωνος διάνοιαν, μηδένα δὲ δυνήσεσθαι, ἀλλ᾽ ἕκαστον πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτῷ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖσθαι, εἴτε θεολογῆσαι εἴτε φυσιολογῆσαι εἴτε ἄλλο τι ἕλοιτο”. Această povestire se regăseşte şi la Olympiodorus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, 2. 155-167 (critical text and indices, by L.G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1956).

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 395-404

CRONICA ACTIVITĂŢII ŞTIINŢIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE (2020-2021)

CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2020-2021)

Comunicări, conferinţe

13 iulie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine: Sedinţă lunară de comunicări (presusţinere teză de doctorat) (online):
- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Apelativele imperiale în opera lui Symmachus*

14 iulie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine: Ședinţă lunară de comunicări (presusţinere teză de doctorat) (online):
- drd. Ovidiu-Iulian SANDU (Facultatea de Istorie), *Etnogeneza românilor în istoriografia națională postbelică (1947-1989)*

18 septembrie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie: Simpozionul Național *Epigrafie, arheologie și izvoare literare. Noi explorări în istoria provinciilor Imperiului Roman* (online)[1]:
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Vocabularul expansiunii și al dominației în breviarul lui Rufius Festus*

28 septembrie 2020, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași: Ședinţă lunară de comunicări (susţinere teză de doctorat) (online)[2]:
- George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Apelativele imperiale în opera lui Symmachus*

28 septembrie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine: Ședinţă lunară de comunicări (susţinere teză de doctorat) (online)[3]:
- drd. Ovidiu-Iulian SANDU (Facultatea de Istorie), *Etnogeneza românilor în istoriografia națională postbelică (1947-1989)*

30 septembrie 2020, Muzeul Județean „Ștefan cel Mare" Vaslui: Sesiunea internațională de comunicări științifice *Acta Moldaviae Meridionalis*, ediția XLIII-a, 30 septembrie-1 octombrie 2020[4]:
- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), *Damnatio memoriae a împăraților romani din perioada 235-284 în sursele literare târzii*
- drd. Valerian-Cozmin BROSTEANU (Facultatea de Istorie), *Barbarii și criza Imperiului roman de la mijlocul veacului al III-lea. Perspectiva breviatorilor latini din secolele IV-V*

---

[1] http://history.uaic.ro/18507/8-09-2020-simpozionul-epigrafie-arheologie-si-izvoare-literare-noi-explorari-in-istoria-provinciilor-imperiului-roman/
[2] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/anunt_cu_link_Ivascu_George.pdf
[3] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/ANUNT_CU_LINK_SANDU.pdf
[4] https://www.muzeu-vaslui.ro/index.php/evenimente/sesiunea-internationala-de-comunicari-stiintifice-acta-moldaviae-meridionalis-2

- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Ciclurile monarhiei imperiale romane în „Historia Augusta”*

8 octombrie 2020, Societatea de Studii Clasice din România (online):

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Tempestatis obsequium in principm*: o ipostază a naturii divine a împăratului în* Panegyrici Latini *(sec. III-IV)*[5]

24 octombrie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie: Colocviile Școlii doctorale de Istorie, ediția a XIV-a, 23-24 octombrie 2020 (online)[6]:

- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Ciclurile monarhiei imperiale romane în* Liber de Caesaribus – *o abordare istoriografică*
- drd. Laura MARZO (Facultatea de Istorie), *The battle of Frigidus (394 AD): confluence of the Theodosian propaganda in Christian testimonies*
- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *St. Patrick's devotion in Glastonbury between an ancient Irish presence and the spread of hagiographical accounts*

24-25 octombrie 2020, Dimitrie Cantemir University Târgu Mureș: The International Scientific Conference *Communication, Context, Interdisciplinarity*, 6th Edition:

- drd. Valerian-Cozmin BROSTEANU (Facultatea de Istorie), *The Crisis of the Roman Empire in the Late Latin Breviators*
- drd. Pavel-Flavian CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), *Damnatio memoriae of Commodus (180-193 C.E.)*

