

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

Nr. 12/2017

# CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași

***Classica et Christiana***

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

**12, 2017**

***Classica et Christiana***

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

**12, 2017**

**ISSN: 1842 – 3043**

**e-ISSN: 2393 – 2961**

### **Comitetul științific / Comitato scientifico**

Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)  
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)  
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)  
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)  
Victor COJOCARU (Institutul de Arheologie Iași)  
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)  
M<sup>aria</sup> Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)  
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)  
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)  
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)  
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)  
Vladimir P. PETROVIĆ (Accademia Serba  
delle Scienze e delle Arti, Belgrad)  
Luigi PIACENTE (Università di Bari)  
Sanja PILIPOVIĆ (Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of  
Sciences and Arts, Belgrad)  
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – USR 710 L'Année Épigraphique, Paris)  
Viorica RUSU BOLINDEȚ (Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-  
Napoca)  
Julijana VISOČNIK (Nadškofijski arhiv Ljubljana)  
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

### **Comitetul de redacție / Comitato di redazione**

Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)  
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice și Creștine  
al Facultății de Istorie a Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
(*director responsabil / direttore responsabile*)

*Correspondența / Corrispondenza:*

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU  
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine  
Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iași, România  
Tel. ++40 232 201634 / Fax ++40 232 201156  
e-mail: nelu@uaic.ro; z\_nelu@hotmail.com

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

***Classica et Christiana***

**12**

**2017**

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

**ISSN: 1842 – 3043**  
**e-ISSN: 2393 – 2961**

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

## SUMAR / INDICE / CONTENTS

### SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 7

\*\*\*

### STUDII – CONTRIBUTI / 9

Moisés ANTIQUEIRA, La muerte del emperador Caro y la historiografía latina pagana del siglo IV: historias más allá de la historia / 9

Aleksandar T. BOŽANIĆ, Danube *limes* through Iron Gates in Late Roman and Early Byzantine Empire: Contribution on the location of Procopius' forts / 33

Antonella BRUZZONE, Ovidio e Draconzio. Sondaggi di intertestualità nell'*Hylas* / 55

Claudio César CALABRESE, Literatura y teología en el Libro X de *La ciudad de Dios* / 69

Pietro COLLETTA, Un'epistola di Federico II: testo latino e versioni siciliana e catalana a confronto / 89

Florin CRÎȘMĂREANU, Par le feu et [par] la lumière: deux métaphores maximiennes. Sources, réception, significations / 119

Emanuel GROSU, *Navigatio Sancti Brendani*: simbolo numerico e dottrina cristiana / 137

Dragoș HĂLMAGI, A few notes on τυμβωρυχία / 149

Vasiliki KOUSOULINI, Cursed by Sappho: A Reading of Sappho's Poetry within the Context of Ancient Greek Curses / 157

Alessandro LAGIOIA, Il pascolo abusivo nei vv. 139-151 del *Truculentus*: elementi comici plautini e 'transumanza' di spunti greci / 177

Patrizia MASCOLI, Tra letteratura e storia: per una biografia di Apollinare il Giovane / 197

Liviu PETCU, The Multitude of Man's Sins Does Not Preponderate God's Love for Him / 213

Jordi PÉREZ GONZÁLEZ, *Manius Publicius Hilarus*: del comercio de perlas a la construcción de la *Basilica Hilariana*. El culto de Atis y Cibeles en la Roma altoimperial / 251

Miguel P. SANCHO GÓMEZ, *Semaforus*: an elusive and mysterious Roman standard-bearer / 281

Antonella TEDESCHI, *Pernicies*: questioni di semantica / 293

\*\*\*

### **RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 311**

VICTOR COJOCARU, *Instituția proxeniei în spațiul pontic / Die Proxenie im Schwarzmeerraum* (Livia BUZOIANU) / 311; GELU A. FLOREA (coordonator), *Matrița de bronz de la Sarmizegetusa Regia* (Nelu ZUGRAVU) / 315; VANNA MARAGLINO (a cura di), *Riccio o volpe? Uno e molteplice nel pensiero degli antichi e dei moderni* (Constantin-Ionuț MIHA) / 316; MARCO ONORATO, *Il castone e la gemma. Sulla tecnica poetica di Sidonio Apollinare* (Claudia TĂRNĂUCEANU) / 319

\*\*\*

### **CRONICA – CRONACA / PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 321**

Nelu ZUGRAVU, *Cronica activității științifice a Centrului de Studii Clasice și Creștine (2016-2017) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2016-2017)* / 321

Nelu ZUGRAVU, *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani* / 327

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

<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York.
<i>CAH</i>	<i>Cambridge Ancient History</i> , Cambridge.
<i>CCCM</i>	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i> , Turnhout
<i>CCSG</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Graeca</i> , Turnhout.
<i>CCEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien.
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , Berlin.
<i>CTh</i>	<i>Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis</i> , edidit adsumpto apparatu K. T. Mommsen, I, Berlin, 1905.
<i>EDCS</i>	<i>Epigraphische Datenbank Clauss-Slaby</i> ( <a href="http://www.manfredclauss.de/">http://www.manfredclauss.de/</a> ).
<i>MGH</i>	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> editit Theodorus Mommsen, Berlin, <sup>2</sup> 1961
<i>OLD</i>	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford.
<i>PG</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
<i>PL</i>	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
<i>PLRE</i>	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, <i>A. D. 260-395</i> , by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971; III <i>A, A.D. 527-641</i> , by J. R. Martindale, 1992.
<i>PSB</i>	<i>Părinți și scriitori bisericești</i> , serie nouă, București.
<i>RE (PW)</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon.
<i>ThIL(TLL)</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

---

<sup>1</sup> Cu excepția celor din *L'Année Philologique* și *L'Année épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'année épigraphique*.





## LA MUERTE DEL EMPERADOR CARO Y LA HISTORIOGRAFÍA LATINA PAGANA DEL SIGLO IV: HISTORIAS MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA

Moisés ANTIQUEIRA<sup>1</sup>

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil)

**Palabras Clave:** *Aurelio Víctor, Festo, Historia Augusta, emperador Caro, historiografía latina pagana del siglo IV.*

**Resumen:** *Este artículo ofrece un análisis acerca del modo como tres obras historiográficas del siglo IV – el De Caesaribus de Aurelio Víctor, el Breviario de Festo y la llamada Historia Augusta – retrataron la muerte del emperador romano Marco Aurelio Caro (282-283). Se estudia la manera en que el funesto episodio se presenta en las referidas obras, como un punto a partir del cual se realizan diferentes observaciones sobre la historia romana, especialmente sobre las relaciones entre los romanos y sus enemigos persas.*

**Keywords:** *Aurelius Victor, Festus, Historia Augusta, Emperor Carus, fourth-century pagan Latin historiography.*

**Abstract:** *The paper deals with three historiographical works written in the fourth century AD – that is, the De Caesaribus of Aurelius Victor, the Breviarium of Festus and the so-called Historia Augusta – and the way they depicted a single episode in Roman imperial history, that is, the death of Marcus Aurelius Carus (282-283). I suggest that the emperor's death provided a starting point for those authors to think about some aspects of Roman history, notably the relations between Romans and one of their enemies, the Persians.*

**Cuvinte-cheie:** *Aurelius Victor, Festus, Historia Augusta, împăratul Carus, istoriografia latină păgână a secolului al IV-lea.*

**Rezumat:** *Articolul realizează o analiză amănunțită a modului în care trei lucrări istoriografice din secolul al IV-lea – De Caesaribus a lui Aurelius Victor, Breviarium al lui Festus și așa-numita Historia Augusta – tratează un episod din istoria imperială, anume moartea împăratului roman Marcus Aurelius Carus (282-283). Se sugerează faptul că moartea acestuia reprezintă un punct de plecare pentru modul în care cei trei autori discută anumite aspecte ale istoriei romane, în special relațiile dintre romani și inamicii lor, perșii.*

---

<sup>1</sup> moises.antiqueira@unioeste.br

## ***Introducción***

El emperador romano Marco Aurelio (¿Numerio?) Caro falleció en torno de julio o agosto del 283<sup>2</sup>. Su reinado fue breve, pues Caro había ascendido al poder en agosto/septiembre del año anterior, sucediendo a Probo<sup>3</sup>. A pesar de su carácter efímero, el gobierno de Caro estuvo marcado por una intensa actividad militar, de la cual destaca un ataque al territorio persa por parte de las fuerzas militares romanas. Este hecho es digno de mención en vista de que, desde las incursiones lideradas por Sapor I en la Mesopotamia romana, en los años 230, los romanos se mantuvieron a la defensiva en lo relativo a las fronteras orientales. De este modo, la invasión promovida en la época de Caro sobresalía en medio a todo ese proceso<sup>4</sup>. Caro se habría aprovechado de las turbulencias políticas que caracterizaban a la sociedad sasánida de esa época, bajo el reinado de Bahram II; además, el ataque al Imperio Persa también podría justificarse como

---

<sup>2</sup> Todas las fechas mencionadas a continuación se refieren a la era cristiana, excepto en los casos en que se indique que no lo son.

<sup>3</sup> Sobre la duración del reinado de Caro, me amparo en D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, 3. Aufl., Darmstadt, 2004 [1990], 258.

<sup>4</sup> Véase, entre otros, J. Wilkes, *Provinces and frontiers*, en *CAH<sup>2</sup>, XII: The crisis of Empire, A.D. 193-337*, Cambridge, 2005, 221. Cabe recordar que, a lo largo del período tardoantiguo, las guerras de conquista emprendidas por los romanos fueron extremadamente escasas. En aquel contexto, no se puede considerar que la expansión territorial fuese el objetivo principal ni tampoco en el caso de las invasiones substanciales que Caro, y posteriormente Juliano, encabezaron rumbo al Imperio de los sasánidas. Sobre ello, cf. M. Whitby, *War*, en *The Cambridge History of Greek and Roman warfare, II: Rome from the late Republic to the late Empire*, Cambridge, 2007, 318. No obstante, estudiosos como A. Goldsworthy (*How Rome fell. Death of a superpower*, New Haven-London, 2009, 134) alegan que es más probable que el antecesor de Caro ya hubiese iniciado los preparativos para una guerra contra los persas, de manera que Caro quedó incumbido de ponerla en marcha ante el fallecimiento de Probo. Esta misma idea es la que sostiene I. Mennen (*Power and status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden-Boston, 2011, 40 (n. 58)), quien señala que Probo fue asesinado en los alrededores de Sirmio, en Panonia, justamente cuando se dirigía a las regiones orientales para invadir el territorio persa. Se puede afirmar, en este caso, que la ascensión de Caro ocurrió bajo la inminencia de un combate contra los persas (véase también HA, *Car. 7, 1; 8, 1*).

una forma de vengar la muerte de Valeriano, antecesor de Caro que perdió la vida estando cautivo de Sapor I en el año 260<sup>5</sup>.

La campaña liderada por Caro resultaría exitosa. Los romanos entraron en la capital persa, Ctesifonte, ubicada en la orilla este del río Tigris. No obstante, en determinado momento de la invasión, Caro falleció y, por ello, las tropas romanas retornaron al interior de los *límites* del mundo romano. Según parece, la victoria ante los persas no alteró el rumbo de las relaciones entre ambos lados, puesto que no hay evidencias sobre la existencia de un eventual tratado de paz que hubiera sido firmado entre ambos imperios.

Sin embargo, los objetivos de este trabajo no están dirigidos hacia el conflicto bélico orquestado por Caro y sus oficiales. El punto que me interesa es la muerte de Caro – específicamente, algunas fracciones de la memoria histórica construida sobre el evento. Los indicios acerca de las circunstancias relacionadas a su muerte son escasos: se especula que Caro fue asesinado debido a un complot promovido por algunos de sus subordinados, entre los cuales se encontraba Apro, prefecto del pretorio, que deseaba la púrpura para sí<sup>6</sup> o para otorgar más poder a su propio yerno, el *César* Numeriano, uno de los hijos de Caro asociado al poder imperial<sup>7</sup>. De igual modo, se afirma que Caro sucumbió ante alguna enfermedad desconocida, pues los comandantes militares no tendrían razones para rebelarse después del exitoso resultado del combate ante los persas<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> C. Ando, *Imperial Rome AD 193 to 284: The critical century*, Edinburgh, 2012, 222. Véase también D. Potter (*The Roman Empire at bay AD 180-395*, London-New York, 2004, 279), quien afirma que “[the] war with Persia may have been popular, as well, at this point, as being relatively risk-free. There remained a need to avenge Valerian, and a victory might so vastly enhance the status of the emperor who achieved it that he might regain some of the aura that the office appears to have lost”. Además, S. Mazzarino (*L'impero romano*, 2, Roma-Bari, 2005, 586) sugiere también que la ascensión de Caro tuvo una buena aceptación por parte de los soldados, quienes anhelaban una masiva expedición militar. En estos términos, la expedición persa de Caro contemplaría los intereses de la soldadesca.

<sup>6</sup> *Aper* 2, en *PLRE*, I, 81. Véase también M. Grant, *Gli imperatori romani. Storia e segreti*, Roma, 1984.

<sup>7</sup> F. Meijer, *Emperors don't die in bed*, London-New York, 2004 [or. nl. 2001], 106.

<sup>8</sup> W. Leadbetter, *Carus (282-283 A.D.)*, *De Imperatoribus Romanis*, 2001, URL: <http://www.roman-emperors.org/carus.htm>. Sin embargo, se podría pensar que las dos posibilidades se revelan plausibles, conforme G. Kreucher, (*Probus und Carus*, en K.-P. Johne (Hrsg.), *Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transforma-*

Cabe destacar, por lo tanto, que las diferentes hipótesis acerca de los motivos que ocasionaron la muerte de Caro están relacionadas con el hecho de tratarse de un episodio considerado oscuro, incluso por los autores tardoantiguos. Es ese el camino que se procura recorrer en el presente estudio, explorando la manera según la cual parte de la tradición historiográfica latina pagana del siglo IV interpretó el evento, sirviéndose de él para hacer otras consideraciones, más allá de las estrictamente relacionadas al fallecimiento del emperador. Para estos fines, nos dirigiremos a los relatos trazados por Aurelio Víctor, Festo y el ignoto autor de la *Historia Augusta* (en adelante *HA*), como veremos a seguir<sup>9</sup>.

---

*tion des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, 1, Berlin, 2008, 419): Caro pudo fallecer debido a heridas contraídas durante la batalla, las cuales derivaron en enfermedades. Por otro lado, si la tienda del emperador fue en efecto incendiada (como se lee en *HA*, *Car.* 8, 7), tal acción puede pensarse como una forma de destruir las pruebas que incriminarían a los conspiradores asesinos. Finalmente, H. W. Bird (*Diocletian and the deaths of Carus, Numerian and Carinus*, *Latomus*, 35/1, 1976, 123-132), sostiene que el futuro emperador Diocleciano dirigió un movimiento que culminó con la eliminación de Caro y, posteriormente, la de sus dos hijos. Algunos oficiales procedentes de Panonia (como era el caso de Diocleciano) y de Mesia, habituados a aclamar emperadores a mediados del siglo III, habrían demostrado insatisfacción ante las medidas adoptadas por un gobernante como Caro, natural de la Galia Narbonense (para no mencionar el desagrado ocasionado por la estancia en Mesopotamia durante el verano, cuando las temperaturas diarias fácilmente alcanzaban los 48°C). Antes de asesinarlo, Diocleciano habría usado a Apro como "chivo expiatorio" y, de esa forma, Apro sería representado en medio a la tradición histórica constituida en el siglo IV como el responsable de las muertes de Caro y de Numeriano.

<sup>9</sup> El objetivo de este trabajo no es el de desarrollar un análisis según los moldes de la crítica de las fuentes (*Quellenforschung*). Pese a ello, corresponde señalar al menos, como fue indicado por S. Mazzarino (*Il pensiero storico classico*, 3, Roma-Bari, 2011 [1966], 309), que algunos autores como, por ejemplo, Aurelio Víctor y Eutropio (a los cuales agrego también a Festo) observaron la tradición contenida en la *Kaisergeschichte* de Enmann en lo que atañe a la muerte de Caro, mientras que la *HA* con ella polemizaba, negando que el emperador hubiera sido fulminado por un rayo, conforme será expuesto posteriormente en este trabajo. Mis reservas ante el método de la *Quellenforschung* están relacionadas con el hecho de que el identificar lo que derivaría de textos actualmente perdidos no esclarece, *per se*, la manera mediante la cual determinada fuente presenta a sus lectores oyentes los aspectos extraídos de aquellos textos.

### ***Sobre la muerte de Caro...***<sup>10</sup>

Empecemos, por tanto, con el *De Caesaribus* de Aurelio Víctor. Probablemente elaborado en 360-361, el texto destacaba que:

"... [Caro], tras enviar a su hijo mayor para defender la Galia, acompañado de Numeriano se dirige enseguida a Mesopotamia, porque esta región está expuesta casi habitualmente a la guerra con los persas. Allí, después de poner en fuga a los enemigos, imprudentemente ávido de gloria, al atravesar la ciudad de Ctesifonte, la más famosa de Partia, ardió alcanzado por un rayo. Algunos dicen que esto le sucedió merecidamente, pues aunque los oráculos le habían advertido que su victoria le permitiría llegar hasta la ciudad mencionada anteriormente, pagó su castigo por avanzar más<sup>11</sup>. De modo que es arduo ir contra el destino y por lo mismo el conocimiento del porvenir es inútil<sup>12</sup>".

Cerca de una década más tarde, (Rufo) Festo reiteraría en su *Breviario* la versión de que Caro había sido acometido por un rayo:

---

<sup>10</sup> Otras fuentes latinas paganas se refirieron a la muerte de Caro, como es el caso del *Breviario* de Eutropio (9, 18, 1) y del anónimo *Epitome de Caesaribus* (38, 3). Por otra parte, algunos autores cristianos como, por ejemplo, Jerónimo (*Chron.* 306g), también lo hicieron. Pese a ello, las fuentes citadas quedan excluidas de nuestro análisis ya que, al contrario de Aurelio Víctor, Festo y de la *HA*, reportaron el acontecimiento de forma más o menos lacónica.

<sup>11</sup> R. Syme (*Fiction in the epitomators*, en R. Syme, *Historia Augusta papers*, 1983 [or. 1980], 158, 161) explora la presencia de algunos elementos ficcionales en autores como Aurelio Víctor debido a que pueden haber otorgado un punto de partida que será desarrollado y ampliado por el autor de la *HA*. Uno de esos elementos, de acuerdo con Syme, corresponde a los oráculos citados en el fragmento antes transcrito, de los cuales no hay noticia sino por intermedio del *De Caesaribus*. Pienso que la noción de "decreto del destino", contestada por la *HA* en lo que se refiere al fallecimiento de Caro (véase a continuación), dialoga directamente con el texto de Aurelio Víctor. Además, vale resaltar que el propio Aurelio Víctor (13, 3) afirmaba que, en la época de Trajano, "en el Este fueron sometidos todos los pueblos que viven entre los famosos ríos Indo y Éufrates (...)", mientras que el mencionado soberano "(...) murió de una enfermedad a edad ya avanzada (...)" (cf. *Aur. Vict.* 13, 11). Es decir, los pasajes relacionados al reinado de Trajano contradicen lo que el propio relato señalaría sobre Caro; tal contradicción refuerza, creo yo, la hipótesis de que la inserción de los oráculos en el pasaje del *De Caesaribus* importa menos como factor de explicación a respecto de la muerte de Caro de que como punto de partida para hacer consideraciones de otra naturaleza, así como lo señalaré más adelante.

<sup>12</sup> *Aur. Vict.*, *Caes.* 38, 2-5. Utilizo la traducción al castellano compuesta por E. Falque, que integra la *Biblioteca Clásica Gredos*, Madrid, 1999.

“La victoria del emperador Caro sobre los persas pareció demasiado poderosa a la divinidad suprema. Es necesario creer que esto excitó la envidia de la indignación del cielo. En efecto, habiendo entrado Caro en Persia, la devastó, casi sin encontrar obstáculos, y se apoderó de Coche y Ctesifonte, las dos ciudades más conocidas del reino. Vencedor de todos los pueblos, había establecido su campamento más allá del Tigris, cuando le mató un rayo”<sup>13</sup>.