31 octombrie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere: Simpozionul Național *Valorile Educației – educația valorilor din Antichitatea până astăzi. Abordări teoretice, soluții practice*, ediția a VI-a (online):

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Emoțiile și satisfacțiile unui* praeceptor et moderator *patriot de la sfârșitul secolului al III-lea*[7]

14-15 noiembrie 2020, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere: Simpozionul Național *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*, ediția a XVI-a (online)[8]:

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU, Iulian HRUȘCĂ, *Considerații asupra terminologiei în limba germană în* Minero-Logia Magni Principatus Transilvaniae
- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Vocabularul expansiunii și al dominației în breviarul lui Rufius Festus*
- drd. Pavel-Flaviu CHILCOȘ (Facultatea de Istorie): prezentare de carte: T. P. Wiseman, *The House of Augustus: A Historical Detective Story*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2019
- drd. Valerian-Cozmin BROȘTEANU (Facultatea de Istorie): prezentare de carte: Ilkka Syvänne, *Aurelian and Probus: The Soldier Emperors Ehos Saved Rome*, Pen and Sword Military, South Yorkshire, 2020

26 noiembrie 2020, Facultatea de Istorie – Centrul de Studii Clasice și Creștine, Cercul Științific Studențesc de Istorie Veche și Arheologie: Ședința lunară de comunicări (online)[9]:

---

[5] https://www.facebook.com/events/756329268556717/ ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.2893513290661291/3700077310004881/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/afi%C8%99-8-octombrie-2020.jpg

[6] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/Program-zilele-univ.-oct.-2020-A4.pdf

[7] http://media.lit.uaic.ro/wp-uploads/Program-final-VE-EV-editia-2020.pdf

[8] http://media.lit.uaic.ro/wp-uploads/Program-Antichitatea-2020-ZOOM.pdf

[9] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/11/afis-26.11.2020-1.pdf ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/3825330854146192/

- mast. Andrei BALTAG (Facultatea de Istorie), stud. Petrișor ZAPOROJANU (Facultatea de Istorie), *Noi informații privind cetatea Argamum din perioada romano -bizantină. Sectorul „Poarta Mică" (campania 2020)*

27 noiembrie 2020, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași (online): Ședința lunară de comunicări (online)[10]:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Recente apariții editoriale*

5 decembrie 2020, Cambridge, UK: International Conference *Play, Masks and Make-believe: Ritual Representations* (online)[11]:

- drd. Laura Marzo (Facultatea de Istorie), *Funeral Commemoration and Ecclesiastical Censure: the Ritual Case of the* Refrigerium

18 decembrie 2020, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, (online): Ședința lunară de comunicări[12]:

- dr. Constantin RĂCHITĂ (Institututul de Cercetări Interdisciplinare, Departamentul Interdisciplinar Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași), **Sancta superbia *în gândirea lui Ieronim***

18 ianuarie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași (online): Ședința lunară de comunicrăi[13]:

- dr. Dan DANA (CNRS/HISOMA, France), ***Onomastica soldaților din armata romană târzie în provinciile balcano-dunărene, între tradiții multiple și creștinare***

8 februarie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Ședința lunară de comunicări (presusțineri teze de doctorat) (online)[14]:

- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *Il sito di Glastonbury: fonti letterarie e indagini archeologiche sul primo complesso cristiano di Britania*
- drd. Laura Marzo (Facultatea de Istorie), *La concezione dell'Impero romano tra* libido dominandi *e* virtutes *cristiane in Agostino*

31 martie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Ședința lunară de comunicări (online)[15]:

- dr. Moisés ANTIQUEIRA (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brazil), *A loyalist historian? Aurelius Victor, Julian and the asymmetries of Roman imperial power*

8 aprilie 2021, Facultatea de Istorie (online)[16]:

---

10 https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.2893513290661291/3825157594163518/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/11/afis-27.11.2020.pdf

11 https://www.science-community.org/en/node/211596

12 https://www.facebook.com/cscciasi ; http://history.uaic.ro/19067/18-decembrie-2020-sedinta-de-comunicari-sancta-superbia-in-gandirea-lui-ieronim/ ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/12/afis-18.12.2020.jpg

13 http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/01/afis-cscc-15.01.2021.jpg ; https://www.facebook.com/cscciasi ; https://www.facebook.com/istorieiasi ; https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza

14 http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/02/afis-8.02.2021.jpg ; https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza/photos/a.910459232365682/3659418090803102/ ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4025866134092662/

15 http://history.uaic.ro/20034/31-martie-2021-sedinta-de-comunicari-online-prof-dr-moises-antiqueira/ ; http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/ ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4134724063206868/ ; https://www.facebook.com/Societatea-de-Studii-Clasice-din-Romania-195918717087667/ ; https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza/photos/a.284937704917841/3764764633601780/; https://www.facebook.com/istorieiasi/photos/a.461275393948299/3741256375950168/

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), prezentarea revistei *Classica et Christiana*

8 aprilie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Ședința lunară de comunicări (online)[17]:

- cerc. șt. habil. dr. Adrian ROBU (Université du Mans/Institutul de Studii Sud-Est Europene), *Tradiții și dinamici religioase în cetățile grecești din Pontul Euxin: reliefurile cu strategi de la Mesambria*

13 aprilie 2021, Universitatea „Alexandru Ioan Cza" din Iași, Facultatea de Istorie, Institutul de Cercetări Interdisciplinare, Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zotta" Iași: **Colocviul Național *Biografie-prosopografie-genealogie. Discuții de metodologie și studii de caz din Antichitate și până în prezent* (online)**[18]:

- Nelu ZUGRAVU, Roxana-Gabriela CURCĂ (Facultatea de Istorie), *Câteva consideraţii privind epigrafia Dobrogei romane târzii*
- Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Invective, ironii şi speculaţii onomastice în surse târzii*

22 aprilie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Centrul de Cercetări privind Elitele Sociale și Ideologia Puterii, Programul Erasmus, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cza" din Iași:

- Yanko Hristov (South-West University „Neofit Rilski" Blagoevgrad, Bulgaria), *Byzantium and the Arabs in Struggle for a Thalassocracy in the Eastern Mediterranean (650s. – 740s.)*[19]

23 aprilie 2021, Colectivul de limbi clasice, Facultatea de Litere – Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie – Societatea de Studii Clasice din România, filiala Iași (ședință lunară de comunicări) (online):

- Marcello MARIN (Professore emerito di Letteratura cristiana antica, Università degli Studi di Foggia), *Leggere i testi cristiani oggi: ragioni, metodi e finalità*[20]

23 aprilie 2021, Colectivul de limbi clasice, Facultatea de Litere – Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie – Societatea de Studii Clasice din România, filiala Iași: Simpozionul Național Studențesc *Colloquium Antiquitatis*, ediția a III-a, 23-24 aprilie 2021[21]:

- drd. Claudiu-Costel LUCA (Facultatea de Istorie), *Continuitatea formelor de organizare politică în breviarul lui Flavius Eutropius*
- drd. Pavel-Flaviu CHILCOȘ (Facultatea de Istorie), Damnatio memoriae *a împăraților romani în secolele I-IV: procesiunea capului*

---

[16] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/04/Afis-Lansare-de-carte-CSCC-apr2021.jpg ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4206315222714418/; https://www.facebook.com/istorieiasi

[17] https://www.facebook.com/cscciasi ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/03/afis-8.04.2021.jpg ; http://history.uaic.ro/20197/8-aprilie-2021-sedinta-de-comunicari-online-cerc-st-habil-dr-adrian-robu/ ; https://www.facebook.com/284934871584791/posts/3823198061091770/

[18] https://www.facebook.com/istorieiasi/photos/3814508318624973 ; http://history.uaic.ro/20414/13-aprilie-2021-colocviul-national-biografie-prosopografie-genealogie-discutii-de-metodologie-si-studii-de-caz-din-antichitate-si-pana-in-prezent/

[19] https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4248582201821053 ; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/04/AFIS-YANKO-HRISTOV-22apr21.jpg

[20] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/04/afis-23.04.2021.jpg ; http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/ ; https://www.facebook.com/istorieiasi/photos/a.461275393948299/3847344185341386/ ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4253317464680860