Finalmente, es necesario mencionar de la *HA*. Siendo una de las obras más peculiares compuestas durante la Antigüedad Tardía, ese conjunto de biografías ofrece el relato más extenso entre las fuentes que aquí se analizan<sup>14</sup>:

“... dirigiéndose contra los persas, [Caro] se apoderó de Mesopotamia sin que ningún enemigo le saliera al paso, llegó hasta la ciudad de Ctesifonte y, como los persas se hallaban absortos por una rebelión intestina, consiguió que le otorgaran el título de emperador de Persia. Pero, al haber penetrado más de lo debido en el país, movido por el deseo de gloria y, aún más, por las instancias de su prefecto quien, deseando obtener el poder, buscaba su destrucción y la de sus hijos, murió abatido por una enfermedad, según unos, o fulminado por un rayo, según otros. No puede negarse que en el momento de su muerte se produjeron tantos truenos que, según cuentan, muchas personas murieron presas de terror. Según esta versión, cuando yacía postrado en su tienda por una enfermedad, perdió la vida al desencadenarse una violenta tempestad acompañada de grandes relámpagos y de truenos aún más espantosos, como ya dijimos. Julio Calpurnio, a quien

---

<sup>13</sup> Fest. 24, 2. Utilizo aquí la traducción efectuada por Francisco Navarro y Calvo, Madrid, 1923, con varias modificaciones de mi parte.

<sup>14</sup> Quede registrada aquí la hipótesis de que la autoría de las biografías puede ser atribuida a la figura de Nicomaco Flaviano *senior*. Entre otros vestigios enumerados a fin de defender la propuesta, S. Ratti (*Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012, 162-163, 185, 213 (n. 24)) destaca una ley redactada por el entonces prefecto del pretorio de Italia y del Ilírico (i.e., Flaviano) el 14 de mayo de 390 orientada a la prohibición de prácticas homosexuales. Según Ratti, el fragmento que se encuentra en la *Vita Cari* (*HA, Car.* 16, 1-5) conlleva palabras e idénticos contenidos a aquellos que se observan en la referida ley. Al permitir que se fije un puente entre la autoría de la *HA* y Flaviano, la ley promulgada en 390 torna posible, igualmente, delimitar un *terminus post quem* para la redacción de las biografías, cuya fecha de composición sería entre los años 390 y 394 (año del fallecimiento de Flaviano). Véase también S. Ratti, *394: fin de la rédaction de l'Histoire Auguste?*, en idem, *L'Histoire Auguste. Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2016 [2008], 209.

solía dictar los *memoranda* imperiales, entregó esta carta sobre la muerte de Caro al prefecto de la Ciudad. Entre otras cosas, decía: 'Cuando Caro, nuestro príncipe realmente caro, se hallaba enfermo, surgió inesperadamente un temporal que produjo una tormenta tan grande que todo quedó oscurecido y nadie se reconocía entre sí; a continuación, una vibración continua de centellas y truenos, similar a la de los destellos de una estrella encendida nos privó a todos nosotros de conocer lo que pasaba. En efecto, súbitamente, pero de un modo especial después de aquél trueno que había ocasionado el terror general, surgió un griterío unánime anunciando la muerte del emperador. A estos hechos, se sumó la circunstancia de que los *cubicularii* de Caro, afligidos por su muerte, incendiaron su tienda. Por esto rápidamente surgió el rumor de que el emperador había sido fulminado por un rayo cuando, por lo que podemos saber, hay constancia de que pereció por una enfermedad”.

“He insertado aquí esta carta porque la mayor parte de los autores dicen que existe un decreto del destino, según el cual ningún emperador romano puede pasar más allá de Ctesifonte, y que, precisamente por ello, Caro fue fulminado por un rayo cuando pretendía traspasar aquellos límites que habían sido fijados por el destino. Pero dejemos que la cobardía, a la que hay que aplastar a base de valor, mantenga sus artilugios. Es y será lícito desde luego, (y así lo ha probado nuestro sacratísimo César Maximiano) vencer a los persas y traspasar sus fronteras, y pienso que esto ocurrirá algún día, si los nuestros no descuidan la protección que la divinidad les ha prometido”<sup>15</sup>.

Ante lo expuesto, se constata que los tres textos no se eximen de hacer comentarios motivados por el registro de la muerte del emperador. Empecemos, de ese modo, por Aurelio Víctor. El *De Caesaribus* se fundamenta en la palabra profética – *oracula docuissent* – y en este sentido el fragmento relacionado al fallecimiento de Caro expresaba la polisemia común a la mántica oracular: a juzgar por el texto, el contenido de los oráculos señalaban que sería permitido alcanzar Ctesifonte, sin que nada se mencione más allá de eso. Sin embargo, al traspasar el Tigris, el emperador habría sido atacado mor-

---

<sup>15</sup> HA, Car. 8-9. La traducción al castellano utilizada, con alteraciones puntuales, es de Vicente Picón y Antonio Cascón, en la *Colección Akal/Clásica*, Madrid, 1989.



talmente<sup>16</sup>. Es verdad que el relato de Aurelio Víctor no especifica de cuáles oráculos se trata<sup>17</sup>. Cabe subrayar, en este caso, la función social de los oráculos como emisores de normas de conducta dirigidas a la colectividad siendo que, al mismo tiempo, permitían que los seres humanos mantuvieran un contacto directo con la esfera divina<sup>18</sup>.

De ese modo, como lo destaca N. Belayche, "*le statut d'un message envoyé par le dieu, par quelque canal que ce que soit, est par principe de l'ordre du contraignant, au risque de tomber dans l'impiété*"<sup>19</sup>. En estos términos, la manifestación de *impietas* por parte de Caro habría sido punida con la muerte – cabe recordar que Aurelio Víctor, incluso, atestiguara que el castigo sería merecido, pese a que imputase a terceros las consideraciones sobre el hecho (*id quidam iure ei accidisse referunt*). Ahora bien, bajo el signo de la *impietas* estaban incluidas las ofensas cometidas contra los familiares, los conciudadanos,

---

<sup>16</sup> La neutralidad, o incluso ambigüedad, propia de las respuestas ofrecidas por los oráculos, en lo que se refiere a la predicción del futuro, redundaba en el hecho de que era de competencia del consultante interpretar de forma correcta la respuesta de los dioses, de modo que se demandaba "... *la participation active du fidèle dans la résolution de ses problèmes*". Véase A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité Tardive IIe-VIe siècle*, Leiden-Boston, 2005, 159-160. R. Lane Fox (*Pagans and christians*, New York, 1986, 238-239) aclara que el carácter ambiguo vinculado a la práctica oracular en los tiempos del Imperio romano puede ser un tanto matizado: de acuerdo con él, aun en la Grecia clásica, los oráculos generalmente no ofrecían predicciones detalladas, ya que los consultantes dirigían cuestionamientos o tópicos a los dioses de tal manera que no presuponía que los oráculos inspirados respondieran de forma más detallada. Oráculos deliberadamente "ambiguos" equivaldrían, pues, a ficciones, "*invented or elaborated after the event*".

<sup>17</sup> De acuerdo con lo que P. Veyne (*Uma evolução do paganismo greco-romano: injustiça e piedade dos deuses, as suas ordens ou "oráculos"*, en P. Veyne, *A sociedade romana*, Lisboa, 1993 [or. fr. 1986], 227, 235) define como "segundo paganismo" – caracterizado por una percepción más intimista y menos ritualista de la relación entre hombres y dioses, que se fortalece durante la época imperial –, los individuos anhelarían, cada vez más, el recibir ordenamientos emitidos por los dioses, independientemente de la forma como fuesen recibidos (por medio de los sueños, de la consulta a oráculos en sentido restricto o debido a acontecimientos que perturbasen la vida cotidiana). Ese énfasis sobre el mensaje en sí en detrimento del *medium* puede ser notado en el fragmento en que Aurelio Víctor relataba la muerte de Caro, ya que el autor no especificaba cuáles podrían ser los oráculos citados en su texto.

<sup>18</sup> N. Belayche, *Les dieux "nomothètes". Oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale*, *RHR*, 2, 2007, 171-191 (175-176).

<sup>19</sup> *Ibidem*, 177.

el Estado y los dioses, donde le restaría al impío ser ajusticiado con una muerte infame y vergonzosa<sup>20</sup>. A su vez, T. W. Hillard asegura que los episodios concernientes a las fatalidades humanas causadas por rayos eran entendidos por los romanos como dotados de un significado religioso bastante peculiar. Hillard destaca la existencia de una tradición según la cual se le atribuía al legendario rey Numa Pompilio una ley que impedía que se llevaran a cabo rituales funerarios a todo aquel que fuese muerto por un rayo<sup>21</sup>. O sea, fallecer en tales circunstancias equivalía a una designación nefasta.

Siendo así, se puede concluir que el texto del *De Caesaribus* atribuiría a la *hybris* la muerte del emperador<sup>22</sup>. Creo, sin embargo, que tal raciocinio se aplica de manera aún más apropiada para la narrativa de Festo<sup>23</sup>. Aunque el *Breviario* no testificase la existencia de profecías oraculares – al menos no a nivel de la superficialidad del discurso – es justamente pautándose sobre la óptica del castigo divino que Festo señala las circunstancias que habrían marcado el fallecimiento de Caro. La conquista, calificada de “excesiva” (*nimum potens*), adquiriría tal envergadura a punto de suscitar la *invidia* de los dioses. O sea, Caro se habría elevado a una condición celestial al alcanzar tal *gloria* – y eso no podría corresponder sino a una manifestación de *hybris*<sup>24</sup>, de *superbia*, común a las formas de representación que la

<sup>20</sup> Sobre ello, véase F. van Haepere, *L'impïété, une caractéristique des "mauvais" empereurs, Mythos*, 2 (n.s.), 147-158 (147-148).

<sup>21</sup> T. W. Hillard, *Death by lightning, Pompeius Strabo and the people, RhM*, 139/2, 1996, 135-145 (140, 142).

<sup>22</sup> Cf. W. den Boer, *Some minor Roman historians*, Leiden, 1972, 108, 218. N. Zugravu (*Prodigii celeste in breviariorii latini târzii, C&C*, 9/2, 2014, 511-535 (522)) destaca también que las narrativas de los breviaristas del siglo IV – especialmente Aurelio Víctor, Eutropio y Festo –, las cuales toman el prodigio meteorológico como punto fundamental en relación a la campaña de Caro en Persia, se asemejan a lo que tradicionalmente se narraba acerca de la derrota que Licinio Craso sufrió en manos de los partos, el 9 de junio de 53 a.C. en Carrhae, particularmente la idea de que el comandante romano habría desconsiderado los signos que le alertaban para no seguir adelante con la batalla.

<sup>23</sup> den Boer (*Some minor...*, 218) considera que “he [i.e., Festus] merely tells of the pride that came before a fall”.

<sup>24</sup> Cabe notar que Amiano Marcelino (25, 2, 7-8) presenta la muerte de Juliano como marcada por la *hybris* del soberano. Entre otros elementos, se dice que, durante la noche que antecede al episodio, un meteoro fue avistado en el campamento romano. Ante el portento, los arúspices etruscos alertaron de que ninguna batalla se debería llevar a cabo en aquel momento; Juliano, no obstante, ignoró los avisos por negarse a aceptar toda y cualquier forma de adivinación y, al amanecer,

historiografía imperial produciría en lo que concierne a los emperadores tachados de “malos”.

J. Scheid advierte que según la religión cívica romana, forjada en los tiempos de la República, los dioses eran partícipes de la vida comunitaria y, por ese motivo, estaban vinculados al pacto social que movía a la sociedad romana. No se aceptaba que ni siquiera Júpiter maltratase a un ciudadano a menos que éste hubiese, en efecto, cometido una falta contra los entes inmortales. De esta forma, aún de acuerdo con Scheid, “*the Romans would not put up with being terrorized by them* [i.e., los dioses]”<sup>25</sup>. Evidentemente el mundo en que vivían Aurelio Víctor, Festo y el autor de la *HA* no era el mismo de los Cincinatos y de los Decios alabados por un historiador como Tito Livio; sin embargo, las observaciones de Scheid permiten plantear la hipótesis de que la tradición histórica, con la cual los autores latinos del siglo IV dialogaron, contiene en su íntimo un elemento común a esa antigua “religión cívica”, haciendo con que la célebre victoria del emperador redundase, paradójicamente, en su propia eliminación física. El hecho de haber sido alcanzado por un rayo – o sea, de Caro haber padecido una muerte violenta – indicaba algún grado de perturbación en la relación entre hombres (emperador) y dioses y, simultáneamente, materializaba el contacto entre el universo divino y el humano.

No obstante, el relato ofrecido en la *Vita Cari* se opone a la noción de que Caro haya fallecido por obra de las divinidades<sup>26</sup>. A principio, se informa que el soberano habría perdido la vida a causa de una enfermedad – por lo tanto, una muerte natural, habitual a los

---

partió para el embate que sellaría su funesto destino. Al desconsiderar las señales divinas, el emperador perdería la propia vida. También es interesante la observación del cristiano Gregorio Nacianceno (*Or.* 5, 8) sobre la conducta precipitada de Juliano, la cual es comparada con las acciones inconsecuentes de Valeriano y también de Caro, que tuvieron como resultado su propia destrucción mientras se encontraban en territorio persa.

<sup>25</sup> J. Scheid, *Politics and religion in ancient Rome*. What is the place of freedom of worship under a State religion?, *Books and Ideas*, 28, 2013, URL: <http://www.booksandideas.net/Politics-and-Religion-in-Ancient.html>.

<sup>26</sup> Al reconocer que el avanzar de Caro rumbo al interior de Persia se debe a la avidez por gloria (*avidus gloriae*) – algo que, por lo tanto, se aproxima a la perspectiva de la *hybris* –, la *HA* pone mayor énfasis a la idea de que el emperador actuó bajo la instigación de Apro, quien deseaba la destrucción de Caro y la de sus hijos (cf. *HA*, *Car.* 8, 2).

“buenos” emperadores – o incluso por haber sido alcanzado por una descarga eléctrica de un rayo, debido a una violenta tempestad que se habría abatido sobre el acampamento de los romanos<sup>27</sup>. Sin embargo, al continuar la narrativa, se afirmará de modo categórico que Caro falleció debido a una enfermedad (*aegritudine constat absumptum*), fundamentándose para ello en uno, entre decenas, de documentos falsos incluidos a lo largo de las biografías<sup>28</sup>. Por consiguiente, no habría ningún “decreto del destino” que impidiera a los romanos de adentrar los territorios más orientales del mundo persa<sup>29</sup>.

Resumiendo, acerca de la muerte de Caro tenemos, de esa forma, un primer relato cuyo énfasis recae sobre la existencia de un oráculo (Aurelio Víctor); un segundo relato que, si bien no menciona el elemento divinadorio, también establece la acción divina como factor causal (Festo); y, finalmente, una narrativa que asume una postura escéptica en lo que concierne al evento (a HA). Por eso S. Ratti asevera que, en lo relativo al episodio, “*on peut donc tracer une ligne de rationalisme croissant du récit de Victor à celui de l’Histoire Auguste ...*”<sup>30</sup>. Se trata de un punto que nos despierta aún más la atención si se considera que, en general, las biografías que integran la HA contemplan, de hecho, una gran cantidad de signos divinadorios; fruto o no de una convención estilístico-literaria – una de las *species* que estructuran las *vitae* compuestas por Suetonio, por ejemplo, se refería a las señales divinas, a los presagios, que estuviesen relacionados a los

---

<sup>27</sup> HA, Car. 8, 2.

<sup>28</sup> Según escribe M. Mayer (*Inventar las fuentes: fantasía y realidad en algunos casos de la Historia Augusta*, en M. G. A. Bertinelli y A. Donati (a cura di), *La comunicazione nella storia antica. Fantasia e realtà*, Roma, 2008, 173), en el caso de la HA “la ficción... va más allá de la propia obra y sus datos, llegando a la invención de las fuentes de las que pretendidamente se obtienen los mismos con el fin de darles autoridad...”.

<sup>29</sup> HA, Car. 9, 1.

<sup>30</sup> S. Ratti, *Les empereurs romains d’Auguste à Dioclétien dans le Bréviaire d’Eutrope. Les livres 7 à 9 du Bréviaire d’Eutrope: introduction, traduction et commentaire*, Paris, 1996, 348. Destáquese que E. Cizek (*La poétique de l’histoire dans les abrégés du IVe siècle ap. J.-C., RPh*, 68/1-2, 1994, 107-129 (110)) ya argumentaba que la tradición epitomatoria latina del siglo IV reflejaba una notable transformación que se habría operado en el imaginario social de aquel período, en medio a la cual se comenzaría a enfatizar, cada vez más, la acción de elementos transcendentales (las divinidades, o destino, etc.) como factor de explicación causal. Aun conforme Cizek, tamaño óptica señalaba una depreciación del enfoque “antropocéntrico” común a la historiografía latina desde el período republicano.

emperadores – la predicción del devenir es constante a lo largo de la obra como un todo<sup>31</sup>. Sea como sea, la presencia de esos elementos en la *HA* denota gran ambigüedad, de forma que no se pone en jaque la relevancia de las acciones divinadoras *per se*, las cuales, recordemos, comprendían múltiples prácticas sociales que cruzaron los siglos. Por lo contrario, cuando se constata alguna crítica en la *HA*, la misma estaba dirigida a la competencia o a las motivaciones de los personajes implicados en un determinado evento en que se registra la presencia de esas señales<sup>32</sup>.

Por lo tanto, el escepticismo del texto de la *Vita Cari* nos impele a sobrepasar la muerte de Caro en sí; por consiguiente, si la narrativa de la *HA* desmitificaba los motivos pertinentes al fallecimiento del emperador, cabe recordar que lo “maravilloso” no desaparece del horizonte del elusivo autor. Como destaca L. Mattiussi, la historiografía latina en la época imperial no prescindió de elementos míticos, de modo que “*le merveilleux... se déchiffre comme un langage qui se superpose aux événements pour en révéler la substance*”<sup>33</sup>. Compete, de ese modo, interrogarse sobre las posibles significaciones que el episodio habría asumido en el interior de las narrativas producidas por los diferentes autores que aquí se investigan<sup>34</sup>.

### **... y más allá de la muerte de Caro**

*“The manner of the emperor’s [i.e., Carus] death became the subject of heated dispute...”, asevera den Boer, “... which show[s] that we are now in the thick of a fourth-century debate on the influence*

---

<sup>31</sup> Aunque no haya una distribución proporcional entre las diferentes *vitae*. Por ejemplo, ningún signo premonitorio consta en los *Treinta Tiranos*. Sobre ello, véase E. Smadja, *Divination et signes du pouvoir dans l’Histoire Auguste*, en *Pouvoir des hommes, signes des Dieux dans le monde antique. Actes des rencontres de Besançon (1999-2000)*, Besançon, 2002, 191-192.

<sup>32</sup> *Ibidem*, 194.

<sup>33</sup> L. Mattiussi, *La fonction du merveilleux dans l’historiographie romaine de l’empire*, *SSor*, 13, 1988, 3-28 (16).

<sup>34</sup> Con ello, quiero decir que no me ocupo, evidentemente, de la “verdad de los hechos”, sino “con cierta verdad de conjunto” que subyace a las narrativas de Aurelio Víctor, de Festo y de la *HA*. Para una breve y panorámica visión sobre esta problemática, en lo que concierne a la historiografía greco-romana, véase F. Hinard, *Le point de vue de l’historien*, *DHA*, 4/2, 2010, 621-627.

*of the gods on the course of history*<sup>35</sup>. Tamaña perspectiva es sin duda cierta. Pienso, no obstante, que las narrativas en cuestión permiten otras lecturas más allá de la sugerida por den Boer. La discusión sobre el papel de las divinidades, en el decurso de la historia, es flanqueada, según mi entendimiento, por comentarios sobre la propia acción humana<sup>36</sup> y, al mismo tiempo, integra el cuadro representacional que los tres autores formulan acerca de las relaciones entre romanos y persas a lo largo del tiempo.

Por otra parte, ello deriva de la propia caracterización que los textos ofrecen acerca de Caro y de su breve reinado. Se retrata al gobernante de manera positiva en las tres obras – algo que acentúa (o incluso contrasta con) la idea de que Caro habría perdido la vida debido a un rayo, o sea, que habría sido castigado por las divinidades. Creo que tal ambigüedad (el “buen” soberano que, no obstante, fallece a la manera de los “malos” gobernantes) se configura como el elemento que impulsa las reflexiones sobre otros aspectos de la historia romana, como se indica en el párrafo anterior. La ambivalencia que existe en torno a los relatos de la muerte de Caro – evento en el cual la acción humana y la divina se inmiscuyen mutuamente – debe tomarse, de ese modo, como una expresión de las diferentes actitudes que los autores asumieron ante el proceso histórico más amplio del cual la muerte de Caro hacía parte. Me refiero, pues, a las relaciones entre los romanos y los persas o, de forma más genérica, a la expansión romana en las áreas orientales<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> den Boer, *Some minor...*, 218.