[21] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/04/Afis-Colloquium-Antiquitatis.jpg

- drd. Valerian-Cozmin BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), *Aspecte morale ale crizei Imperiului Roman din perspectiva breviatorilor latini târzii*

24 aprilie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cza" din Iași: Ședință lunară de comunicări (susținere teză de doctorat în cotutelă) (online)[22]:

- Laura MARZO (Facultatea de Istorie), *La concezione dell'Impero romano tra* libido dominandi *e* virtutes *cristiane in Agostino*

24 aprilie 2021, Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași: Ședință lunară de comunicări (susținere teză de doctorat) (online)[23]:

- Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *Il sito di Glastonbury: fonti letterarie e indagini archeologiche sul primo complesso cristiano di Britania*

Publicaţii

PETRU-EMIL APOSTOL:

- *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, *C&C*, 15, 2020, 579-582 (recenzie).

COZMIN-VALERIAN BROȘTEANU:

- *The Crisis of the Roman Empire in the Late Latin Breviators*, în Iulian Boldea, Cornel Sigmirean, Dumitru Buda (Editors), *Paths of Communication in Postmodernity. History, Political Sciences, International Relations*, Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2020, 161-172.
- 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, *C&C*, 15, 2020, 583-587 (recenzie).

FEDERICA CALABRESE:

- *Artù glastoniense: baluardo della resistenza celtica e sovrano cristiano illuminato*, *C&C*, 15, 2020, 57-69.
- *Glostenbury come centro di potere nel Somerset fra X e XII secolo*, *AȘUI-Istorie*, LXVI, 2020, 65-80.

PAVEL-FLAVIAN CHILCOȘ:

- *Damnatio memoriae of Commodus (180-192)*, în Iulian Boldea, Cornel Sigmirean, Dumitru Buda (Editors), *Paths of Communication in Postmodernity. History, Political Sciences, International Relations*, Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureș, 2020, 173-193.
- 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, *C&C*, 15, 2020, 567-571 (recenzie în limba română).
- 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, *SSA*, 26.1, 2020, 133-138 (recenzie în limba engleză).

FLORIN CRÎȘMĂREANU:

- DUNGALUS RECLUSUS, *Scrisoarea către Carol cel Mare despre dubla eclipsă de soare din anul 810*, ediţie bilingvă, ediţie îngrijită de Florin CRĂȘMĂREANU, traducere de Emanuel GROSU, studiu introductiv, note și comentarii de Florin CRÎȘMĂREANU și Emanuel

[22] https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4217181824961091
[23] https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4217182644961009

GROSU, Editura Universităţii „Aexandru Ioan Cuza” din Iaşi, 2020 (*Bibliotheca Classica Iassiensis* VII).
- *L'influence de F. Suarez sur R. Descartes: le cas de la Lettre CDXVIII (AT, IV, 348-350)*, în José Luis Fuertes Herreros, Manuel Lázaro Pulido, Ángel Poncela González, Idoya Zorroza (ed.), *Entre el Renacimiento y la modernidad: Francisco Suárez (1548-1617)*, Madrid, Editorial Sindéresis (Colección: Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad), 2019, 103-122, ISBN: 978-84-16262-85-4.
- *Jean Scot Érigène. Entre l'apophatisme dionysien et la christologie maximienne*, în Sebastian Hüsch/ Isabelle Koch/ Philipp Thomas (eds.), *Negative Knowledge*, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag, 2020, 143-158, ISBN: 978-3-7720-8686-1.
- 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, *C&C*, 15, 2020, 548-560 (recenzie).

ŞTEFAN IVAS:
- *Conceptul de divinitate în* Discursurile *lui Dio Chrysostomus*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi, 2020 (*Thesaurus Classicus* II).
- *The ideal* didaskalos *in Dio Chrysostom's* Charidemos *(*Or. *30), C&C*, 15, 2020, 85-94.
- *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, *C&C*, 15, 2020, 504-505 (recenzie).

GEORGE IVAŞCU:
- Clementia principis. *An aspect of the imperial power in Symmachus' works, C&C*, 15, 2020, 95-103.
- 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), *C&C*, 15, 2020, 562-564 (recenzie).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 572-576 (recenzie).