<sup>36</sup> Pienso que la observación que se lee en Aur. Vict. 38.5 (“*arduum fatalia devertere*”), destacando el papel de la *fortuna vis* en el desarrollo de los eventos, debe considerar la idea de un gobernante “*gloria inconsulte avidior*”, implicando un énfasis sobre la acción irreflexiva que Caro adoptó. O sea, se le conservaba un margen de actuación al albedrío humano, de modo que se puede comprender en otros términos la afirmación de que el conocimiento del porvenir sería inútil: el destino puede ser reelaborado debido a la volatilidad de la naturaleza humana. Regístrese que, siendo así, la afirmativa acerca de la esterilidad del conocimiento que se refiere al futuro podría contradecir, al fin y al cabo, algunas concepciones como las de los estoicos, que entendían el destino como la fuente de la cual se originaban todas las cosas, teniendo por resultado un futuro que podría ser escrudiñado o hasta previsto, una vez que todo estaría predeterminado. Para un estudio más profundo sobre esta cuestión, véase M. Antigueira, *O império romano de Aurélio Vítor*, São Paulo, 2012, 291-294 (Tesis doctoral no publicada).

<sup>37</sup> Cabe destacar que el texto de la *Vita Cari* torna explícita tal articulación (cf. HA, Car. 9, 1).

En el caso de Aurelio Víctor, la “prohibición” en lo que corresponde a la conquista del territorio persa emerge algo implícita, relacionada con la existencia del posible mandato oracular<sup>38</sup>. La narrativa atestigua que la guerra contra los sasánidas equivalía a algo regular, de manera que la Mesopotamia constituía el escenario habitual de los enfrentamientos bélicos que ponían en oposición a Roma con Persia<sup>39</sup>. Sin embargo, la “cuestión persa” no ocupa exactamente el centro de las discusiones promovidas por Aurelio Víctor, aunque los embates contra los enemigos orientales se configurasen como un punto sobresaliente de la época en que vivía. Saltan a la vista las salvedades que el *De Caesaribus* exhibe ante los asuntos militares, en especial porque la soldadesca se entiende como sinónimo de “barbarización” del mundo romano y también como factor de inestabilidad política<sup>40</sup>. De hecho, los conflictos civiles, internos, son los que demandan la atención de Aurelio Víctor, debido a su carácter destructivo y al debilitamiento que le imponían a la sociedad romana imperial<sup>41</sup>.

De esta manera, es notorio en el texto que, justamente después de la campaña de Caro, los romanos habrían adoptado una postura reactiva en el trato con los persas, los cuales se presentan como el enemigo que, por excelencia, iniciaría el ataque<sup>42</sup>. En estos términos, es sintomático el pasaje del *De Caesaribus* en el cual se relata la victoria que los romanos obtuvieron contra los persas bajo el comando de los emperadores Diocleciano y Galerio Maximiano:

---

<sup>38</sup> Aur. Vict. 38, 4.

<sup>39</sup> Aur. Vict. 38, 2.

<sup>40</sup> A este respecto, véase el panorama elaborado por H. W. Bird, *Sextus Aurelius Victor: a historiographical study*, Liverpool, 1984, 41-52. Véase también M. P. Sancho Gómez, *Actitud y pensamiento de Sexto Aurelio Víctor: algunos rasgos de un historiador en la Roma tardía*, *Polis*, 21, 2009, 37-57 (43-45).

<sup>41</sup> Aurelio Víctor entendía que las guerras civiles estaban relacionadas con la “*rusticitas*” de los militares, algo que facilitaría la “barbarización” del mundo romano. Por ese motivo, en el *De Caesaribus* se nota, como afirma Antikeira (*O império...* 335), un “*apego à ideia de preservação da estabilidade e das hierarquias, no bojo de uma sociedade regida sob os ditames de uma mesma lei e de um (ou mais) governante(s) legitimamente reconhecido(s)*”.

<sup>42</sup> Véanse Aur. Vict. 39, 22 (“... los persas agitaban violentamente el Oriente ...”); 39, 33 (“... se le confió la provincia a Maximiano César, para que, después de atravesar las fronteras, se dirigiera a Mesopotamia a fin de rechazar los ataques de los persas”); 41, 16 (“[Constantino] marchando contra los persas, quienes habían empezado de nuevo la guerra...”) y 42, 21 (Constancio II logró “resistir al ataque de los persas”).

“Entretanto, después de la marcha de Jovio a Alejandría, se le confió la provincia a Maximiano César, para que, después de atravesar las fronteras, se dirigiera a Mesopotamia a fin de rechazar los ataques de los persas. Después de ser atacado violentamente por ellos, reunió al punto un ejército de veteranos y de jóvenes reclutas, con el que marchó contra los enemigos a través de Armenia, que es casi el único camino o al menos el más fácil para vencerlos. Allí finalmente aceptó en rendición al rey Narseo junto con sus hijos, sus esposas y su corte. Resultó hasta tal punto victorioso que si Valerio, bajo cuyo mando estaba todo, no se hubiera opuesto, no se sabe por qué causa, las insignias romanas hubieran sido llevadas a una nueva provincia; pero la parte de las tierras que nos era más útil fue conquistada, pese a todo, aunque ha estallado una reciente guerra, muy dura y peligrosa, puesto que estos territorios han sido reclamados enérgicamente”<sup>43</sup>.

Siendo así, Aurelio Víctor expresó algunas reflexiones más generales sobre los conflictos entre romanos y persas: en primer lugar, la Mesopotamia sería la causa de la disputa, reiterando la observación realizada por ocasión de la expedición liderada por Caro; en segundo lugar, la importancia de Armenia, que el historiador señalaba como un área de tránsito, por la cual ambos ejércitos se confrontarían; finalmente, y más importante para los propósitos de este artículo, es el comentario de que la derrota impuesta al rey Narsés no redundó en la creación de una nueva provincia – muy probablemente en un área al este del Tigris, como por ejemplo Asiria<sup>44</sup> – porque Diocleciano lo rechazó *incertum qua causa*. Parece tentador asociar al oráculo mencionado por ocasión de la muerte de Caro las razones que habrían llevado a la inacción de Diocleciano, dada la ausencia, según Aurelio Víctor, de motivación clara para ello.

Sin embargo, es de destacar que el pasaje del texto presenta una solución racional para la decisión de Diocleciano. O sea, la victoria romana implicó la apoderación de las tierras más fértiles que estaban entonces bajo el dominio sasánida, lo que tornaría inútil el avanzar de las legiones<sup>45</sup>. Por ese motivo, es necesario matizar, en alguna medida,

---

<sup>43</sup> Aur. Vict. 39, 33-37.

<sup>44</sup> Véase C. S. Lightfoot, *Trajan's Parthian War and the fourth-century perspective*, *JRS*, 80, 1990, 115-126 (124).

<sup>45</sup> Según destaca C. R. Whittaker (*Where are the Roman frontier now?: an introduction*, en C. R. Whittaker, *Rome and its frontiers: the dynamics of empire*, London-New York, 2004, 11-12), aunque las estrategias de expansión territorial no



la óptica de que Aurelio Víctor imprimió un acentuado énfasis sobre factores transcendentales en su narrativa. Se puede decir que fue una postura “realista” la que condujo al historiador a reprobar, incluso, las acciones que él observaba en su propia época; se habla, aunque sin más detalles, de una “reciente guerra” destructiva y onerosa, motivada por la insistencia de los persas en reivindicar los territorios conquistados por los romanos (el norte de Mesopotamia y también la Armenia, bajo el dominio de una dinastía pro-romana) después de la campaña de Diocleciano y Galerio en 298-299<sup>46</sup>.

Ante lo expuesto, debo concluir que el *De Caesaribus* defiende algo similar a aquello que D. Potter señala como “*ideology of res-*

---

se guiasen por la ecuación de costo *versus* beneficio, los romanos se deparaban con la existencia de limitaciones prácticas que forzosamente impedían el avance de las fuerzas militares. Había, por lo tanto, “límites ecológicos” que condicionaban el proceso de expansión: los soldados no podrían agotar indefinidamente los recursos existentes en determinada área que hubiesen conquistado, debido al desequilibrio ecológico y comunitario que se podría provocar. Por lo consiguiente, el ejército romano instalado en algún territorio debería desarrollar los recursos básicos para la subsistencia, tornándose integrado con los circuitos económicos locales y regionales y, en la misma medida, “inevitavelmente menos móviles”.

<sup>46</sup> Juzgo ser imposible el identificar a cuál acontecimiento el historiador se remonta. Por “*bellum recens*”, Aurelio Víctor quizá se refiriera a la llamada “Batalla Nocturna” de Eleia/Singara, ocurrida (probablemente) en 344, o tal vez a una de las tantas invasiones que Sapor II fomentó en dirección a Mesopotamia, específicamente la que tuvo lugar entre 359-360, que culminó con la conquista de las ciudades de Amida, Singara y de la fortaleza de Bezabde, hasta aquel momento controladas por los romanos. La primera posibilidad sería la elegida si considerásemos los calificativos *grave* y *perniciosus* utilizados por Aurelio Víctor; I. Syvånne (*Military history of late Rome 284-361*, Barnsley, 2015, 315-316) señala que el conflicto de 344 “*was a Pyrrhic victory if there was ever one. The Romans had suffered a frightful number of casualties, but so had the Persians*”. El impacto de las bajas sufridas por ambos lados fue de tal magnitud, que sólo a partir del inicio de la década siguiente se registrarían batallas de mayor envergadura entre Roma y Persia. A su vez, el término *recens* tal vez se refiera a la acción militar realizada por Sapor II, siendo concomitante a la narrativa de Aurelio Víctor; los reveses que las fuerzas militares romanas conocieron en aquel momento impelieron a Constancio II a abandonar los intentos de firmar un tratado de paz con los sasánidas (tal como el emperador lo procuraría hacer en 356 y tres años más tarde) y a iniciar los preparativos para una gran expedición bélica rumbo a Mesopotamia a partir del verano de 359. Para un balance más actual sobre ese contexto, véase P. Maraval, *I figli di Costantino*, Palermo, 2015 [or. fr. 2013], 155-164.

*traint*<sup>47</sup>. Es decir, mantener la autoridad romana sobre las áreas anexadas después de la victoria obtenida al final de la década de 290 (o incluso, tal vez, sobre una parte de esas regiones) bastaría para que los persas permanecieran a una distancia razonablemente segura. De ese modo, toda y cualquier incursión más allá del Tigris – como es el caso ejemplificado por Caro – sería calificada de infructífera y dispendiosa. La expansión romana en las regiones orientales, según el entendimiento de Aurelio Víctor, se debería reprimir por tener en cuenta razones muy prácticas.

Tal punto de vista nos conduce, de momento, al texto de Festo. La composición del *Breviario* del *magister memoriae* de Valente, en el año 370, tuviera una profunda relación con la campaña persa que el referido emperador organizaba en aquellos tiempos<sup>48</sup>. En realidad, considerando el hecho de que Festo, en mi opinión, elaboró una narrativa monográfica sucinta acerca de la historia de los asuntos externos romanos, la relación entre Roma y Persia adquiere gran relevancia en el *Breviario*<sup>49</sup>. No resulta sorprendente, por lo tanto, que la segunda mitad del libro esté destinada a exponer las relaciones entre romanos y partos/persas. Sin embargo, concuerdo con S. Grote en el sentido de que la obra de Festo contiene algunas reservas en relación a la expansión territorial romana, de forma que no se la puede rotular de

---

<sup>47</sup> D. Potter (*The limits of power*, en D. Hoyos, *A companion to Roman imperialism*, Leiden-Boston, 2013, 319-332 (332)), defiende que “*it is quite likely that successive emperors realised the essential economic limits to the exercise of power. The issue was present from the later years of Augustus, and there was no radical change in the empire's economic status that would allow the radical military expansion required to extend direct control into economically underdeveloped zones, or regions otherwise not amenable to Roman rule*”. Entiendo que Aurelio Víctor también se percató sobre esas restricciones al ejercicio del poder romano.

<sup>48</sup> Según se puede observar en el trabajo de N. Lenski (*Failure of empire: Valens and the Roman state in the fourth century A.D.*, Berkeley-Los Angeles-London, 2002, 188), hay divergencia entre los estudiosos en cuanto al papel que habrían ejercido obras como el *Breviario*, en el sentido de influenciar la política que adoptó Valente con relación a las áreas orientales. Lenski argumenta, además, que tanto Eutropio como Festo compartían una “retórica de la conquista” con vistas a proporcionar una justificativa ideológica para la decisión previa de Valente de recuperar los territorios cedidos a los persas después de la muerte de Juliano y del acuerdo de paz en Nisibis en 363.

<sup>49</sup> Para una lectura del *Breviario* como “monografía histórica”, véase M. Antikeira, *Festus the epitomator? The 'historical monograph' of Festus*, en O. Devillers y B. B. Sebastiani (edd.), *Les historiens grecques et romains: entre sources et modèles*, Bordeaux (libro en preparación).

francamente "optimista" o "imperialista"<sup>50</sup>. El castigo que Caro recibió de los dioses consiste, bajo ese aspecto, en uno de los episodios más sintomáticos.

De ese modo, continúa aún Grote al destacar que, en el *Breviario*, algunas acciones expansionistas romanas no contarían con la sanción divina. Tales serían los casos de las campañas encabezadas por Licinio Craso, Marco Antonio, Juliano y también Caro, como resultado de, entre otros motivos, haberse ignorado ciertos límites geográficos para la expansión territorial en Oriente<sup>51</sup>. Recordemos que, en su descripción, Festo transforma la expedición de Caro en un suceso retumbante, marcada por la devastación del territorio persa, como si pareciera que no había un enemigo para rechazarla; debido a la toma de las más insignes ciudades persas (Ctesifonte y Coche); y, finalmente, por la constitución de un campamento en el margen este del Tigris. Ese conjunto de acontecimientos habría incitado, por consiguiente, la *invidia* de los dioses. Desde mi punto de vista, es justamente el uso del vocablo *invidia* lo que conlleva un significado relevante en el texto<sup>52</sup>. Los seres movidos por la *invidia*, según afirma C. A. Barton, "... are those who cling to status distinctions and are tormented by the fear of losing them: the gods, the emperors, the Roman worthies,

---

<sup>50</sup> S. Grote, *Another look at the Breviarium of Festus*, CQ, 61/2, 2011, 704-721 (706, 710). Zugravu (*Prodigii celeste...*, 523) también nos alerta sobre el hecho de que, pese al vocabulario y al tono triunfalista del mensaje político y religioso transmitido por intermedio del *Breviario*, Festo recomendaba, de igual modo, que Valente se guiase a partir de la prudencia.

<sup>51</sup> Grote, *Another look...*, 713.

<sup>52</sup> R. A. Kaster (*Invidia, νέμεσις, φθόνος and the Roman emotional economy*, en D. Konstan y N. Keith Rutter (edd.), *Envy, spite and jealousy. The rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh, 2003, 253-276) señala el carácter polisémico del sustantivo latino *invidia*, el cual abarcaba experiencias "emocionales" y "psicológicas" que los griegos, por lo contrario, definían mediante vocablos bastante distintos, como *nemesis* ("indignación", "represalia") y *phthonos* ("envidia", "resentimiento"). También de acuerdo con Kaster, los romanos concebían la *invidia deorum* como un sentimiento que movería a los dioses en el sentido de privar a alguien de algo considerado positivo justamente por ser bueno o porque no deseaban que tal sujeto lo poseyera. La idea más común en la Grecia arcaica y clásica – o sea, la de que los seres divinos nutrirían la envidia hacia un gobernante, un mortal, que rivalizaría con ellos a medida que emprendiese hechos mucho más allá de notables – se haría advertir con menor intensidad en los textos en lengua latina. Pienso, sin embargo, que Festo sacó provecho de la polivalencia de la palabra *invidia*, de tal manera que en el fragmento sobre la muerte de Caro pueden percibirse ambos sentidos expuestos por Kaster.

*the free men*<sup>53</sup>. Una hazaña como la de Caro, casi comparable a un Alejandro Magno, habría sido punida, por lo tanto, por las envidiosas /indignadas deidades, que no podrían tolerar que el emperador realizase un logro propiamente "divino", que desdibujase la jerarquía existente entre hombres y dioses<sup>54</sup>.

En estos términos, en el texto festiano, el comportamiento de los dioses parece estar más inclinado hacia concepciones más antiguas que a aquellas que caracterizarían el "segundo paganismo", el cual, según indica Veyne, estaría marcado por una percepción más personal e intimista de la relación entre figuras humanas y divinas, siendo que éstas eran vistas como entidades que poseían virtudes consideradas ejemplares. La divinidad, de quien nos habla Festo, monta en cólera ante aquello que considera excesivo, o sea, la victoria de Caro frente a los sasánidas. La muerte del emperador expresaría toda la potestad de los seres inmortales y la injusticia que podrían cometer, en la medida del poder del cual se valían, como atributo natural de todo aquel que ocupara una posición superior. Ese "antiguo paganismo", como el propio Veyne lo escribe, se fundamentaría bajo la concepción de que "*não é prudente nem piedoso indignar-se contra um pai nem contra os amos; vale mais resignar-se humildemente*"<sup>55</sup>. Es decir, los dioses de quienes nos da noticias Festo en el episodio pueden ser mejor interpretados a la manera de esa antigua percepción.

De este modo, Festo aun expresaba un punto de vista de antiquísimo origen, según el cual la victoria en el campo de batalla equivaldría a una dádiva concedida por los dioses. Siendo así, la "advertencia oracular" de Aurelio Víctor asume la forma de la *invidia* divina en Festo. Los efectos, sin embargo, son semejantes en las dos obras: la presencia romana en las áreas orientales debería restringirse a ciertos lugares. Ello pondría en evidencia la complejidad implicada en las relaciones entre Roma y Persia, cuya resolución no debería re-

---

<sup>53</sup> C. A. Barton, *The sorrows of the ancient Romans. The gladiator and the monster*, Princeton, 1993, 158.

<sup>54</sup> Cabe recordar, sin embargo, que los romanos no concebían sus mecanismos de jerarquías como algo estático, sino como sistemas fluidos, con interacciones dinámicas, las cuales podrían implicar cambios y formas de compensación. En palabras de Barton (*The sorrows...*, 177), "*it was a system designed both to encourage the transgression of limitations and to discourage and compensate for those same transgressions*".

<sup>55</sup> Cf. P. Veyne, *Uma evolução...*, 230-231.

sumirse, necesariamente, a la esfera militar<sup>56</sup>. En síntesis, en el *Breviario* de Festo la pena que se le aplica a Caro resulta paradigmática, al contener una exhortación a Valente – y a todo lector en potencial de la obra, yo añadiría – para que prestase atención a las señales divinas y se preparase adecuadamente para la incierta campaña persa que se vislumbraba en el horizonte más próximo<sup>57</sup>, llevando en consideración los límites geográficos que pueden ser comprendidos bajo una doble perspectiva, sea como una efectiva restricción a la expansión romana (desde el punto de vista concreto, el Tigris)<sup>58</sup> o como barrera para contener la *ambitio* de los emperadores (desde un plano simbólico)<sup>59</sup>.

No obstante, menos de tres décadas más tarde, la narrativa de la *Vita Cari* negará que los dioses hayan sido los responsables de la muerte del emperador. Cabe cuestionar las razones de tamaña resignificación del episodio. Un “buen príncipe”<sup>60</sup> no podría ver su vida segada por las divinidades; ésa es la razón por la cual la *HA* afirma que Caro falleció en consecuencia de una enfermedad cualquiera<sup>61</sup>. Es todavía más interesante, sin embargo, la denegación de la *Vita Cari* a

---

<sup>56</sup> Si, por un lado, no se puede negar que el *Breviario* se basa en un “lenguaje de imperialismo” típico de los autores tardorepublicanos y del período augustano, exaltando soberanos militarmente activos como Trajano (Fest. 20, 2) y Diocleciano (Fest. 25, 1), por otro lado, las acciones diplomáticas de Augusto y Constantino (véanse, respectivamente, Fest. 19, 4 y 26, 2) igualmente configuran posibilidades efectivas de confrontar con los propósitos de Sapor II al inicio de la década de 370. A este respecto, véase Antiquera, *Festus the epitomator?...*, (libro en preparación).

<sup>57</sup> Zugravu, *Prodigii celeste...*, 524.

<sup>58</sup> Sobre ello, véase también Grote, *Another look...*, 717.

<sup>59</sup> C. S. Lightfoot (*Trajan's Parthian War...*, 125) sugiere que Festo (20, 2) tomó a la figura de Trajano como “modelo” con el objetivo de estimular a Valente para que no tan sólo reconquistase la provincia de Mesopotamia sino, también, añadiera Armenia y Asiria. Ello estaría vinculado al sentimiento de que “*the ambition to avenge the reverses of the third century and to establish complete [Roman] supremacy in the East is a leitmotif running through the history of the fourth century*”. Considero que Lightfoot minimizó, así, las advertencias que pueden notarse tanto en el texto de Aurelio Víctor, como en el del propio Festo.

<sup>60</sup> Cf. *HA*, *Car.* 3, 8; 6, 1-2 y en particular 9, 4.

<sup>61</sup> La categoría del “buen emperador” – o mejor dicho, ese “tipo ideal” que mueve la historiografía imperial – incluye, por lo tanto, a los soberanos longevos, que reinaron por mucho tiempo (sin que, por consiguiente, un pretendiente al trono los haya eliminado) y que fallecen a causa de una muerte natural. Acerca de ello, véase Y. Roman, *Empereurs et sénateurs. Une histoire politique de l'Empire romain*, Paris, 2001, 41. Véase también la *HA*, *Elag.* 1, 3.

aceptar el discurso explícitamente asumido por Aurelio Víctor e implícitamente observado en Festo. En la década de 1960, R. Syme ya sugería la posibilidad de que la caracterización favorable que la *HA* presenta sobre Caro y su campaña contra los persas visase, por contraste, realzar la inercia de Teodosio I quien, al contrario de Caro, firmó un acuerdo de paz con los enemigos orientales en la década de 380. Sea como sea, el propio Syme reconocía que el enaltecimiento de un emperador militarmente activo como Caro no contiene *per se* una alusión al soberano del siglo IV<sup>62</sup>.

A pesar de la postura cautelosa adoptada por Syme, creo que la hipótesis que formula es bastante plausible. El final del fragmento contiene los indicios más significativos de la posición adoptada por la *HA*<sup>63</sup>. La narrativa toma justamente la exitosa campaña que Galerio emprendió contra Narsés con la finalidad de demostrar la impropiedad de un posible "decreto del destino". Por lo tanto, la victoria alcanzada por Galerio servía como el *exemplum* histórico que pondría en evidencia la capacidad romana de expansión más allá del Tigris y, al mismo tiempo, tornaría inválida la idea de que uno de los antecesores inmediatos de los tetrarcas había sido punido por los dioses debido a su acción expansionista en Oriente. Según señala Ratti, se trata de uno más de los episodios de la *HA* que pueden tomarse como "*des encouragements à la vieille politique impérialiste romaine*", que se caracterizaría por las victorias sobre los bárbaros – y los persas figurarían en primer plano como el "bárbaro" que debe ser abatido –, y del cual las anexiones territoriales dieron el mayor ejemplo<sup>64</sup>.

Estamos, así pues, ante la intrincada *Fälschung* llevada a cabo por el autor de la *HA*, que opera justamente a nivel de las diferentes temporalidades históricas<sup>65</sup>. Mazzarino destacaba que la positiva

---

<sup>62</sup> Véanse R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford, 2001 [1968], 117; R. Syme, *Emperors and biography: studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971, 104-105.

<sup>63</sup> Cf. *HA*, *Car.* 9, 3.

<sup>64</sup> S. Ratti, *L'Histoire Auguste et les barbares*, en idem, *L'Histoire Auguste ...*, 330.

<sup>65</sup> La *HA* construye una falsificación que se fundamenta en una "temporalidad múltiple", constituida por el tiempo hacia el cual la narrativa está direccionada (en el caso de la *Vita Cari*, la primera mitad de los años 280), así como también por el "... *tempo no qual pretendia inserir sua obra com seus pretensos autores (final do século III e início do século IV) e o seu tempo e de seus leitores*". Los seis ficticios biógrafos, a los cuales la *HA* les adjudica la autoría, funcionan

imagen formada acerca de Caro se confrontaba con la que se verifica, por ejemplo, en el *Anonymus post Dionem*, según el cual se acusaba a Caro de haber encabezado la rebelión militar que puso fin a la vida de su antecesor, Probo. Ante ello, se puede afirmar, como lo hace Mazzarino, que "*Carino era l'avversario del grande Diocleziano; il suo padre Caro, invece, il vincitore dei Persiani; perciò la H.A. esalta Caro e dispregia Carino. Per esaltare Caro, la H.A. non esita a negare l'evidenza*<sup>66</sup>: *nega, cioè, che Caro avesse qualche parte nella rivolta contro Probo*"<sup>67</sup>.

Al hacerse pasar, falsamente, por un conjunto de biografías que habrían sido escritas en la época de Diocleciano y Constantino, la *HA* pretende situarse como una obra coetánea a la victoria sobre los persas en 298-299. La admiración por Diocleciano y por el sistema tetrárquico<sup>68</sup> impelía al vilipendio de la memoria de Carino, como lo señala Mazzarino; la acción expansionista de Caro, a su vez, fortalecía un discurso en que soberanos paganos como el propio Caro, Diocleciano y Galerio, contaban con la "protección de las divinidades" (la idea de que la victoria militar es uno de los beneficios divinos, como vista en Festo, sigue operante en la *Vita Carî*). Por consiguiente, el juego temporal forjado por la *HA* se establece en los siguientes términos: en el "supuesto presente" (el cambio del siglo III al IV, o sea, el pasado menos reciente), los romanos se muestran exitosos ante los persas. A partir de este "supuesto presente", la obra conllevaba, sin embargo, una advertencia para la "posteridad", o sea, la negligencia hacia los dioses pondría en jaque la expansión de Roma en las regiones orientales<sup>69</sup>.

---

como intermediarios entre los lectores y el autor real, y pueden ser entendidos como parte de una estrategia narrativa mediante la cual se situarían, dotados de autoridad, para relatar diversos sucesos referentes a los reinados de los emperadores de los siglos II e III, ya que estarían cronológicamente más próximos de esos soberanos. Sobre ello, véase C. A. R. Machado, *Biografias em contexto: a História Augusta*, *História (São Paulo)*, 19, 2000, 131-149 (138-139).

<sup>66</sup> Cf. *HA, Car. 6, 1*.

<sup>67</sup> Mazzarino, *Il pensiero...*, 308-309.

<sup>68</sup> Sobre ello, cf. A. R. Birley, *The Historia Augusta and pagan historiography*, en G. Marasco (ed.), *Greek and Roman historiography in Late Antiquity*, Leiden-Boston, 2003, 141.

<sup>69</sup> *HA, Car. 9, 3*: "Es y será lícito desde luego... vencer a los persas y traspasar sus fronteras, y pienso que esto ocurrirá algún día, si los nuestros no descuidan la protección que la divinidad les ha prometido".

Este “tiempo futuro a ser alertado”, como es bien sabido, corresponde al propio tiempo en que la narrativa se elaboró en efecto: se trata, muy probablemente, del final del reinado de Teodosio I. En medio a esa intrincada dialéctica temporal, el “vaticinio” que se lee en *HA, Car. 9, 3* podría entenderse como el correspondiente a las prácticas adoptadas por Teodosio I cuanto a la “cuestión persa”, bajo el impacto causado por la derrota sufrida ante los godos en Adrianópolis y, de modo particular, ante la emergencia de Magno Máximo en Occidente y del consecuente asesinato del emperador Graciano en agosto de 383<sup>70</sup>. Al renunciar a una política agresiva ante los persas, debido a las realidades político-militares de su época, el cristiano Teodosio I manifestará que el punto de vista del *imperium sine fine* perdió un mayor significado. Por su vez, el autor de la *HA* lo interpretará como una expresión de tibieza (*timiditas*), que conlleva la pérdida del beneplácito de los dioses.

Ante ello, el escepticismo de la *HA* sobre el fallecimiento de Caro debe cotejarse con la “*inertia*” que Teodosio I había demostrado en relación a los sasánidas. Negar que la muerte de Caro haya sido fruto de una punición divina implicaba el tener que enaltecer la memoria del citado emperador más allá de lo que se notaba en autores como Aurelio Víctor y Festo<sup>71</sup>: el *Persicus Maximus*<sup>72</sup> Caro proporcionaría el

---

<sup>70</sup> El *imperium* de Magno Máximo sobre algunas áreas occidentales (Galia, Britania e Hispania) no obtuvo el reconocimiento inicial de Teodosio I (lo que ocurrió apenas en 384). Para enfrentar una posible guerra civil, Teodosio I fortaleció la posición del joven Valentiniano II en la corte de Milán, para impedir que Máximo expandiera su poder a otras regiones de Occidente. Además, era preciso asegurar la estabilidad del *limes* oriental junto al nuevo rey persa, Sapor III, a fin de que no fuese necesario desplazar hacia el Oriente a un contingente notable de tropas que, en un futuro próximo, podrían utilizarse en el conflicto contra Máximo. Debido a ello los emisarios romanos y persas anduvieron, a lo largo de tres años (384-387), entre los dos imperios, entablando negociaciones que culminaron con un nuevo tratado de paz mediante el cual los romanos renunciaron a su potestad sobre una considerable parte de territorio en Armenia, a favor de los sasánidas. Aunque el retroceso en relación a las tierras armenias podría tomarse como un contratiempo, se traduciría, en realidad, como la estabilidad que Teodosio I tanto ansiaba, ya que el mantener una realeza armenia más autónoma podría transformarse en un elemento volátil que lanzaría Roma hacia un nuevo conflicto armado contra los persas. Sobre ello, véase S. Williams & G. Friell, *Theodosius. The empire at bay*, London, 1998 [1994], 25-26.

<sup>71</sup> Quizá pueda hablarse de una cierta “rehabilitación” de la memoria de Caro, si consideramos el hecho de que, después de la muerte de Carino, acaecida en agosto o septiembre de 285, tanto el padre (Caro) como los hijos (Numeriano y



ejemplo emulado por Diocleciano/Galerio en el “supuesto presente”, pero solemnemente ignorado por Teodosio I en los tiempos del autor y de sus lectores. Era imperioso, por lo tanto, que Caro no fuese caracterizado como una víctima de la cólera divina y que, incluso, la conquista de los persas contase con la aprobación de las deidades. En suma, al afirmar que Caro perdió la vida debido a una enfermedad cualquiera, la *HA* no necesariamente racionalizaba el papel de los dioses en el curso de la historia romana, sino que buscaba reafirmarlo, especialmente en una época en la cual las relaciones romano-pérsicas dejaron de tener al campo de batalla como escenario principal.

Traducción: Mariana Francis  
(Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil)  
(Posgraduanda en Traductología, Universidade Federal de  
Santa Catarina, Brasil)

---

Carino) habrían sido los objetos de un decreto de *damnatio memoriae*. Aunque no haya un documento oficial sobre “la condena de la memoria” de Caro, su nombre fue, efectivamente, borrado de algunas inscripciones epigráficas a partir de finales de 285. Sobre ello, véase Kienast, *Römische Kaisertabelle...*, 285.

<sup>72</sup> A decir verdad, se le confiere a Caro el título de *Parthicus Maximus*, cuyo arcaísmo, por consiguiente, hacía del Imperio persa un continuador de los enemigos de otrora, o sea, los partos. Véase P. Southern, *The Roman empire from Severus to Constantine*, London-New York, 2001, 133, 330 (n. 74). Esa sinonimia que se establece entre “partos” y “persas” también se nota claramente en los textos historiográficos redactados en el siglo IV. Sobre ello, véase A. Chauvot, *Parthes et Perses dans les sources du IVe siècle*, en M. Christol et al (edd.), *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, 115-125.

## DANUBE *LIMES* THROUGH IRON GATES IN LATE ROMAN AND EARLY BYZANTINE EMPIRE: CONTRIBUTION ON THE LOCATION OF PROCOPIUS' FORTS

Aleksandar T. BOŽANIĆ<sup>1</sup>

(Department of History, Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

**Keywords:** *Saldum*, Ad Scrofulas, Cantabaza, Iron Gates, limes, Procopius, Justinian.

**Abstract:** *Part of Roman limes through Iron Gate is composed of smaller and larger fortifications from the Roman and early Byzantine times, some of which still raise many questions in science. One of these forts between Novae and Taliata, is Saldum, with Roman and early Byzantine cultural layers, which could not be identified with any toponym of that period. Based on previous historical and archaeological research, this area can be narrowed down to the stretch between Novae, archeological site Čezava, and Smorna, archeological site Boljetin. In this area Roman itineraries mention Ad Scrofulas or Scrofulas (Scrofulae) and early Byzantine source Procopius mentions Cantabaza. The absence of data, as well as differences in the name, impede their positive identification. The character and nature of these names and their meanings indicated that they could derive from everyday soldiers vocabulary (slang). By analyzing the geographical characteristics of the site Saldum and the river Danube through time, it can be assumed that its purpose was not only military, but has also been linked to the passage of vessels through the toughest part of the waterway, two related cataracts known today as the Kozla and Dojke. Precisely to these dangerous rapids, with rocks sticking out of the water, the designation Ad Scrofulas or Scrofulae may be linked, or in Procopius' time Cantabaza with meanings such as going downstream, descent towards the sea, passing through great difficulties, in literal and figurative sense. Analyzing the travel distance between stations on Tabula Peutingeriana, the site Saldum cannot be brought in connection with toponym Ad Scrofulas, but could be connected with Scrofulae, the settlement mentioned by the Ravennatis Cosmographia. Archaeological research confirmed settlement from adequate period at Saldum. Ad Scrofulas probably was a road station on the limes road Singidunum–Aquae–Bononia–Ratiaria, possibly the site Gospođin Vir, where travelers could rest and also admire the building ventures of emperors Tiberius, Claudius and Domitian whose tablets are located in the immediate vicinity.*

---

<sup>1</sup> istoricar@gmail.com

**Cuvinte-cheie:** Saldum, Ad Scrofulas, Cantabaza, *Porțile de Fier*, limes, Procopius, Iustinian.

**Rezumat:** Limes-ul din zona Porților de Fier este alcătuit în vremea romană și bizantină timpurie dintr-o serie de fortificații mai mici sau mai mari, dintre care unele ridică încă numeroase probleme. Una dintre aceste fortificații, situată între Novae și Taliata, este Saldum, cu straturi culturale romane și bizantine timpurii, care nu a putut fi identificat cu niciun toponim contemporan. Bazat pe cercetările istorice și arheologice anterioare, zona poate fi restrânsă până la intersecția dintre Novae, situl arheologic Čezava, și Smorna, situl arheologic Boljetin. În itinerariile romane, în această zonă se menționează Ad Scrofulas sau Scrofulas (Scrofulae), iar Procopius menționează Cantabaza. Absența datelor sau a mențiunilor din alte surse, precum și diferențele de nume, împiedică identificarea lor sigură. Caracterul și natura acestor nume, precum și semnificațiile lor, indică faptul că ar putea proveni din vocabularul soldaților de zi cu zi (jargon). Analizând caracteristicile geografice ale sitului Saldum și ale fluviului Dunărea, se poate presupune că scopul lor nu era doar unul militar (apărare), ci și în legătură cu trecerea navelor prin cea mai dificilă parte a căii navigabile a Dunării, două cataracte asociate, numite astăzi Kozla și Dojke. Tocmai de aceste praguri, datorită rocilor care au ieșit din apă, se poate lega denumirea Ad Scrofulas sau Scrofulae sau, în vremea lui Procopius, Cantabaza, cu semnificații, atât în sens literal, cât și figurativ, cum ar fi: „în aval”, „coborâre spre mare”, „trecând prin mari dificultăți”. Analizând distanța de deplasare dintre stații cu cea relativ sigură din Tabula Peutingeriana, situl Saldum nu poate fi pus în legătură cu toponimul Ad Scrofulas, dar ar putea fi legat de așezarea Scrofulae menționată de Cosmographia geografului anonim din Ravenna. Așezarea civilă din perioada corespunzătoare a fost confirmată la Saldum de rezultatele cercetărilor arheologice. Ad Scrofulas a fost, probabil, un loc de popas pe drumul Singidunum-Aquae-Bononia-Ratiaria, eventual situl Gospođin Vir, în care călătorii puteau să se odihnească și, de asemenea, să admire îndrăznețele construcții ale împăraților Tiberius, Claudius și Domițian ale căror inscripții se află în imediata vecinătate.

## Introduction

After the Roman conquest of the Balkan Peninsula, in the 1<sup>st</sup> century AD, the Roman boundaries spread to the middle and lower Danube. In this region, following the river flow, Roman Empire began to form defensive structure of military frontier, known as *limes*. The significance of *limes* for the survival of the state did not decrease even after the fall of the Western Roman Empire. The *limes* was restored in the 6<sup>th</sup> century AD, during the reign of Justinian “the last Roman emperor on the Byzantine throne”<sup>2</sup>. The most interesting part

<sup>2</sup> Острогорски Г. 1959: 95.

of the Danube *limes*, is certainly the Iron Gate gorge, systematically explored during vast archeological campaigns before construction of a hydroelectric complex Iron Gate I and II, which, consequently, led to the flooding of a large number of archaeological sites.

The subject of this article is the archaeological site *Saldum* with confirmed layers from Roman era and the Justinian renovation, located on the right bank of the Danube, between *Novae* and *Taliata*. The aim of the article is an attempt to establish the connection of this fort with so far undefined toponyms in the area of the Iron Gate from Roman and early Byzantine times. Methodologically, this work is based on comparative analysis of the results of archaeological excavations, scientific literature, the original written and epigraphic sources, etymological and geographical data.

### ***Procopius' forts and previous research***

When Procopius of Caesarea wrote his work *De Aedificiis*, he dedicated a special part to the extensive building activities undertaken on Danube frontier at the time of Justinian<sup>3</sup>. He started his list of fortifications (built or rebuilt) from *Singidunum* (Belgrade), the beginning of the Danube frontier. At 8<sup>th</sup> Roman mile from *Singidunum* he writes about a strong fortress called *Octavum*, followed by *Viminatum* which had long been neglected<sup>4</sup>.

Continuing the elaboration, author follows the flow of the Danube and writes about three forts, restored and expanded, whose names in their original form are as follows: *Pinci*, *Cupi* and *Novae*. Opposite of *Novae*, on the left bank of the Danube, he reports about *Literata* or *Lederata*, rebuilt and enlarged<sup>5</sup>. Downstream from *Novae* on the right bank of the Danube he lists restored fortresses: *Cantabaza*<sup>6</sup>, *Smornes*, *Campses*, *Tanata*, *Zernes* and *Ducepratium*, and on the opposite side, on the left bank, a number of smaller fortifications. Further Procopius writes about other fortresses raised or restored on

---

<sup>3</sup> Procop., *De aedif.*, IV-VI (chapter V-VI in book IV restoration in *Illyricum*).

<sup>4</sup> Procop., *De aedif.*, IV, V, 16.

<sup>5</sup> Procop., *De aedif.*, IV, VI, 1-3.

<sup>6</sup> All toponymes are taken from the english translation of Dewing H. B. Procopius, *On Buildings*, London/Cambridge, 1940 (Loeb Classical Edition).

both banks of the Danube, till completely reconstructed *Ratiaria*<sup>7</sup>, at the eastern end of late Roman prefecture *Illyricum* and early Roman province of Upper Moesia (*Moesia Superior*).

Let us reconsider the exact locations of fortifications noted by Procopius. The forts of *Pinci* and *Cupi* are successfully linked to Roman *Pincum* (Veliko Gradište) and *Cuppae* near Golubac. *Novae* can be connected with the fort at Čezava<sup>8</sup>, explored during rescue excavations before construction of the hydroelectric complex Iron Gate I, starting from 1965<sup>9</sup>.

*Tanata* was identified with Roman *Taliata*, and confirmed by archaeological excavations in the late fifties and early sixties of the 20<sup>th</sup> century, for the site near Donji Milanovac<sup>10</sup>.

Identification of the remaining three forts, *Cantabaza*, *Smorna* and *Campsā*<sup>11</sup> which Procopius locates in the sector between the *Novae* and *Taliata*, was subject of research for several scientists: Vladimir Kondić, Petar Petrović, and recently Gordana Jeremić.

V. Kondić proposed that *Smorna* could be identified as the ancient fortress of *Zmirna*, mentioned in *Notitia Dignitatum*<sup>12</sup>. He associates it with the site of Boljetinski Gradac, with the remains of a Roman castle, which was rebuilt in the early Byzantine epoch<sup>13</sup>. Following the Procopius' text, Kondić identifies *Campsā*, as the site of Ravna, making a logical choice, as it is the only fort in the sector from *Smorna* to *Taliata* with traces of early Byzantine reconstruction. Identification of *Smorna* (Boljetin) and *Campsā* (Ravna), has not been disputed to

<sup>7</sup> Петровић В. П. 2015: 287. Today Arčar in Bulgaria. It is considered as one of the most important centers of Upper Moesia (one of the four colonies of Upper Moesia which were granted highest status in Trajan' era – *Colonia Ulpia Traiana Ratiaria*). It was located at the crossroads of two important Roman roads, Danube *limes* road (*Via Danubiana*) and the road that connected the *limes* with the Adriatic Sea, *Lissus–Naissus–Ratiaria*.

<sup>8</sup> Васић М. 1984: 91.