CLAUDIU-COSTEL LUCA:
- *The ages of Rome in* Historia Augusta, *C&C*, 15, 2020, 125-136.

LAURA MARZO:
- *La reinterpretazione agostiniana del* bellum iustum, *C&C*, 15, 2020, 137-155.
- *The battle of Frigidus (394 AD): Confluence of the Theodosian propaganda in Christian coevel testimonies, AŞUI-Istorie*, LXVI, 2020, 51-63.

CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:
- *Gramatică latină. Sintaxa*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza” din Iaşi, 2019, 226 p., ISBN 978-606-714-552-6.
- *Despre epioma unei lucrări cantemiriene/ On the epitome of a work by Cantemir, Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica*, 19/1, 2018, 210-219.
- *Swedenborg on the Exploitation of Salt in Central and Eastern Europe in the 18th Century, Transylvanian Review*, XXIX/2, 2020, 104-113.

- *O ediţie din Stephanus Byzantinus, sursă a lui Dimitrie Cantemir/ An Edition from Stephanus Byzantinus, One of Dimitrie Cantemir's Sources*, *Philologica Jassyensia*, an XV, nr. 1 (29), 2019, 151-156.
- Marcela CIORTEA, *Formele verbale nepersonale în Divanul lui Dimitrie Cantemir*, Alba Iulia, Editura Aeternitas, 2018, 269 p., *Daromania*, XXV/2, 2020, 201-202 (recenzie).

NELU ZUGRAVU:
- *Il contributo di Mario Girardi allo studio del cristianesimo danubiano*, *C&C*, 15, 2020, 273-289.
- Imperium creandique ius principis. *Mecanismele dobândirii puterii imperiale în timpul crizei în izvoarele literare latine din secolele IV-V (I)*, *C&C*, 15, 2020, 473-501.
- *Il Danubio e il suo territorio nella letteratura tardoantica*, *InvLuc*, 41, 2019, 273-284.
- *Aux débuts de la recherche de l'histoire du Christianisme dans les provinces danubiennes – Vasile Pârvan et Jacques Zeiller*, în *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari. Studi di Storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, a cura di Immacolata Aulisa, Luca Avellis, Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza, Edipuglia, Bari-S. Spirito, 2020, 605-617.
- Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam*: istorie şi memorie în Panegyrici Latini (sec. III-IV p. Chr.)*, în *Varia epigraphica et archaeologica. Volume édité à la mémoire de Maria Bărbulescu*, Constanţa, 2019 (*Pontica LII. Supplementum* VI), 87-107.
- *John Chrysostom on Christianity as a Factor in the Dissolution and Aggregation of Community in the Ancient World*, *Études byzantines et post-byzantines*, Nouvelle série, tome I (VIII), *Faith and Community around the Mediterranean. In Honor of Peter R. L. Brown*, editors Petre Guran and David A. Michelson, Herlo Verlag, Heidelberg, 2020, 121-139.
- *Ancora sulla* Dacia restituta, în *Studia Antiqua et Archaeologica*, 26/1, 2020, 69-94.
- *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, *C&C*, 15, 2020, 503-504 (notă bibliografică).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 505-507 (recenzie).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 507-520 (recenzie).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 521-545 (recenzie).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 546-548 (recenzie).
- 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, *C&C*, 15, 2020, 587-594 (recenzie).

- *Les hommes illustres de la ville de Rome*, texte établi et traduit par Paul Marius Martin, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 199 p., ISBN 978-88-9346-058-3, *Pontica*, 52, 2019, 361-369 (recenzie).
- M.a PILAR GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, *Las provincias de Hispania en los años de Adriano*, Libros Pórtico, Zaragoza, 2019, 416 p., ISBN 978-84-7956-185-7, *SAA*, 26/1, 2020, 131-132 (recenzie).
- BRUNO LUISELLI, *Romanobarbarica. Scritti scelti*, a cura di ANTONELLA BRUZZONE e MARIA LUISA FELE, SISMEL – Edizione del Galluzzo, Firenze, 2017, 666 p. (*mediEVI*), ISBN 978-88-8450-730-3, *SAA*, 26/1, 2020, 132-133 (recenzie).
- *Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2016-2017) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2016-2017)*, *C&C*, 12, 2017, 321-326.
- *Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 12, 2017, 327-329.
- *Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2017-2018) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2017-2018)*, *C&C*, 13, 2018, 279-282.
- *Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 13, 2018, 283-285.
- *Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2018-2019) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2018-2019)*, *C&C*, 14, 2019, 379-388.
- *Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 14, 2019, 389-391.
- *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)*, *C&C*, 15, 2020, 595-601.
- *Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 15, 2020, 603-606.