<sup>9</sup> Бошковић Ђ. 1984; Špehar P. 2010: 13.

<sup>10</sup> Бошковић Ђ. 1984: 10.; The site actually consists of three fortifications: Veliki Gradac, Mali Gradac and ramparts on the mouth of Porečka river.

<sup>11</sup> Кондић В. 1974: 56. Kondić thinks that names *Smornes*, *Campses* were written in dependent case genitive of place, in so-called declination semigraeca, therefore nominative case should be *Smorna*, *Campsā*.

<sup>12</sup> In terms of etymology, Kondić associated *Zmyrna* with the city of Smyrna (Asia Minor), explaining that the name was brought by troops who arrived from that region to Iron gates.

<sup>13</sup> Кондић В. 1974: 55-57.

date.

The last remaining fortress *Cantabaza*, unknown in Roman toponymy, should be traced in the area between *Novae* (Čezava) and *Smorna* (Boljetin), based on its position. In this section several structures that differ in age and size were found: *Turski potok*<sup>14</sup>, *Zidinac*<sup>15</sup>, *Saldum*, *Bosman*<sup>16</sup>, *Gospođin vir*<sup>17</sup>, *Padina*<sup>18</sup>, *Pesača*<sup>19</sup>, *Velike Livadice* and *Male Livadice*<sup>20</sup>. The only explored site in this sector with required characteristics (Roman castle rebuilt in the 6<sup>th</sup> century) is the site of *Saldum*, located at the entrance to the Upper gorge, on the right bank of the Danube, at about 300 m upstream from the mouth of the stream *Kožica*<sup>21</sup>.

The most important criteria in favor of *Saldum*, is the size of the structure<sup>22</sup>, which derives from the Procopius' text: "After *Novae* are **the forts** of *Cantabaza*, *Smornês*, *Campsês*, *Tanata*, *Zernês*, and *Ducepratum*. And on the opposite (of the river) side he (Justinian) built a number of other forts from their lowest foundations"<sup>23</sup>.

Procopius never fails to indicate whether the object is a newly built or just renovated. The terms *castel* or fort are clearly distinguished from the smaller military facilities, or, as he calls them "free standing towers"<sup>24</sup>. Another object of adequate size, *Bosman*, was excluded because it was built entirely in the 6<sup>th</sup> century AD, and older layers could

<sup>14</sup> Кондић В. 1974: 54., smaller structure.

<sup>15</sup> Кондић В. 1974: 54., Петровић П. 1984а: 127. – late roman speculum from the 3<sup>rd</sup> or 4<sup>th</sup> century AD, without steady crew, which could be, if needed, stationed by the soldiers from *Saldum*.

<sup>16</sup> Кондић В. 1974: 54., Кондић В. 1984а: 137-144.

<sup>17</sup> Кондић В. 1974: 54., Минић Д. 1984а – smaller structure.

<sup>18</sup> Кондић В. 1974: 54. – smaller structure, free standing tower 5x5 m, from 6<sup>th</sup> century AD.

<sup>19</sup> Кондић В. 1974: 54., Минић Д. 1984б, smaller structure with added depot, suprisingly poorly built for Roman standards, used in 4<sup>th</sup> century AD.

<sup>20</sup> Кондић В. 1974: 54., Пилетић Д. 1984, roman speculum and fort from the initial faze of *limes*. Abandoned before second half of the 2<sup>nd</sup> century AD.

<sup>21</sup> Кондић В. 1974: 53-55. Kondić rejected as possible solutions, sites *Turski potok*, *Zidinac*, *Gospođin vir*, *Padina*, *Pesača*, because they are smaller structures, and *Zidinac* did not have permanent garrison. *Velike Livadice* and *Male Livadice* also were unacceptable as structures were abandoned by mid 2<sup>nd</sup> century AD.

<sup>22</sup> Кондић В. 1974: 55.

<sup>23</sup> Procop., *De aedif.*, IV, VI, 5-6.

<sup>24</sup> Procop., *De aedif.*, IV, V, 6.

not be detected. The question that remained unresolved in all the previous researches about *Saldum*, is the very name of toponym – *Cantabaza* and the inability to adequately explain its etymology and connect it to the site *Saldum*. Without definitive conclusion Kondić suggests a colloquial doublet *kontoporeia* (gr. Κοντοπορεία, lat. *Compendium*), which would mean a shortcut. As an example, he finds present village in Arcadia – *Kontobazaina*<sup>25</sup>. Furthermore, the absence of data in the available Roman Itineraries, inability to identify this locality in Roman epoch, caused that this question still remains open.

Another researcher Petar Petrović<sup>26</sup>, in principle, agreed that *Saldum* could be *Cantabaza*<sup>27</sup>. Material remains, in fact, show that the castle was created at the beginning of Roman rule, even in the 1<sup>st</sup> century AD, and it was in constant use until the end of the 4<sup>th</sup> century<sup>28</sup>, when it was probably destroyed in the Gothic uprising 376-378 AD. P. Petrović went a step further, and tried to identify *Saldum* in Roman epoch. He states the fort *Gratiana* can be directly connected with the building activity of Valentinian I, unknown in earlier sources, which is named after Valentinian's co-ruler and son Gratian. The city is mentioned as the seat of auxiliary military unit *auxilium Gratianense*, between fortifications of *Cuppae* (Golubac) and *Taliata* (Donji Milanovac)<sup>29</sup>.

Another fact which speaks about the importance of this site is the discovery of the rampart (*claustra*)<sup>30</sup>, about 400 m southeast of the castle, with a total length of 400 m, which dams the flow of the

---

<sup>25</sup> Кондић В. 1974: 55. Kondić does not exclude barbaric origin of the word, but he believes it to be of Greek descent, and that the meaning is in conjunction with the function and location of the object.

<sup>26</sup> P. Petrović was in charge of archaeological research in 1967-1970. Exploration discovered a structure of *quadriburgium* type, so common on *limes*, square-based 43,5x31,2 m, with a tower at each corner.

<sup>27</sup> Петровић П. 1984б: 129.

<sup>28</sup> Петровић П. 1984б: 129-131. P. Petrović believes that its final shape the castle got in the IV century AD, probably during the intensive construction activities at *limes* of Emperor Valentinian I 364-375, while in Justinian's time it was rebuilt and re-inhabited.

<sup>29</sup> *Not. Dign. Or.* XLI 26. This solution P. Petrović considered quite probable, and proves it with a fact that of all possible forts at Brnjica, Saldum, V. Livadice, Boljetin and Ravna, only Saldum was reconstructed in its entirety in the IV century AD, while Čezava (*Novae*), according to *Notitia Dignitatum* was the seat of the prefect of *militum exploratorum*.

<sup>30</sup> Jeremić G. 2009: 225. Петровић П. 1984б: 133-134.

stream Kožica. Their purpose has not been entirely established, nor time of its construction. This is not the unique example of that kind on the Danube *limes*<sup>31</sup>, and there are several proposals for the purpose of these walls: 1. walls could protect the fortress from the torrent, or driftwood; 2. it can represent additional fortification where newly arrived troops or supplies could be stored safely, which indicates that *Saldum* could also be a logistic center for supplies, such as a similar complex at the mouth of the river Porečka near *Taliata*<sup>32</sup>.

Gordana Jeremić, in her work dedicated to *Saldum*, gives new information, especially about Roman period, obtained primarily by the examination of movable material, other material remains, as well as drawings, plans and excavation diaries. Trajan's conquest of Dacia, led to numerous changes, so in *Saldum* as well as at the other previous military strongholds along the uppermoesian *limes*, grew an open settlement. After the definitive abandonment of Dacia *Saldum* didn't lose its importance (border control and river transport) and received a crew in a form of military detachment, which consisted of members of the legion IV *Flavia*<sup>33</sup>. Regarding the identification of the fortress in Justinian's time, G. Jeremić agrees with the already mentioned interpretation of V. Kondić, which could be interpreted as a crossing over the river. This interpretation would be in accordance with the contemporary name of the site, as specified by Jeremić and Petrović – *Saldum* as a Turkish word for crossing<sup>34</sup>. Also, the author of book on *Saldum*, puts a question mark on the identification of *Saldum* with *Gratiana*, referring to the research by M. Vasić<sup>35</sup> and according to which *Gratiana* existed in 528 AD, which doesn't chronologically coincides with *Saldum*<sup>36</sup>.

### ***Scylla and Charybdis of the Danube waterway***

The question arises why *Saldum* was so important to be per-

---

<sup>31</sup> Петровић П. 1984: 90. Similar walls were discovered at the mouth of the rivers Brnjica and Porečka.

<sup>32</sup> Петровић П. 1984: 285.

<sup>33</sup> Jeremić G. 2009: 226.

<sup>34</sup> Jeremić G. 2009: 11-12.

<sup>35</sup> Vasić M. 1995: 41-42, note 9.

<sup>36</sup> Jeremić G. 2009: 10. Unlike P. Petrović, G. Jeremić believes that the fortress was rebuilt around 365, but fortifications consisted of old walls and a wooden palisade, and that it got its final appearance at the time of Justinian.



manently rebuilt through the centuries? What was this important function that it performed? What was the significance of its position? In order to understand the needs and intentions of ancient builders, it is necessary to restore the original appearance of the terrain, since the construction of the hydroelectric complex Iron Gate I and II completely changed the landscape.

The Iron Gate gorge primarily consists of four gorges and three expansions. Following the course of the river the first is Golubačka gorge and downstream follows a spacious Ljupkovska valley about 12 km long, where Danube is expanding (at the present time up to 1500 m). The valley starts with the mouth of the river Čezava, where Roman *Novae* is placed. Left bank is intersected by streams Oravița and Berzasca, while on the right bank of the river valley are the Dobra and Kožica streams. In Ljupkovska valley, Danube is slow and wide, very suitable for crossing, and the tributary rivers offer access towards the interior on both banks. Ljupkovska valley ends by a narrowing gorge a few hundred meters from *Saldum*. This narrowing is today about 400 m wide, but in ancient times it probably did not exceed 250 m, which can be determined on the basis of maps prior to the regulation of the Danube, and even today it is possible to determine former coast line, by the visible remains of a medieval fortress on the left bank.

Defensive reasons in Roman 1<sup>st</sup> century AD would demand the construction of fortifications in Ljupkovska valley, to prevent incursions of Dacians, and to protect the valleys of Dobra and Kožica that could enable penetration into the hinterland. At the time of Trajan's campaigns, the offensive strategy transformed these fortifications into starting points for the attacks and logistic centers for collecting troops and supplies. After the loss of Dacia until the 6<sup>th</sup> century AD, once again there was a need to defend and control this crossing point.

From the narrowing at the end of the Ljupkovska valley starts the Gospođin Vir gorge, 13 km long, from 200 to 400 m width, with almost vertical cliffs that rise out of the water up to 500 m in height. Directly behind the narrowing, which forms an extremely strong river current, the river suddenly, almost at a 90 degree angle, changes the direction of the flow from the east to the south, tossing the passing vessels, from one bank to another.

The next and probably the largest problem for navigation were cataracts the Kozla and Dojke. Some of the rapids are difficult to pass during low, and some during high water. Kozla represents low water

rapids, and in its immediate continuation the cataract Dojke, are high water rapids, which made navigation very frightening and risky in this place all year round in both directions.

Configuration of the riverbed of the Gospođin vir gorge consists of a numerous underwater rocks. Below the largest boulders, on the bottom of the river, are formed the so-called pots, large in volume and of great depth, that generated strong whirlpools, strong enough to endanger navigation. The deepest whirlpool, on the Danube is at the Piatra Lungă rock, were the biggest river depth in Europe 82 m was recorded in 19<sup>th</sup> century.

Under the influence of the river current, diversion of river flow, cataracts, large drop at a short distance and configuration of the landscape and the riverbed, Gospođin vir was probably the riskiest place for navigation prior to the regulation of the Danube in the 19<sup>th</sup> century, when the Kozla-Dojke channel was dug through the rapids with a length of over 3,540 m, by removing 182,000 m<sup>3</sup> of stone material.

A great connoisseur of the Danube and a participant in its regulation in the 19<sup>th</sup> century, the Hungarian engineer Bela de Gonda<sup>37</sup>, left us this testimony about these cataracts: *...very soon riverbed is lifting, first the rocky plate of the Kozla, and a little lower, the powerful and steep group of rocks of the Dojke. The latter, taking a large portion of the bottom surface, raised from the riverbed, throws water to the deep abyss cleft towards the Serbian shore below the walls of the Gospodin.*<sup>38</sup> *At this point, a deep abyss, makes a very dangerous and violent whirlpool, both during lower and higher water levels... Here we hear the great cataracts in the distance. The waves start covering with silvery foam garlands, warning about the permanent struggle between watercourse and underwater reefs. The foothills on the left coast descend far into the riverbed, and high, rocky surface of Kozla pushes the stream to the left coast. But here, the flow immediately collides with underwater reefs of the rocky coast of Dojke, which repels it almost at 90 degrees angle to the right bank; at the same time the steep barrier that descends into the riverbed narrows the flow to the width of 380 m... A ship that hesi-*

---

<sup>37</sup> Петровић В. П. 2004: 71.

<sup>38</sup> In de Gonda's work Gospođin vir is always Gospodin, probably a misinterpretation.

*tates in Kozla (Charybdis), falls on Dojke, the Scilla..."*<sup>39</sup>.

Gospođin vir gorge and its cataracts the Kozla and Dojke are another geographical factor that could be the reason for construction and permanent rebuilding of the fortress in *Saldum*. The first factor, already mentioned by earlier researchers, the place suitable for crossing the river, and on that basis they tried to interpret the name of the site. Another factor, the importance of the river as a way of communication, due to the specific navigation conditions at this place would require constant maintenance. Since the function and location of the site were connected with its possible etymology<sup>40</sup>, it appears that the geographic factor of the river as communication, particularly this section of the waterway with its issues, could affect the etymology of the Byzantine *Saldum* i.e. *Cantabaza*.

To all of the above mentioned, the character of the Byzantine restoration at the time of renewal must be taken into consideration, as a reflection of the political situation and the aspirations of the state authorities. Regardless of the attempt to re-occupy the western part of the Empire, Justinian's state leads defensive policy on the Balkan Peninsula after the re-capture of the province of Dalmatia, and in particular on the Danube frontier. Empire was at war with Gepids and suffered continuous incursions of Bulgarians and Slavs. The attention was focused on ending the war in Italy, uprising in Africa and the Persian border, so the purpose of restoration of fortifications on the Danube was primarily defensive. Even if we take into account the fortifications built on the left bank of the Danube, and the military operations that took place there occasionally, there were no wishes or plans for some permanent conquest, or for example, the reconquest of Dacia.

Thus *Saldum's* function or task, in addition to defensive, was largely related to the Danube waterway and its exploiting and maintenance, as the fastest connection with the Black Sea. In the last few centuries, there was a pilot station at *Saldum*, or a place where conductor, helmsman or pilot could board and safely navigate the ship through the rapids of the Kozla and Dojke. Until the very construction of hydroelectric complex Iron Gate I and II, there was a pilot station "Kožice"<sup>41</sup> at only 200 m upstream from the site of *Saldum*. The

<sup>39</sup> Петровић В. П. 2004, Gonda B. d. 1896 – translated by V. P. Petrović.

<sup>40</sup> Кондић В. 1974: 55.

<sup>41</sup> Jeremić G. 2012: 14, ill. 5.

needs and conditions of the waterway were the same in antiquity, so the solution could have probably been the same – *Saldum* was the last suitable place to stop and board the pilot before entering the dangerous Gospođin vir gorge.

The probable difference between the Roman construction and Byzantine renovation on this segment of *limes* could be explained as follows: Rome builds smaller amount of castles or fortresses at specially selected places, but erects an entire network of small forts or free standing towers on entire territory that have multiple purposes (supervision, communication and maintenance of land and water ways), while the character of Byzantine renovation is purely military, inspired with need for powerful strongholds, so they renovate all the fortresses and raise new, while the free standing towers remain practically deserted.

### ***Saldum as Procopius' Cantabaza***

In light of all of previously elaborated, locating Procopius' *Cantabaza* at the site of *Saldum*, seems correct. In addition to archaeological findings, are geographical, military, transport and political factors linked to this site.

The etymological interpretation of the name *Cantabaza*, through its function and position, may be promoted through other specific geographical features, especially the Gospođin vir gorge and its rapids.

In ancient Greek there is a derivative *κατάβασις* (*katábasis*), from the verb *καταβαίνω* (*katabainō*), word *κατά* (*kata* – “down”) + *βαίνω* (*bain* – “go”, “move”), from which, in the soldiers colloquial vocabulary, *Cantabaza* might emerge. It can have several meanings:

1. Literal meaning – to go down, descending, such as descent from the mountain or going downstream, which in this case could be brought into connection with the descent down the river and going down the rapids.

2. Not less interesting meaning – movement from the interior to the coast, in the first place by following the flow of the river (in this case towards the Black Sea); antonym to term *katabasis* is *anabasis*, which means travelling in the opposite direction, from the sea to the interior.

3. Very interesting is the military meaning of the word – withdrawal, retreat. For example, in Xenophon's *Anabasis*, most of the

marches of 10,000 Greeks is designated as *katabasis*, first because of the direction of movement, and then because of the military retreat. Fort of *Cantabaza* in that respect could be a place to retreat to. This meaning could find support in the assessment of the broader picture of this site in 6<sup>th</sup> century. There are three military facilities on a relatively small area, almost in the form of a triangle. First is *Saldum* at about 300 m upstream from stream Kožica, fundamentally renovated with new circular towers. Second, in its hinterland, parallel to the flow of the river, to the south-east, 400 m long rampart that closes the valley of the stream Kožica. The third structure is Bosman, fortification of significant size 47x49x49 m<sup>42</sup>, few hundred meters downstream from the mouth of Kožica. It is newly built in Justinian times, unique on Danube *limes* with its triangular shape, fully customized to configuration of the coastline. Looking at these three facilities one could get the impression of carefully conceived military complex of multiple purposes.

4. Symbolic meaning of the word could be linked with its use in literature and in mythology. In Greek mythology, Odysseus' return from Troy to Ithaca was *katabasis*, a journey that has so far, remained a symbol of impossible mission, full of mortal danger, which included such destinations like Scylla and Charybdis, destroyers of ships and sailors, to which Bela de Gonda had association with, passing the rapids of the Kozla and Dojke. In case of Odysseus or Orpheus descents into Hades, the world of the dead, also are referred to as *katabasis*. This directly raises the thought about the fear for their own lives, which ancient soldiers or sailors felt when approaching these cataracts.

### ***Saldum as late Roman Gratiana***

If such an etymological interpretation of the name *Cantabaza* is correct, could it also be brought in connection with the Roman name of this place? With the proposal that the restored fort at the time of Valentinian I could be named *Gratiana* – probably not. Interruption of life in *Saldum* in late 3<sup>rd</sup> – early 4<sup>th</sup> century, and its reconstruction at the time of Valentinian I, could be the reason to give a new name to the settlement.

If this interpretation is correct, which can't be excluded, be-

---

<sup>42</sup> Кондић В. 1984а: 137-147.

cause of the serious argument in *Notitia Dignitatum*, we are still talking about a small chronological frame from 364 to 380 AD. It just means that the settlement in *Saldum* from its reconstruction around 364, until its destruction around 380, could have been named *Gratiana*. Since its establishment in the 1<sup>st</sup> century AD to its early disappearance in late 3<sup>rd</sup> or the beginning of 4<sup>th</sup> century this fort could carry a different name. It would not be illogical if the new name was possibly given after Gratian, son and co-ruler of Valentinian I, who conducted extensive construction works on the Danube *limes*. The layer from that period has been confirmed by the results of archaeological research in *Saldum*. Previous name could have been lost or neglected, as it could be the case with naming *Cantabaza* in the 6<sup>th</sup> century AD.

It is for certain, that *Saldum* is not the *Gratiana* that was destroyed in 528 during the war between Goths and Gepids. Indeed, Procopius recalls, that before the Gothic War, Justinian sent messengers to the Gothic queen Amalasantha, because the Goths attacked *Gratiana* like a hostile town, "situated at the extremity of *Illyricum*"<sup>43</sup>, during their fightings against Gepids around *Sirmium*. The aforementioned castle could be situated at the end of the early Byzantine prefecture of *Illyricum*, in unknown direction, most probably in the context of the capital, *Constantinopolis*. Following that proposal, *Gratiana* could be located close to *Sirmium*, i.e. Gothic-Gepidic border, which followed Danube at the time. The junction of three borders would be in *Singidunum*, around which, military operations were conducted. However, one can not exclude the possibility that the Gratian, Valentinian's successor, during his self-rule from 375 to 383, after the destruction of the fortifications in *Saldum* between 376 and 380, raised another fortress with name *Gratiana*, or renamed some of the fortifications renovated during the reign of his father Valentinian. He (or any other member of Valentinian dynasty) could have been inspired to do something like that to preserve the legacy of Valentinian I, or maybe to celebrate his own name, which is not uncommon in history or in the Roman Empire. In this way, some other *Gratiana* could be "situated at the extremity of *Illyricum*"<sup>44</sup>, somewhere in the vicinity of *Sirmium* (on the right or left bank of today's Sava river). This area also had a personal importance for Valentinians. In the vicinity of

---

<sup>43</sup> Procop., *De Bell. V, BG I.*, III, 15.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

*Sirmium*, in the territory of *Cibalae*, existed a family estate of Valentinian dynasty, a birth place of Valentinian I. Furthermore, Gratian was born in *Sirmium*, and later visited it with his father.