Proiecte de cercetare (granturi)

Florin CRÎȘMĂREANU
Director al proiectului TE (cod PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259) UEFISCDI *Ierarhie și analogie: o cercetare metafizico-teologică* (acronim HAMTI), desfășurat între 02.05.2018-30.04.2020 (contract 68 / 2018). Finanțare: 449, 650.00 RON.

Claudia TĂRNĂUCEANU
01.09.2016-31.08.2019: membru în proiectul Erasmus+ 2106-1 RF01 – KA209 – 024155 EVAL-IC *Evaluation des compétences en intercompréhension: réception et interactions plurilingues* (EVAL-IC) (director: D. Spiţă).

Nelu ZUGRAVU
2018-prezent: membru în proiectul internaţional de cercetare cu suport financiar HALMA-UMR 8164 (CNRS, Université de Lille, MCC) *Danubius CES «Culture, créations, patrimoine» - JCJC. Ecclesiastical Organization and Christian Topography of the Lower Danube during Late Antiquity (3rd-8th Centuries AD)* (director: Dominic Moreau, Université de Lille, France) (participation in prosopography)

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:

X. 17 martie 2021: *Monede romane târzii şi bizantine* (online)[24]

Prezintă: Dr. Viorel Emanuel PATAC (Academia Română – Cabinetul Numismatic), Dr. Florica Mihuţ BOHÎLŢEA (Centrul de Studii Comparate a Societăţile Antice, Facultatea de Istorie, Universitatea din Bucureşti)

Susţineri de teze de doctorat

28 septembrie 2020, ora 11, Facultatea de Istorie (online): dl. George I. IVAŞCU a susţinut online teza de doctorat ***Apelative imperiale în opera lui Symmachus*** în faţa unei comisii formate din: prof. univ. dr. Lucreţiu-Ion BÎRLIBA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – preşedinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – conducător ştiinţific, conf. univ. dr. Dan RUSCU (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca), conf. univ. dr. Dorina-Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), professore associato Andrea BALBO (Università degli Studi di Torino) – membri, obţinând titlul de **Doctor în ISTORIE**[25].

28 septembrie 2020, ora 13, Facultatea de Istorie (online): dl. Ovidiu-Iulian C. SANDU a susţinut online teza de doctorat ***Etnogeneza românilor în istoriografia naţională postbelică (1947-1989)*** în faţa unei comisii formate din: prof. univ. dr. Lucreţiu-Ion BÎRLIBA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – preşedinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – conducător ştiinţific, prof. univ. dr. Nicolae URSULESCU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi), prof. univ. dr. Mihai BĂRBULESCU, m.c. al Academiei (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca), conf. univ. dr. Dan RUSCU (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca) – membri, obţinând titlul de **Doctor în ISTORIE**[26].

24 aprilie 2021, ora 9, Facultatea de Istorie (online): Laura S. MARZO (Italia) a susţinut online teza de doctorat în cotutelă ***La concezione dell'Impero romano tra* libido dominandi *e* virtutes *cristiane in Agostino*** în faţa unei comisii formate din: prof. univ. dr. Lucreţiu-Ion BÎRLIBA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – preşedinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi) – conducător ştiinţific, prof.ssa assoc. Immacolata AULISA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) – conducător ştiinţific, prof.ssa ord. Maria VERONESE (Università degli Studi di Padova), conf. univ. dr. Dan RUSCU (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca), Dott.ssa ricercatrice Caterina Celeste BERARDI (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) – membri, obţinând titlul de **Doctor în ISTORIE**[27].