### ***Saldum from the 1st century to the beginning of the 4th century AD***

Taking all previously stated into consideration, the question remains what was the name of the fortress on the site of *Saldum* from 1<sup>st</sup> to the beginning of the 4<sup>th</sup> century? Roman itineraries do not provide identical information about that.

For the section of the road from *Viminacium* to *Taliata* Roman itineraries indicate following data:



III. 1 Detail from *Tabula Peutingeriana*, segment seven – from *Viminacium* to *Taliata*

- a) *Tabula Peutingeriana*. *segm. VII*: ...*Viminatio XIII Punicum XI Vico Cuppe XII Ad Novas X Ad scrofulas XV Faliatis* ...
- b) *Itinerarium Antonini*: ...*Viminacio XXIV Cuppe XXIV Novas XII Talia* ...
- c) *Ravenatis*, IV, 7,8-18: *Punicum – Vico Cuppae – Novas – Scrofulas – Taliatis* ...

*Itinerarium Burdigalense sive Hierosolymitanum* doesn't refer to this section<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Петровић В. П. 2015: 250.

	1	2	3	4	5	6	Roman miles <sup>46</sup>
<b>a)</b>	<b><i>Viminatio</i></b>	<b><i>Punicum</i></b>	<b><i>Vico Cuppe</i></b>	<b><i>Ad Novas</i></b>	<b><i>Ad scrofulas</i></b>	<b><i>Faliatis</i></b>	
	XIII	XI	XII	X	XV		61
<b>b)</b>	<b><i>Viminatio</i></b>		<b><i>Cuppe</i></b>	<b><i>Novas</i></b>		<b><i>Talia</i></b>	
	XXIV		XXIV	XII			60
<b>c)</b>		<b><i>Punicum</i></b>	<b><i>Vico Cuppae</i></b>	<b><i>Novas</i></b>	<b><i>Scrofulas</i></b>	<b><i>Taliatis</i></b>	
							--

On this section, as it can be seen from the table above, *Tabula Peutingeriana* lists all places known to us and, as previously discussed, most of them are already located. The only toponym *Ad scrofulas* (*Scrofulae*) from this sequence remain unknown. It was located on the 10<sup>th</sup> Roman mile downstream from *Ad Novas* or *Novae* and 15 miles upstream from *Taliata*. Another itinerary, which mentions this name, is the *Ravennatis Cosmographia*, whose sequence overlaps with the *Tabula Itinerarium Antonini* skips *Pincum* (*Punicum*), but its mileage for distance *Viminatio* – *Cuppe* coincides with that from *Tabula*. It also omits the name *Ad scrofulas* – *Scrofulas*, and its distance between *Novae* and *Taliata* is lower than it's indicated in *Tabula* for 13 miles.

If we consider in total the distance between *Cuppae* and *Taliata*:

*Tabula Peutingeriana*: *Vico Cuppe* XII *Ad Novas* X *Ad scrofulas* XV *Faliatis* = 37 miles

*Itinerarium Antonini*: *Cuppe* XXIV *Novas* XII *Talia* = 36 miles,

it's obvious that the distance calculated in these two itineraries is practically identical, and that the difference on the section *Viminatio* – *Taliata* is only one Roman mile, to the benefit of the *Tabula* (61:60 miles). This results in a clear situation with regard to distances, but it also tells us that the *Tabula* is more reliable itinerary, because the *Itinerarium Antonini* skipped not only *Ad scrofulas*, but also *Pincum*<sup>47</sup>. *Pincum* was the seat of one of the imperial mining districts of Upper Moesia, with a crew of two small military detachments, very

<sup>46</sup> 1 roman mile (millia) = 1481 m.

<sup>47</sup> Петровић В. П. 2015: 270.



well documented in different sources.

Unfortunately, the third itinerary mentioning *Ad scrofulas*, in the form of *Scrofulas*, the *Ravennatis Cosmographia*, does not specify the distances.

The problem of *Ad Scrofulas* was noticed in the scientific literature, and the first attempt to locate it was the site of Bosman, the larger structure in the area. However, the archaeological excavations from 1968-1969 showed that the fortress was newly built in the course of Justinian's reconstruction in the 6<sup>th</sup> century<sup>48</sup>. The only remaining larger structure in this area, as a possible candidate to be linked in the general with *Scrofulae* is *Saldum*, located only about a mile upstream from Bosman.

*Scrofulae* is Latin diminutive of the plural of the noun *scrofa*<sup>49</sup>. To date, the term is used in medicine and it is used to describe infection in the lymph nodes of the neck, growths on the skin, knots, most frequently occurring in tuberculosis, a disease that was well known in ancient Rome.

The dramatic narrowing of the river in Gospođin vir gorge with its steep and high cliffs, rocks sticking out of the water from rapids of Kozla and Dojke, could remind the contemporaries of scary bumps on the neck<sup>50</sup>.

What is problematic with locating *Saldum* as *Ad scrofulas-Scrofulae*, is the distance from *Novae* to *Taliata*. According to the *Tabula Peutingeriana* the distance from *Novae* to *Ad scrofulas* is 10 miles, and from *Ad scrofulas* to *Taliata* 15 Roman miles. It was shown earlier that the *Tabula* can be relied on in this regard. Following the route of modern Danube road no. 34, the distance from *Novae* to *Saldum* is approximately 7 Roman miles, and from *Taliata* about 18 Roman miles. The modern road route certainly does not coincide with the Roman, but because of the terrain, which does not offer many other options for constructing the road, the difference is probably not big. In this case, there is another option, that *Ad scrofulas*

---

<sup>48</sup> Кондић В. 1984а: 138.

<sup>49</sup> *Scrofa*, -ae, f. sow (female pig). *Scrofula*, -ae, f., *Scrofulas* – acc. pl. derivative *scrofulae* probably comes from the fact that from Roman times and through the Middle Ages it was believed that pigs very often suffer from tuberculosis.

<sup>50</sup> This could coincide with the meaning of the name of the cataract Dojke in Serbian, which means female breasts.

and *Scrofulas* isn't one single toponym, but two different close toponyms. *Ravennatis Cosmographia* was interested in the settlements, and lists them in the order of appearance, and doesn't follow the road stations like *Tabula*. In that case *Saldum* as a proven settlement, not situated on the road, but below it, on the banks of the Danube, and bound in its function to the waterway, might be *Scrofulae* settlement.

In such interpretation only one toponym is left without identification – *Ad scrofulas*. The problem is that on the segment of the road from *Saldum* to *Taliata* the first larger Roman structure is *Smorna*, which is less than 9 miles from *Taliata*. Since the *Tabula* records primarily road stations, not the settlements, and road stations can be very small, sufficient for resting places, the only remaining possibility are smaller facilities at an approximate distance of 10 Roman miles from *Novae* and 15 from *Taliata*.

There are four such facilities, on the section of the road through the gorge of Gospođin Vir – sites Gospođin vir, Manastir, Padina and Pesača. It is a complex of small fortifications, watchtowers or *speculae*, which were deliberately constructed at the place where there was no possibility of, or need for forming larger fortifications, at fairly equal, small distances of up to a kilometer in length<sup>51</sup>. The total distance between them is 2.5 kilometers, and these facilities are sufficient for the road maintenance and its defense, and they were a part of one organism. The largest among them is the last mentioned the site of Pesača, built on a single larger piece of land available in the gorge, at a distance of 13 Roman miles from *Taliata*. It is a square tower (7,5x7,5 m), which is subsequently incorporated into a larger rectangular space 36x34 m, with a rather poorly built wall "unusual for ancient fortifications"<sup>52</sup>.

Padina and Manastir are even smaller objects that do not stand out in any way. But then again, the site Gospođin vir is very interesting. There was a bigger watchtower, measuring 10,9x4,95 m, with two rooms, built next to the hillside, which performs the function of the fourth wall. Along the south wall another wall was subsequently erected, which unfortunately was not further explored. Remains found on

---

<sup>51</sup> Минић Д. 1984в: 153, note 3.

<sup>52</sup> Минић Д. 1984б: 171. D. Minić, who participated in the exploration of this site believes that it is only a fenced depot, from where the other watchtowers could be supplied.

the site indicate continuous use, probably from 1<sup>st</sup> until the end of the 4<sup>th</sup> century. The crew probably took care of the maintenance of land route, which in this part was partly built on wooden consoles and partly under water, and the wood decays relatively quickly. Given that the watchtower is in the most difficult place for the passage of ships through the rapids, traces of ropes for manual hauling of the ships were noticed on the cliffs nearby<sup>53</sup>. Distance from the watchtower to *Taliata* is just over 15 Roman miles, and to *Novae* slightly less than 10 miles.

However, what seems the most important reason why this place could be a road station *Ad scrofulas*, is the vicinity of *tabulae*, stone memorial plaques of three Roman emperors Tiberius, Claudius and Domitian, and the text of Domitian tablet clearly uses the term *iter Scrofularum* – at *scrofulas*<sup>54</sup>, where it refers to this sequence of the road. Thus the logic behind the decision that this road station is included in Roman itineraries, could be, inter alia, the celebration of the construction ventures of the three emperors, or the logical place to set up the *tabulae* of the three emperors near such station.

### ***Conclusion***

In light of the above, it is possible to express certain assumptions:

1. *Saldum* in Procopius' time really could be *Cantabaza* as assumed by earlier researchers. To the evidence presented by V. Kondić, such as the size of the facility, and that this was the only fortress between *Novae* and *Smorna* and the only one that was rebuilt, which stems from the interpretation of Procopius, may be added a new proposed interpretation of the name *Cantabaza*, through term *katabasis*, a very well-known and used term in the Greek world, which can be brought into connection with the function of *Saldum*, but also with the geographical characteristics of the area. Speaking about the function of *Saldum* in the Danube waterway, it should be kept in mind that such a place would have a greater importance, in the 6<sup>th</sup> century AD, than in the early Roman or Ottoman epochs, when the communications within the heartland of the territory were safe. This was certain-

---

<sup>53</sup> Минић Д. 1984а: 147-149.

<sup>54</sup> Петровић В. П. 2015: 273., Минић Д. 1984а: 147.

ly not the case during the reign of Justinian, when the Byzantine territory almost every year suffered from incursions of barbaric peoples, and the enemy military units often cruised on internal communications. Numerous material remains originating from the shores of the Black Sea from this period found in *Saldum*, eloquently speak of a greater dependence of crews in the Iron Gate from bases on the Black Sea than was previously the case.

2. With the reconstruction in the second half of the 4<sup>th</sup> century AD, the site *Saldum* probably got a new name – *Gratiana*, and it was destroyed in the Gothic rebellion around 380. This assumption of P. Petrović has a solid grounding in historical sources, as well as the fact that some *Gratiana* was destroyed in a Gothic-Gepids war, in the early 6<sup>th</sup> century, which could not be the case with *Saldum*. Existence of two places with the same name can't be excluded and it's not rare. If we decide to trust, otherwise well-informed Procopius, a participant in these events, then the destroyed town of *Gratiana* should be looked for, more to the west between the mouths of the today rivers Drina and Sava, and Danube and Sava. Potential personal and dynastical reasons of Valentinian and Gratian, speak also in favor of *Saldum* as *Gratiana* in the 4<sup>th</sup> century.

3. At the time of its early existence *Saldum* is likely to be correlated with the Roman toponym *Ad scrofulas* or *Scrofulae*. Etymologically, the name can be explained in a similar way as *Cantabaza*, following the logic of the function of *Saldum* and its geographical characteristics. The problem with differences in distances between the *Novae* and *Saldum*, and *Saldum* and *Taliata*, which occur in the Roman itineraries, probably speaks about the existence of the two toponyms and it is possible that one represents the settlement, while the other is just a road station. This is not rare or impossible, and as an example we can mention the neighboring town *Novae* stated by *Ravennatis Cosmographia* and road station *Ad Novas* indicated by the *Tabula Peutingeriana*. In that case, *Saldum* could be the *Scrofulae*.

4. A solution for the remaining toponym *Ad scrofulas* must be sought near *Scrofulae*, probable *Saldum*. It could be the site of Gospođin vir for several reasons: it is situated almost at an appropriate distance from the *Novae* and *Taliata*; it is the largest of all potential facilities in the area; it has been continuously in operation for the whole duration of existence; it's very important place for the maintenance

of waterway and land route; *tabulae* of the three Roman emperors Tiberius, Claudius and Domitian, are located in the vicinity; and the wording of the Domitian *tabula* clearly uses the term *iter Scrofularum* – at scrofulas, referring to this section of the road.

Although this study does not provide definitive answers to the questions that exist in science for some time, it proposes a new look at an old problem. It was conceived as a contribution to the efforts of earlier researchers who had been on the trail of solutions, and it represents only a step forward in further revealing of the past of *limes* on Iron Gate.

### ***Bibliography***

GONDA B. d. 1896, *L'amélioration des Portes de Fer et des autres cataractes du Bas-Danube*, Budapest.

DEWING H.B. 1940, *Procopius. On Buildings*, London/Cambridge.

JEREMIĆ G. 2009, *SALDVM, Roman and Early Byzantine Fortification*, Beograd.

JEREMIĆ G. 2012, *Late Roman and Early Byzantine Pottery from Saldum*, in *Rei Cretariæ Romanæ Favtorvm Acta* 42, 81-88.

ŠPEHAR P. 2010, *Materijalna kultura iz ranovizantijskih utvrđenja u Đerdapu*, Beograd.

VASIĆ M. 1995, *Le limes protobyzantin dans la province de Mésie Première*, *Starinar*, XLV-XLVI, Beograd, 41-53.

БОШКОВИЋ Ђ. 1984, *Археолошка истраживања Ђердапа 1956-1970*, *Старинар*, XXXIII-XXXIV, Београд, 9-28.

ВАСИЋ М. 1984, *Чезава – Castrum Novae*, *Старинар*, XXXIII-XXXIV, Београд, 91-120.

КОНДИЋ В. 1974, *Cantabaza, Smorna, Campsa*, *Старинар*, XXII, Београд, 53-58.

КОНДИЋ В. 1984а, *Босман, рановизантијско утврђење*, *Старинар*, XXXIII-XXXIV, 137-147.

МИНИЋ Д. 1984а, *Госпођин Вир, античко и средњовековно налазиште*, *Старинар*, XXXIII-XXXIV, 147-150.

МИНИЋ Д. 1984б, *Песача, античко утврђење и средњовековна некропола*, *Старинар*, XXXIII-XXXIV, Београд, 171-176.

МИНИЋ Д. 1984в, *Манастир – праисторијско, античко и сре-*

дњовековно налазиште, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, Београд, 153-158.

ОСТРОГОРСКИ Г. 1959, *Историја Византије*, Београд.

ПЕТРОВИЋ П. 1984а, *Зидинац, касноантички speculum*, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, 127-129.

ПЕТРОВИЋ П. 1984, *Брњица, римски преградни зидови на ушћу Брњичке реке*, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, Београд, 89-90.

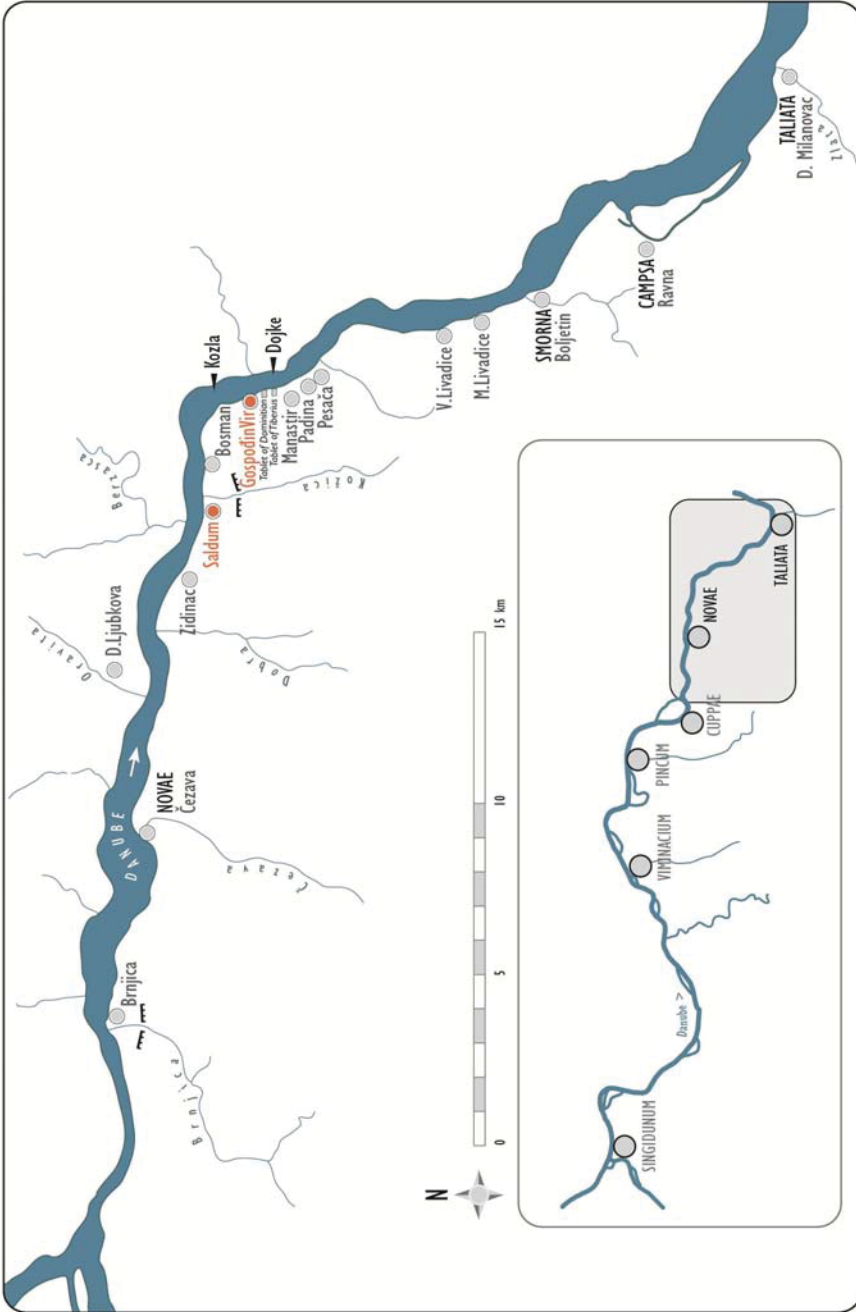
ПЕТРОВИЋ П. 1984б, *Салдум, римско и рановизантијско утврђење на ушћу потока Кожница*, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, 129-135.

ПЕТРОВИЋ П. 1984, *Поречка река, сабирни центар за снабдевање римских трупа у Бердапу*, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, Београд, 285-292.

ПЕТРОВИЋ В. П. 2004, *Екскурси о римским старинама на подручју Бердана у делу Беле де Гонде*, *Балканика*, XXXIV, Београд, 71-95.

ПЕТРОВИЋ В. П. 2015, *Римска насеља и комуникације од Јадрана до Дунава (I-IV век)*, Београд.

ПИЛЕТИЋ Д. 1984, *Велике и Мале Ливадице, античка осматрачница и кастел*, *Старинар*, XXXIII–XXXIV, Београд, 187-192.



III. 2 Map of mentioned toponimes

## OVIDIO E DRACONZIO. SONDAGGI DI INTERTESTUALITÀ NELL'*HYLAS*\*

Antonella BRUZZONE\*\*  
(Università degli Studi di Sassari)

**Keywords:** *Ovid, Metamorphoses, Dracontius, Hylas, mythology, intertextuality.*

**Abstract:** *Dracontius' literary production is fully permeated by Ovid's presence. The intertextual relationship between the two authors extends beyond the mere verbal parallels and rather appears to be intensely functional. Dracontius sees Ovid (especially the poet of the Metamorphoses) not only as a source of erudite references, but also as the storyteller of ancient myths that still affect the collective imagination. The cultural memory of these myths turns out to be essential even in a new Christian context. Through a series of examples from the Hylas (Romul. 2) this paper intends to highlight how Dracontius interprets and reuses Ovidian poetry.*

**Parole-chiave:** *Ovidio, Metamorfofi, Draconzio, Hylas, mitologia, intertestualità.*

**Riassunto:** *La presenza di Ovidio informa di sé tutta la produzione di Draconzio. I rapporti intertestuali vanno al di là delle coincidenze prettamente verbali e mostrano una intensa funzionalità. Draconzio vede in Ovidio – specie l'Ovidio delle Metamorfofi – non un semplice serbatoio di riferimenti eruditi, ma il cantore degli antichi miti che ancora continuano a suggestionare l'immaginazione e la cui memoria culturale risulta imprescindibile anche nel nuovo contesto cristiano. Attraverso una rete di campionature dall'*Hylas* (Romul. 2) si intende evidenziare alcuni dei modi in cui Draconzio legge e personalmente riusa la poesia ovidiana.*

**Cuvinte-cheie:** *Ovidius, Metamorfoze, Dracontius, Hylas, mitologie, intertextualitate.*

---

\* Testo della relazione presentata al Convegno internazionale *Ovidian evocations: poetry-mythology-historical reality*, tenutosi a Constanța (Romania) dal 10 al 12 maggio 2017.

\*\* [bruzzone@uniss.it](mailto:bruzzone@uniss.it)



**Rezumat:** *Ovidius se regăsește în întreaga creație a lui Dracontius. Raporturile intertextuale depășesc coincidențele pur verbale, demonstrând o puternică funcționalitate. Dracontius vede în Ovidius, în special Ovidius din Metamorfoze, nu un doar un simplu rezervor de referințe erudite, ci bardul miturilor antice care continuă să influențeze imaginația și a cărui memorie culturală este esențială în noul mediu creștin. Prin intermediul unor eșantioane din Hylas (Romul. 2) se intenționează să se evidențieze unele dintre modalitățile în care Dracontius citește și reutilizează în mod personal poezia lui Ovidius.*

Il rapporto fra Draconzio e la tradizione culturale pagana consiste spesso nella ripresa di temi mitici mutuati nello specifico dalle *Metamorfosi* di Ovidio, che l'autore cristiano piega alle sue nuove esigenze espressive e ideologiche.

Come è stato verificato (in effetti è sufficiente scorrere l'apparato dei *loci similes* allestito già da Friedrich Vollmer nella sua edizione per i *Monumenta Germaniae Historica*<sup>1</sup> per rendersene conto), Ovidio è ben presente nella scrittura di Draconzio a diversi livelli di composizione: linguistico, stilistico, contenutistico, narrativo<sup>2</sup>.

I prelievi di tipo formale, di singole parole o di nessi più o meno ampi, dal testo ovidiano consentono di evocare il brano di riferimento – non senza eventuali contaminazioni con altri autori (in termini che rendono talvolta ardua la ricostruzione delle ascendenze stesse)<sup>3</sup> – e di associare sovente la vicenda narrata a quella del testo richiamato.

In qualche occasione la relazione con il modello non è affidata alla comunanza di vocaboli, ma a segni meno palesi, che vanno individuati nella fitta tramatura poetica: perché diversi passi rielaborano, non ripetono, i testi ovidiani.

Non bisogna trascurare naturalmente che in alcuni casi si possa trattare di reminiscenze incoscienti, specie nel recupero di formule (ad esempio in clausola) che godono di grande fortuna in letteratura.

---

<sup>1</sup> *Blossii Aemilii Dracontii carmina* edidit Fridericus Vollmer, *MGH, AA XIV*, Berolini, 1905.

<sup>2</sup> Cfr. Jean Bouquet, *L'imitation d'Ovide chez Dracontius*, in *Colloque Présence d'Ovide*, édité par Raymond Chevallier, Paris, 1982 (Collection Caesardunum XVII bis), 177-187; Bouquet-Wolff (*Dracontius, Œuvres, III, La tragédie d'Oreste. Poèmes profanes I-V*, introduction par Jean Bouquet et Étienne Wolff, texte établi et traduit par Jean Bouquet, Paris, 1995), 60-63. Sulla base di questa edizione cito il testo di Draconzio nel prosieguo del lavoro.

<sup>3</sup> Cfr. Myriam De Gaetano, *Scuola e potere in Draconzio*, Alessandria, 2009, 167-168 (con bibliografia).

A me pare però che queste siano meno diffuse di quanto non si consideri comunemente forse con eccessiva sbrigatività: se si studiano con attenzione, i ricollegamenti a Ovidio appaiono quasi sempre finalizzati se non propriamente all'allusione comunque alla pregnanza dell'espressione. Rari sono gli esempi di convergenze lessicali o tematiche poco caratterizzate.

È ben noto che nella tarda età imperiale, nell'ecumene greco-romana pur ormai definitivamente cristiana, il ricorso alla mitologia perdura stabilmente, e si presta a una pluralità di funzioni<sup>4</sup>.

Mentre nella prosa l'impiego del mito è quasi sempre connesso con una intenzione oggettiva, in poesia senza dubbio esso è più pesantemente condizionato, nella frequenza, nelle forme e nello spirito, da una prassi letteraria, in determinate circostanze non priva di una certa convenzionalità.

Credo però che sia un po' riduttivo ricondurre il fenomeno al solo ambito del compiacimento descrittivo e di una superficiale ostentazione di dottrina, ovvero di categorie quali "ornamento", "consuetudine di genere", "retorica"<sup>5</sup>.

Ovidio – l'Ovidio delle *Metamorfosi* in particolare – rappresenta per Draconzio un serbatoio inesauribile di belle storie che suggestionano l'immaginazione<sup>6</sup>, un *thesaurus* di memorie sicuramente esornative ma che possono acquistare talvolta una valenza pragmatica.

---

<sup>4</sup> Su Draconzio cfr. in particolare Isabella Gualandri, *Gli dei duri a morire: temi mitologici nella poesia latina del quinto secolo*, in *Prospettive sul Tardo-antico*. Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997), a cura di Giancarlo Mazzoli e Fabio Gasti, Como, 1999, 62-68; Bouquet-Wolff, *Dracontius...* cit., 43-45 (specificamente sull'*Orestis tragoedia* e sui *Romulea*); Roswitha Simons, *Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike*, München - Leipzig, 2005. Ho affrontato la problematica relativamente all'*Hylas* in uno studio in corso di stampa: *Il potere delle favole antiche. L'Hylas di Draconzio, esempio di paideia per i Vandali d'Africa* (in Atti del Convegno internazionale: Reddere urbi litteras. *Wandel und Bewahrung in den Dichtungen des Dracontius*, Wuppertal 3.11-4.11.2016, a cura di Stefan Freund e Katharina Pohl, Stuttgart) al quale mi permetto di rinviare anche per la bibliografia ivi citata.

<sup>5</sup> Così ad es. Anna Maria Quartiroli, *Gli epilli di Draconzio*, *Athenaeum*, 24, 1946, 164 ss., che tuttavia si apre qua e là a un giudizio più complesso e sfumato.

<sup>6</sup> In particolare nei carmi profani e precipuamente negli epilli (*Romulea* 2, 8, 10 e *Orestis tragoedia*) la maggior parte dei passi richiamati appartiene alle *Metamorfosi*; all'interno di questo modello privilegiato Draconzio si muove con acribia, selezionando a seconda del contesto i luoghi più adatti: cfr. Bouquet, *L'imitation d'Ovide...* cit., 179.

Il riuso di Ovidio può costituire cioè una componente sostanziale del suo discorso poetico: una maniera per rivivere (e far rivivere al suo pubblico), in un contesto politico e culturale profondamente mutato con l'affermazione dei barbari entro i confini dell'impero, un mondo ormai scomparso, le cui potenzialità estetiche ed educative restavano però ancora produttive<sup>7</sup>.

Non è qui possibile ovviamente proporre una ricognizione completa ed esauriente e neppure procedere a una distinzione tassonomica delle varie tipologie di riecheggiamento ovidiano in Draconzio<sup>8</sup>.

Vorrei soltanto esemplificare pochi dettagli nell'utilizzo che Draconzio fa delle *Metamorfosi*, con l'obiettivo di evidenziare, se possibile, qualche risvolto inedito della modalità di ricezione dei classici da parte di questo tardo scrittore africano e della molteplicità delle dinamiche imitative da lui messe in atto.

Mi occuperò in particolare dell'*Hylas*, il secondo dei carmi profani (*Romul.* 2): un epillio, la cui tematica, amorosa e mitologica, mi sembra che offra un campo di indagine privilegiato<sup>9</sup>.

### 1. Il catalogo

Nei vv. 19 ss. dell'*Hylas*, interloquendo in una richiesta di aiuto a lui rivolta dalla madre Venere (vedi *infra*), Cupido ostenta alla dea i suoi poteri, esibendosi in un catalogo – un *topos* della poesia epica gestito con gusto alessandrino – di amori del mito.

Si comincia con le avventure erotiche di Giove: il tono è leggero, giocoso e forse anche un po' ironico.

Vengono ripercorse le metamorfosi del dio in toro (vv. 20-22 *et dominum caeli facie vestire iuveni / oblitumque poli rursus mugire per herbas / confessum per prata bovem*); in pioggia d'oro; (vv. 22-23 *cadat aureus imber, / divitias ut tecta pluant*); in aquila (vv. 23-24 *sit fulminis / ales ipse sui*); in satiro (v. 24 *satyrus*); in

<sup>7</sup> Studio il tema in *Il potere delle favole antiche...* cit.

<sup>8</sup> Per una visione d'insieme rinvio a Bouquet, *L'imitation d'Ovide...* cit.; Bouquet-Wolff, *Dracontius...* cit., 60-63.

<sup>9</sup> Per la presenza di Ovidio in questo componimento, oltre agli studi citati nella nota precedente, cfr. specificamente Brigitte Weber, *Der Hylas des Dracontius*, Stuttgart-Leipzig, 1995, 219-220 e *passim*. Camillo Morelli, *Studia in seros Latinos poetas*, SIFC, 19, 1912, 113 considera di estrazione ovidiana il mito di Ila chiamando a riscontro (nella nota 3) *met.* 4, 288-388, dove è raccontata la vicenda di Ermafrodito (su questo parallelo vd. *infra* nota 34).

cigno (v. 24 *cycnus*); in Artemide, "figlia di Latona" (v. 24 *Latonia*); in serpente (v. 24 *serpens*); in Anfitrione (vv. 25-27 *Alcmenam galeatus amet: mucrone coruscet / et clipeo rutilante tonet, dum miles adulter / coniungat noctes subtracta luce dierum*)<sup>10</sup>.

Una sorta di 'enciclopedia' dei miti che annovera trasformazioni del dio escogitate per sedurre.

Il catalogo di questi amori di Giove rimanda a Ovidio *met.* 6, 103-114<sup>11</sup>, dove pure le varie storie sono elencate (nell'*ekphrasis* dell'arazzo intessuto da Aracne) in successione diretta, in un ordine che Draconzio non sempre rispetta, ma, come in Draconzio (se si eccettua l'ultimo mito: vedi *infra*), in modo via via sempre più sintetico<sup>12</sup>.

La riconducibilità al contesto ovidiano è innegabile, sostenuta da inevitabili coincidenze verbali. Direi anzi che Draconzio affida all'agnizione del passo di Ovidio sia l'elucidazione generale dei miti ai quali egli si richiama in modo piuttosto essenziale sia tutta una serie

<sup>10</sup> Sull'identificazione dei personaggi oggetto dell'amore di Giove – personaggi che Draconzio non nomina quasi mai e ai quali si riferisce in maniera in qualche caso criptica (l'identificazione non sempre è univoca: nella mia esposizione ho scelto quella che mi sembrava più plausibile) – vd. ad es. Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 133 (apparato dei *loci similes*); Rosa María Agudo Cubas, *Dos Epilios de Draconcio «De Raptu Helenae» e «Hylas», CFC(L)*, 14, 1978, 310; José Manuel Díaz de Bustamante, *Draconcio y sus Carmina profana*, Santiago de Compostela, 1978, 140; Bouquet(-Wolff), *Dracontius...* cit., 245-247; Weber, *Der Hylas...* cit., 154 ss.; Kenneth Mauerhofer, *Der Hylas-Mythos in der antiken Literatur*, München-Leipzig, 2004, 314.

<sup>11</sup> Cfr. già ad es. Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 133 (apparato dei *loci similes*); Bouquet, *L'imitation d'Ovide...* cit., 184; Bouquet(-Wolff), *Dracontius...* cit., 245-246; Weber, *Der Hylas...* cit., 153-156; Mauerhofer, *Der Hylas-Mythos...* cit., 336-337. Sul brano ovidiano cfr. almeno Bömer (*P. Ovidius Naso, Metamorphosen*, Kommentar von Franz Bömer, Buch VI-VII, Heidelberg, 1976), 35-40; Rosati (*Ovidio, Metamorfosi*, vol. III (Libri V-VI), a cura di Gianpiero Rosati, Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant, Traduzione di Gioachino Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, [Milano], 2009), 263 ss.

<sup>12</sup> Vale la pena menzionare qui la ripresa operata anche da un altro poeta del V sec., Sidonio Apollinare, *carm.* 15, 174 ss. *iamque Iovem in formas mutat quibus ille tenere / Mnemosynam, Europam, Semelen, Ledam, Cynosuram / serpens, bos, fulmen, cygnus, Dictynna solebat. / iamque opus in turrem Danaae pluviamque metalli / ibat et hic alio stillabat Iuppiter auro, / cum virgo aspiciens vidit Tritonida verso / lumine doctisonas spectare libentius artes etc.* Alcuni di questi miti (quelli relativi a Danae e ad Alcmena) figurano anche in Sidon. *carm.* 6, un componimento che presenta molte coincidenze sia con l'*Hylas* di Draconzio sia con la sua prefazione (*Romul.* 1) dove è introdotto il personaggio di Orfeo.

di determinazioni che permettono di identificare i personaggi del suo elenco.

Ma ci sono anche delle differenze, soprattutto di tono; inoltre Draconzio esclude due miti (quelli di Egina e di Mnemosine: vedi *infra*), ne inserisce uno che in Ovidio non figura (quello di Callisto: vedi *infra*), e si discosta dal modello per lo spazio concesso ai singoli miti.

Va subito osservato che l'interesse di Ovidio si focalizza precipuamente sulle fragili vittime di Giove in alcuni casi indicate con il patronimico o il matronimico quasi ad adombrare dolorosamente la frattura del legame parentale: Europa, il cui rapimento è illustrato con dettagli che insistono sulla condizione psicologica della donna<sup>13</sup> (vv. 103-107 *Maeonis elusam designat imagine tauri / Europen; verum taurum, freta vera putares. / ipsa videbatur terras spectare relictas / et comites clamare suas tactumque vereri / adsilientis aquae timidisque reducere plantas*); Asterie<sup>14</sup>, ghermita a forza dall'aquila (v. 108 *Asterien aquila luctante teneri*); Leda, che dovette giacere sotto le ali del cigno (v. 109 *olorinis Ledam recubare sub alis*); Antiope<sup>15</sup>, la bella figlia del re tebano Nictèo, che dall'unione con Giove diventa madre di due gemelli (vv. 110-111 *addidit ut Satyri celatus imagine pulchram / Iuppiter implevit gemino Nyctei da fetu*); Alcmena, "donna di Tirinto" (v. 112 *Amphitryon fuerit cum te, Tiryntia, cepit*), e Danae (v. 113 *aureus ut Danaen... luserit*); Egina, figlia del dio fluviale Asopo (v. 113 *Asopida luserit ignis*; dalla sua unione con Giove nacque Eaco: ma la metamorfosi di Giove in fuoco non è documentata altrove<sup>16</sup> – peraltro questo mito non è toccato da Draconzio); Mnemosine<sup>17</sup> (v. 114 *Mnemosynen pastor* – anche di questa vicenda non c'è traccia in Draconzio); Proserpina, la figlia di Cerere, raggirata e amata da un Giove-screziato serpente (v. 114 *varius Deoida serpens*).

<sup>13</sup> Cfr. Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 264.

<sup>14</sup> Cfr. Bömer, *P. Ovidius Naso...* cit., 37-38 e Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 265 per una analisi di questo episodio.

<sup>15</sup> Bömer, *P. Ovidius Naso...* cit., 38; Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 265.

<sup>16</sup> Bömer, *P. Ovidius Naso...* cit., 40; Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 265.

<sup>17</sup> Bömer, *P. Ovidius Naso...* cit., 40; Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 265.

Si sottolinea la brutale violenza di cui sono fatte oggetto le vittime dell'insaziabile Giove (ad es. v. 108 *luctante*; cfr. anche v. 109 *recubare sub alis*; v. 112 *cepit*), il vertice della cui spregiudicatezza è raggiunto, in *climax*, con l'ultima impresa erotica, l'incesto con Proserpina<sup>18</sup>.

Di fatto nel brano ovidiano il tema principale è costituito dagli inganni tramati dal dio<sup>19</sup> (cfr. v. 103 *elusam*; v. 110 *celatus imagine*; v. 113 *luserit*; ma cfr. anche i versi seguenti in cui sono rappresentati gli amori di altre divinità: v. 117 *fallis*, v. 125 *falsa e deceperit*).

Nulla di tutto questo in Draconzio, che con levità e delicatezza reinterpretava le medesime vicende in un'atmosfera di incanto e di meraviglia.

Le sue donne non sono nemmeno nominate ad eccezione di Alcmena (v. 25) e della *Latonia* Artemide (v. 24).

Il poeta concentra la sua attenzione sul solo Giove, e laddove fornisce qualche descrizione più particolareggiata (perlopiù Draconzio si avvale di una sola parola per riferirsi al mito) delinea immagini spiritose e un po' dissacranti del dio, senza alcuna connotazione di aggressività.

Addirittura Draconzio si diverte a innovare, come già si accennava, integrando il catalogo di Ovidio con il mito di Callisto, al quale rinvia con l'epiteto *Latonia* (v. 24), ovvero Artemide (Callisto, ninfa dei boschi, aveva fatto voto di verginità e fuggiva tutti gli uomini: Giove si unì a lei celandosi sotto le sembianze di Artemide)<sup>20</sup>, che comportava la metamorfosi di Giove in una divinità femminile.

Al v. 22 il Tonante, il signore degli dèi, dimentico del cielo, muggisce tra le erbe, manifesto toro sui prati (*confessum per prata bovem*). In *Ov. met.* 6, 104 l'espressione *verum taurum... putares* alludeva alla capacità mimetica dell'artista in un contesto efrastico e si poneva in ironica contrapposizione alla falsità del toro. Draconzio, contaminando questo passo con *met.* 3, 1-2 *deus posita fallacis ima-*

<sup>18</sup> Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 265.

<sup>19</sup> Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 264.

<sup>20</sup> L'identificazione di questo mito cui si allude tramite il solo *Latonia* per la verità è molto controversa, e le posizioni degli studiosi sono divergenti: Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 133 (apparato dei *loci similes*) intese il riferimento a Callisto. Ma cfr. altre ipotesi in Weber, *Der Hylas...* cit., 155-156; Bouquet(-Wolff), *Dracontius...*, 246. Vd. anche Mauerhofer, *Der Hylas-Mythos...* cit., 314.

*gine tauri / se confessus erat* (dove Giove dismessa la forma taurina torna a quella originaria)<sup>21</sup>, dipinge un quadro che oserei definire idillico.

Nei vv. 22-23 dell'*Hylas* Giove è pioggia d'oro che cade, per cui i tetti lasciano scorrere ricchezze (*cadat aureus imber, / divitias ut tecta pluant*), mentre in Ovidio di Giove 'aureo' più esplicitamente si ricorda come abbia ingannato Danae (v. 113 *ut Danaen... luserit*).

Quanto ai vv. 23-24 è discusso con chi si debba identificare la preda di questo Giove mutato in aquila (*sit fulminis ales / ipse sui*), la forma notoriamente assunta per rapire Ganimede<sup>22</sup>. L'elenco di Cupido però insiste su vittime femminili e appunto il raffronto con il modello ovidiano (*met.* 6, 108) induce a pensare ad Asterie, forse la figlia del Titano Ceo<sup>23</sup>. In Draconzio nessuna traccia della prepotenza subita dalla vittima in Ovidio, afferrata dall'aquila che lotta (v. 118 *aquila luctante teneri*).

Relativamente ad Alcmena, rispetto al secco *Amphitryon fuerit cum te, Tiryntia, cepit*<sup>24</sup> (*met.* 6, 112) Draconzio opera un'espansione in senso derisorio e caricaturale: "ami pure con l'elmo in testa Alcmena: mentre da guerriero fa rapidi movimenti con la spada e produce rimbombi con il suo scintillante scudo di bronzo, l'adultero congiunga pure le notti mediante l'eliminazione della luce diurna"<sup>25</sup>. All'ultimo dei miti attinenti a Giove si attribuisce l'estensione maggiore: proprio ad un episodio da commedia, quasi a confermare fino in fondo la lettura del catalogo ovidiano secondo un'ottica piacevole e accattivante.