24 aprilie 2021, ora 12, Facultatea de Istorie (online): Federica V. CALABRESE (Italia) a susţinut online teza de doctorat în cotutelă ***Il sito di Glastonbury: fonti lette-***

---

[24] http://history.uaic.ro/19910/17-martie-2021-seminarul-monede-romane-tarzii-si-bizantine/; http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/03/afis-17.03.2021.png ; https://www.facebook.com/cscciasi ; https://www.facebook.com/Limbi.Clasice.Al.I.Cuza

[25] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/anunt_cu_link_Ivascu_George.pdf

[26] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2020/10/ANUNT_CU_LINK_SANDU.pdf

[27] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/03/P.-Anunt_sustinere_Marzo.pdf ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4217181824961091/

rarie e indagini archeologiche sul primo complesso cristiano di Britannia în fața unei comisii formate din: prof. univ. dr. Lucreţiu-Ion BÎRLIBA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași) – președinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iași) – conducător științific, prof.ssa assoc. Immacolata AULISA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), prof. ord. Luigi PIACENTE (Università degli Studi di Bari Aldo Modo), cerc. şt. I dr. Dumitru Dănuţ APARASCHIVEI (Academia Română – Institutul de Arheologie Iași) – membri, obținând titlul de **Doctor în ISTORIE**[28].

Participări în comisii de doctorat și de abilitare

7 noiembrie 2020: 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 de la Facultatea de Istorie-Filozofie a Universităţii „Babeș-Bolyai" Cluj-Napoca a d-lui conf. univ. dr. Eduard-Marius NEMETH de la Departamentul de Istorie Antică și Arheologie al Facultăţii de Istorie-Filozofie, care a prezentat teza Limites et ripae. *Armata romană, frontierele Imperiului şi moştenirea lor astăzi.*

[28] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2021/03/P.-Anunt_sustinere_Calabrese.pdf ; https://www.facebook.com/cscciasi/photos/a.1366156456730323/4217182644961009/

Classica et Christiana, 16/1, 2021, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961, 405-406

PUBLICAŢII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE*

PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

Analele Ştiinţifice ale Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, s.n., LXV, 2019
Athenaeum, Como, 108/1-2, 2020
Chiron, Berlin/Boston, 50, 2020
Peuce, Tulcea, XV, 2017; XVI, 2018
Pontica, Constanţa, LI, 2018
Studii Clasice, Bucureşti, XLVIII, 2012-2019
Studii şi cercetări de istorie veche şi arheologie, Bucureşti, 69/1-4, 2018

***

EUTROPIUS, *Breviarium ab Urbe condita*, ediert, übersetzt und kommentiert von Bruno BLECKMANN und Jonathan GROSS, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2018

[QUINTILIAN], *The Poor Man's Torture (*Major Declamations, *7)*, ed. BÉ BREIJ, Edizioni Università di Cassino, 2020

RUFIUS FESTUS, *Kleine Geschichte des römischen Volkes*, Lateinisch-deutsch, herausgegeben und übersetzt von Anja BETTENWORTH und Peter SCHENK unter Mitarbeit von Annika KOHLHAAS, Fabian NEUWAHL und Patrick WITTE, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2020 (*Sammlung Tusculum*)

***

Anthony A. BARRETT, *Rom is Burning. Nero and the Fire That Ended a Dynasty*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2020

Silvia CONDORELLI e Marco ONORATO (a cura di), Verborum violis multicoloribus. *Studi in onore di Giovanni Cupaiuolo*, Paolo Loffredo Editore srl, Napoli, 2019 (*Studi Latini* n.s. 95)

Maria Luisa FELE, *Le fonti dei* Romana *di Iordanes*, I, *Dalle origini del mondo ad Augusto (*Rom. *1-257)*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2020 (*Nuova Biblioteca di Cultura Romanobarbarica* I)

Dan-El PADILLA PERALTA, *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2020