Vorrei qui rilevare che la preghiera pronunciata da Venere allo scopo di disporre favorevolmente Cupido, celebrandone le qualità,

<sup>21</sup> Sul brano vd. Barchiesi (*Ovidio, Metamorfosi*, vol. II (Libri III-IV), a cura di Alessandro Barchiesi, Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant, Traduzione di Ludovica Koch, Commento di Alessandro Barchiesi [libro III] e Gianpiero Rosati [libro IV], Fondazione Lorenzo Valla, [Milano], 2007), 130.

<sup>22</sup> Cfr. Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 133 (apparato dei *loci similes*): «Ganymedes (an Asterie?)». Altre proposte e una discussione in Weber, *Der Hylas...* cit., 154-155.

<sup>23</sup> Il problema si presenta anche per Ovidio (dove però Asterie è espressamente nominata): vd. la bibliografia citata nella nota 14.

<sup>24</sup> Bömer, *P. Ovidius Naso...* cit., 39: «'cepit', erotice per vim, dolum».

<sup>25</sup> Traduzione di Grillo (*Draconzio, I carmi profani* (Romulea), Traduzione integrale con testo a fronte e interventi testuali di Antonino Grillo, Messina, 2015), 13.

perché questi colpisca con i suoi dardi le Ninfe (*Romul. 2, 6 ss.*) – dalla richiesta di aiuto di Venere scaturisce il catalogo degli amori di Giove che ora abbiamo esaminato –, è improntata su Virgilio (*Aen. 1, 664 ss.*) e su Ovidio (*met. 5, 365 ss.*: in realtà Ovidio a sua volta ricalca, a proposito di Dite, le parole virgiliane con cui Venere spinge Cupido a far innamorare Didone<sup>26</sup>) con precise risposdenze lessicali e concettuali che richiederebbe troppo tempo qui approfondire<sup>27</sup>. In particolare si rimarca la condizione di Cupido, nel quale è concentrata la potenza di Venere che lo ha generato: egli può dirsi la proiezione di una forza eccezionale, che supera quella di tutte le altre divinità. L'accento è posto sul valore emblematico della figura di Cupido: "Eros cosmico" (cfr. Verg. *Aen. 1, 664-666: nate, meae vires, mea magna potentia, solus /nate, patris summi qui tela Typhoia temnis, / ad te confugio et supplex tua numina posco; Ov. met. 5, 365-366 'arma manusque meae, mea, nate, potentia' dixit, / 'illa, quibus superas omnes, cape tela, Cupido'; Drac. Romul. 2, 8-11 o mundi domitor, caeli quoque, flamma Tonantis, / numen posco tuum cuius sub iure vapore, / per tua tela, puer, fecundis illita flammis, / ut des effectum votis de more parentis).*

Ovidio, pur tenendosi vicino a Virgilio nell'impostazione iniziale della preghiera, attua modifiche su più piani: la sua mediazione risulta di fondamentale importanza per l'organizzazione della scena in Draconzio, che pure offre dal canto suo ulteriori, notevoli fattori di novità<sup>28</sup>.

## 2. Il destino di Ila

L'*Hylas* peraltro si era aperto nel segno di Ovidio. La prima sezione dell'interrogativa dei vv. 2-3 *quis casus ademit / Alcidi comitem, solamen dulce malorum?*, che annuncia l'oggetto della narrazione (il rapimento di Ila e la conseguente afflizione di Ercole privato del suo compagno) all'interno di una tradizionale invocazione alle Muse (non estraneo l'influsso di Verg. *Aen. 1, 8*), riproduce *met. 4, 142 quis te mihi*

<sup>26</sup> In Ovidio a parere di Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 198 la conformità al dettato virgiliano si carica di una spiccata valenza ideologica.

<sup>27</sup> Mi ci sono soffermata in un mio precedente studio: *L'Hylas di Draconzio fra Virgilio e Ovidio, InvLuc*, 38, 2016, 13-19.

<sup>28</sup> Tutto in Bruzzone, *L'Hylas di Draconzio...* cit.



*casus ademit?*<sup>29</sup>, dove una affranta Tisbe si rivolge all'amato Piramo ormai moribondo. Fra i due personaggi ovidiani non c'è più possibilità di contatto, solo una parvenza di comunicazione (vv. 145-146; già i vv. 108 ss. contenevano il monologo di Piramo – *in absentia* di Tisbe), e l'apostrofe di Tisbe riassume tutta la disperazione della separazione, precludendo al suo suicidio<sup>30</sup>.

Lo spunto ovidiano permette di assimilare la situazione di Ercole e Ila a quella di Piramo e Tisbe. Ma la riformulazione di Draconzio realizza uno scarto di notevole efficacia che ancora una volta dà l'idea della libertà con cui egli si avvale del modello.

In verità i *fata* di Ila sono stati già anticipati come *versa... / in melius* (vv. 1-2): dunque la sorte del ragazzo, separato da Ercole e promosso alla vita divina dalle Ninfe, come il poeta si accinge a cantare, è cambiata in meglio. Il suo destino sarà immortale (cfr. v. 139 *tu noster iam sponsus eris sine fine dierum*), "paradisiaco" (cfr. i vv. 134-138 in cui Deiopea tratteggia il *locus amoenus* che attende Ila); Ercole stesso, al termine del componimento, dovrà ammetterlo: e infatti inviterà la madre di Ila a rallegrarsi per l'accaduto in quanto ora lei è diventata la genitrice di un nume (vv. 162-163 *exulta genetrix, nimium laetare, beata / ante parens hominis, pulchri modo numinis auctor*).

La patetica interrogazione ovidiana *quis te mihi casus ademit?* è sottoposta a un processo di sdrammatizzazione: indubbiamente Ercole e Ila non potranno più incontrarsi, ma la congiuntura triste per l'uno è giudicata felice per l'altro, in una tensione antitetica che suscita curiosità e interesse.

Draconzio pur partendo chiaramente dal modello ovidiano orienta però in altra direzione l'*ethos* della vicenda: il poeta racconterà una favola a lieto fine (nella sua espressione *versa in melius* non va ravvisato alcun sarcasmo)<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Già Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 133 (apparato dei *loci similes*), e ad es. Weber, *Der Hylas...* cit., 141 nota 9; Mauerhofer, *Der Hylas-Mythos...* cit., 311-312.

<sup>30</sup> Cfr. Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. II... cit. (nella nota 21), 267-268.

<sup>31</sup> Questo in effetti mi sembra lo spirito dominante del componimento: vd. Bruzzone, *L'Hylas di Draconzio...* cit., partic. 19, e, anche per un approfondimento bibliografico, Bruzzone, *Il potere delle favole antiche...* cit.

### 3. *Le Ninfe*

Talvolta l'immagine che Draconzio elabora deriva dalla combinazione di più suggestioni ovidiane, desunte magari da contesti differenti.

Così ad esempio a proposito della reazione delle Ninfe che, colpite dai dardi di Cupido, per l'emozione impallidiscono e poi subito arrossiscono: v. 112

*pallescent omnes, subitus rubor inficit ora.*

La mescolanza di pallore e di rossore (*pallescent / rubor*) è topica specie nella poesia erotica come sintomo di innamoramento o per connotare la bellezza femminile o di giovani efebici<sup>32</sup>.

In *Ov. met. 6*, 46-47 il rossore che imporpora solo per un attimo l'orgogliosa Aracne di fronte all'inaspettata epifania della dea Pallade<sup>33</sup> per poi velocemente svanire è paragonato (vv. 47-49) al colore dell'aria al sorgere dell'aurora:

*sed tamen erubuit, subitusque invita notavit  
ora rubor rursusque evanuit, ut solet aer  
purpureus fieri, cum primum aurora movetur,  
et breve post tempus candescere solis ab ortu.*

Draconzio sfrutta le parole di Ovidio nella rappresentazione dell'improvviso rossore (*subitus, rubor, ora*) che si diffonde sul volto delle sue Ninfe come su quello di Aracne. Il contrasto cromatico lo recupera, ma in termini invertiti (rosso / bianco), oltre che dal *rubor... evanuit* del v. 47, soprattutto dalla similitudine immediatamente successiva, dove il concetto del "diventare bianco" è espresso dall'incoativo *candescere* (Draconzio preferisce *pallescere*)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. Rosati, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. III... cit., 255. Vedi la descrizione dello stesso Ila nei vv. 65 ss. draconziani (cfr. inoltre quanto sarà osservato nella nota 34 a proposito di Ermafrodito).

<sup>33</sup> Aracne aveva provocato Pallade a misurarsi con lei nel ricamo (il contesto è quello sopra analizzato: nella gara Aracne intreccia un arazzo con gli amori degli dèi metamorfosati).

<sup>34</sup> E si potrebbe aggiungere *met. 4*, 329-330 *pueri rubor ora notavit / (nescit enim quid amor), sed et erubuisse decebat* detto di Ermafrodito, la cui vicenda Draconzio potrebbe aver tenuto presente nella narrazione di quella di Ila. Ermafrodito

Un'ultima risultanza. Dopo aver visto Ila, le Ninfe restano davanti a lui come in sospesa ammirazione (v. 100 *Nymphae mirantur Hylanque*). Una di loro tuttavia si rivolge alle sorelle per tessere le lodi della bellezza del fanciullo. Il modulo con cui si introduce l'allocazione della Ninfa (v. 101),

*ex quibus una tamen cunctas affata sorores,*

appare costruito, secondo una tecnica quasi centonaria, con materiali ovidiani<sup>35</sup>.

Un primo segmento è ricavato da *met.* 11, 6

*e quibus una leves iactato crine per auras*<sup>36</sup>.

Si tratta di una delle donne di Tracia che esorta le compagne a scagliarsi contro Orfeo dopo averlo scorto mentre accordava la sua voce al vibrare della cetra. Il vate ha rifiutato il loro amore e questo provoca il loro gesto sconsiderato: lo faranno a pezzi in stile bacchico<sup>37</sup>.

Sulla scia dell'aggancio lessicale mi pare che si possano individuare alcuni punti di contatto con il passo nel quale è descritto in Draconzio il rapimento di Ila da parte delle Ninfe – anche se naturalmente i modi dell'azione e gli *exitus* sono ben diversi. Si tenga conto che la figura di Orfeo, con il fascino ammaliatore del suo canto, assunta a termine di confronto per quella del retore Feliciano, maestro di Draconzio, è centrale in *Romul.* 1, la prefazione di questo epillio<sup>38</sup>.

condivide con le Ninfe draconziane l'inesperienza in amore: cfr. *met.* 4, 330 *nescit enim quid amor* con *Romul.* 2, 64 (nell'allocazione di Venere a Cupido) *noscant (scil. le Ninfe) quid sit amor*. Inoltre nei vv. 320 ss. l'elogio della bellezza di Ermafrodito da parte della Naiade che di lui si è innamorata mostra diversi elementi in comune con l'elogio della bellezza di Ila da parte di una delle Ninfe nei vv. 102 ss. draconziani (vd. *infra* nel testo).

<sup>35</sup> Cfr. Vollmer, *Blossii Aemilii Dracontii carmina...* cit., 135 (apparato dei *loci similes*); Bouquet, *L'imitation d'Ovide...* cit., 182; Weber, *Der Hylas...* cit., 194.

<sup>36</sup> Cfr. anche Ov. *met.* 4, 36 *e quibus una (scil. una delle figlie di Minia) levi deducens pollice filum*.

<sup>37</sup> Sul passo vd. almeno Bömer (*P. Ovidius Naso, Metamorphosen, Kommentar von Franz Bömer, Buch X-XI, Heidelberg, 1980*), 237 ss. (241-242 sui vv. 6-7); Reed (*Ovidio, Metamorfosi, vol. V (Libri X-XIII), a cura di Joseph D. Reed, Testo critico basato sull'edizione oxoniense di Richard Tarrant, Traduzione di Gioachino Chiarini, Fondazione Lorenzo Valla, [Milano], 2013*), 304 ss.

<sup>38</sup> Approfondimenti in Bruzzone, *Il potere delle favole antiche...* cit.

L'impulso amoroso è la premessa del comportamento di entrambi i gruppi muliebri: nelle donne Ciconi l'amore si traduce però in odio a causa del disprezzo di Orfeo nei loro riguardi.

I poveri resti di Orfeo, la testa e la lira, finiscono in acqua, accolti nelle onde dell'Ebro (*met.* 11, 50-51 *membra iacent diversa locis; caput, Hebre, Iyramque / excipis*; cfr. anche i vv. 44 ss. sulle manifestazioni di lutto degli elementi della natura: fiere, pietre, boschi, fiumi, Naiadi e Driadi)<sup>39</sup>; mentre è trasportata dalla corrente la lira emette un flebile lamento e dalla lingua del morto si leva un triste mormorio (vv. 51-53 *et (mirum!) medio dum labitur amne, / flebile nescioquid queritur Iyra, flebile lingua / murmurat exanimis, respondent flebile ripae*).

Il viene rapito dalle Ninfe in una fonte: egli si era proteso per fare provvista d'acqua e le Ninfe si immergono insieme a lui (la scena è molto aggraziata: v. 128 *cum quo se Nymphae pariter mersere sub undas*); con dolcezza consolano il suo pianto e gli prospettano un futuro felice per l'eternità.

Il secondo segmento draconziano (*cunctas affata sorores*) ricalca *met.* 5, 255

*constitit et doctas sic est adfata sorores*

con la modifica parafonica di *doctas* in *cunctas*.

Qui è Pallade che chiede notizie alle Muse circa l'Ippocrene, la fonte scaturita sull'Elicona da un calcio di Pegaso, il cavallo alato di Bellerofonte.

Un ricordo ovidiano ne trascina un altro, in un moltiplicarsi di echi che riportano alla mente ulteriori storie, ulteriori racconti, sì da lasciare l'impressione che spesso queste riprese verbali da Ovidio costituiscano solo un pretesto per evocare il maggior numero possibile di miti.

La poesia del mito delle *Metamorfosi* serve cioè a Draconzio per condensare in poche parole un patrimonio culturale irrinunciabile<sup>40</sup>, che lo scrittore si impegna a trasmettere ai suoi contemporanei.

<sup>39</sup> Cfr. Reed, *Ovidio, Metamorfosi*, vol. V... cit., 311.

<sup>40</sup> Bouquet, *L'imitation d'Ovide...* cit., 186-187.



## LITERATURA Y TEOLOGÍA EN EL LIBRO X DE LA CIUDAD DE DIOS

Claudio César CALABRESE<sup>1</sup>

(Universidad Panamericana, Departamento de Humanidades)

**Keywords:** *Virgil, Augustine of Hippo, Early Christianity, henotheism, monotheism.*

**Abstract:** *This paper articulates literature and theology under the following hypothesis: a text of Virgil, uprooted from the classical culture and placed in the historical and intellectual scope of Late Antiquity, enables the theological articulation of the two cities in Augustine. According to the quote and comment in the City of God X, 27, the literary testimony gives ground to a theological assertion. The demonstration of the hypothesis is organized in four steps: a) Virgil is a key interpretation of Western Tradition; b) the presentation of Virgil's Eclogue IV in its context is always in relation with the subject of the article; c) the identification of Roman political history with the Sibylline Books; d) the description of Book X of the City of God and the core of the dispute with the neoplatonic demonology; e) conclusions. The conclusion of the article is the Augustinian conception that sees in Virgil a transit from myth to religion.*

**Cuvinte-cheie:** *Vergiliu, Augustin de Hipona, creștinismul timpuriu, henotheism, monoteism.*

**Rezumat:** *Această lucrare pune în conjuncție literatura și teologia în următoarea ipoteză: un text al lui Vergiliu, dezrădăcinat din cultura clasică și plasat în domeniul istoric și intelectual al antichității târzii, permite articularea teologică a celor două cetăți ale lui Augustin. Conform citatului și comentariului din Cetatea lui Dumnezeu X, 27, mărturia literară dă suport unei afirmații teologice. Demonstrarea ipotezei este organizată în patru etape: a) Vergiliu este o interpretare-cheie a tradiției occidentale; b) prezentarea celei de-a IV-a Ecloga a lui Vergiliu în contextul său este întotdeauna în legătură cu subiectul articolului; c) identificarea istoriei politice romane cu cărțile Sibylline; d) descrierea cărții a X-a a Cetății lui Dumnezeu și nucleul disputei cu demonologia neoplatonică; e) concluzii. Concluzia articolului este concepția augustiniană, care vede în Vergiliu o tranziție de la mit la religie.*

---

<sup>1</sup> ccalabrese@up.edu.mx

## **INTRODUCCIÓN**

La cita textual es el mejor homenaje que la posteridad puede ofrecer a un clásico; tal homenaje implica, sin embargo, que un verso concreto ha sido arrancado de su entretejido original y ha quedado aislado con el valor de una sentencia. Su sentido original se desvanece (simplemente carece de importancia), pues toma una dirección desconocida, en tanto dialoga con un contexto completamente nuevo. Tal lo sucedido con la *Égloga IV* de Virgilio, muy especialmente con su v. 4: *Ultima Cumaevi venit iam carminis aetas*, cuando el Cristianismo de la Antigüedad Tardía lo comprendió en términos mesiánicos. Esto tuvo como consecuencia, por un lado, que su sentido quedara fijado hasta finales de la Edad Media y, por otro, que se considerara el conjunto de la Cultura Clásica como un paso en la Revelación.

La cultura, la geografía y el tiempo (uno, en el inicio del apogeo y el otro, en el inicio del colapso del Imperio Romano de Occidente) separan y contraponen a Virgilio y a Agustín. Entre ambos nacimientos se despliega un arco de poco más de cuatrocientos años, en cuya tensión el Cristianismo marca un profundo hiato.

La hipótesis de este artículo es la siguiente: en el ámbito histórico e intelectual de la Antigüedad Tardía, Virgilio sustenta la articulación teológica de las dos Ciudades de Agustín de Hipona; según cita y comentario en X, 27, el testimonio literario sirve para fundamentar la afirmación teológica.

Nos proponemos demostrar esta hipótesis en cuatro pasos: a) la figura de Virgilio como una de las claves de interpretación de la tradición literaria occidental; b) la presentación de la *Egloga IV* en su contexto, aunque en relación siempre con nuestro tema; c) una breve identificación de la historia política de Roma con los Libros Sibilinos, y cómo estos estuvieron presentes a lo largo de su historia, de manera significativa hasta Tiberio; d) la descripción del Libro X de *La ciudad de Dios*<sup>2</sup> y el núcleo de la controversia con la demonología neoplatónica, es decir, las tensiones entre henoteísmo y monoteísmo, con la consideración de que el mencionado Libro articula las dos grandes

---

<sup>2</sup> Aug, *civ.* disponible en <http://www.augustinus.it> Todas las citas de san Agustín se realizan de esta edición y las traducciones son propias, salvo que se señale lo contrario.

partes de la obra; e) en las conclusiones volveremos sintéticamente sobre lo demostrado.

Algunas palabras sobre la metodología, en especial por el carácter marcadamente interdisciplinario de nuestra contribución; hay de conjunto una visión histórica, que toma cuerpo en dos momentos distintos, pero complementarios: a) la aproximación filológico-crítica al texto y al contexto virgilianos y b) la distinción hermenéutica del Libro X de *La ciudad de Dios* y su modo de argumentar, en cuyo núcleo se encuentra el hexámetro virgiliano. Por esta razón, se trata tanto de una hermenéutica textual cuanto teológica, dado que éste es el centro de la interpretación agustiniana: una indagación sobre el modo en que instancias henoteístas de la Cultura Clásica se encuentran con el Cristianismo.

Virgilio ocupó un lugar central en la formación de Agustín de Hipona, lo que se observa en la nutrida cantidad de citas del poeta latino en sus obras de juventud; estas referencias van disminuyendo a medida que san Agustín se adentra en la lectura del Nuevo Testamento y de san Pablo en especial. Sin embargo es posible seguir, en una obra de eminente inspiración paulina como *La Ciudad de Dios*, la presencia crucial del Mantuano en la médula de alguna de sus argumentaciones. Como veremos más adelante, el Libro X significa la articulación de las dos grandes partes de *La Ciudad de Dios*: los primeros diez libros se ocupan de la oclusión de la religión doméstica y del mundo mítico en general; los doce restantes del surgimiento, desarrollo y ultimidades de ambas ciudades.

En razón de que los argumentos en sede teológica, acerca del agotamiento y continuidad del mundo pagano, no hubiesen sido eficaces para sus representantes, se requería poner de manifiesto aquel cierre en Virgilio, el más