---

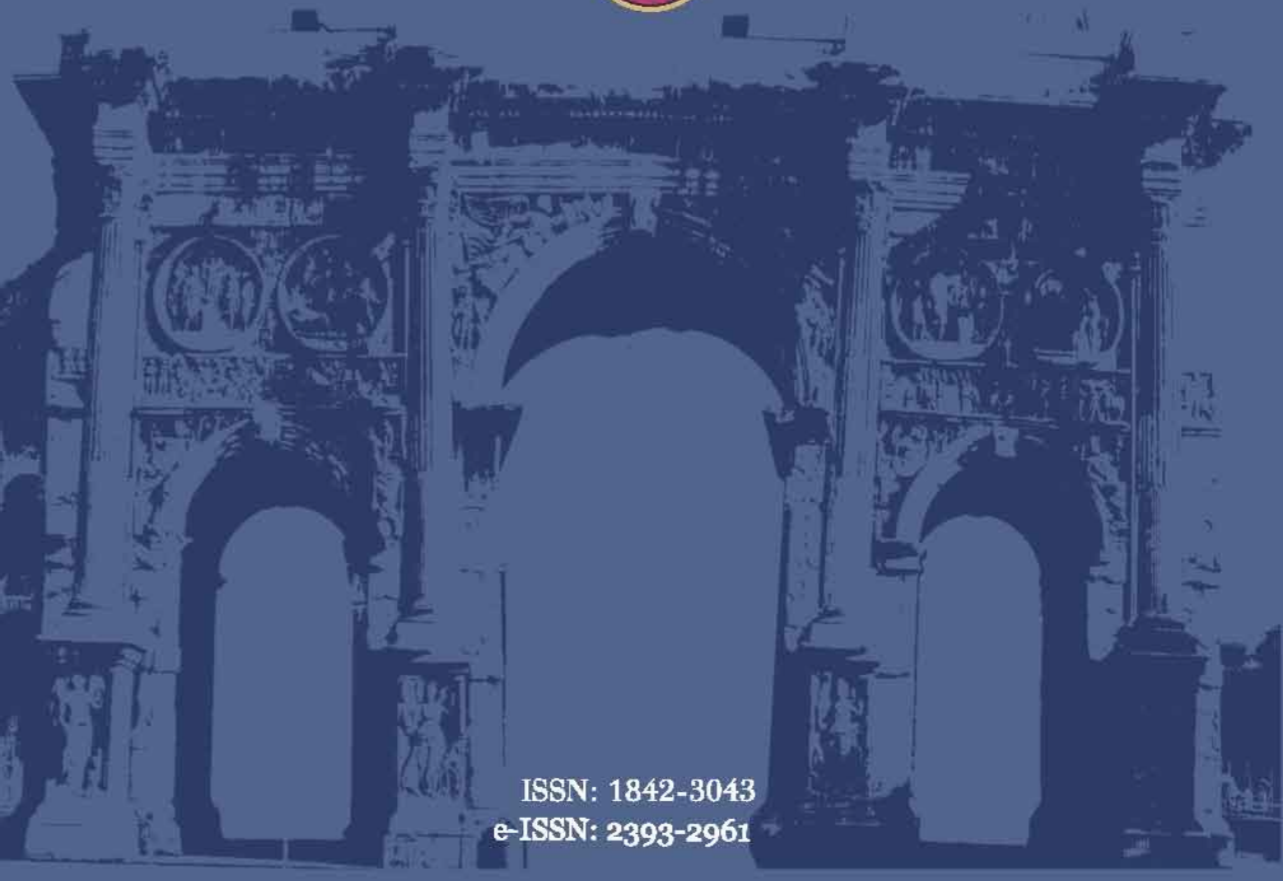
* Unele volume au fost achiziţionate prin schimburile de publicaţii cu alte instituţii, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către Marco Onorato (Messina), Edizioni dell Galluzzo (Firenze), Princeton University Press, revista *Latomus*, cărora le mulţumim şi pe această cale.

Anita Di STEFANO e Marco ONORATO (a cura di), *Lo specchio del modello. Orizzonti intertestuali e* Fortleben *di Sidonio Apollinare*, Paolo Loffredo Editore srl, Napoli, 2020 (*Studi Latini* n.s. 94)

T. P. WISEMAN, *The House of Augustus. A Historical Detective Story*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2019

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 Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi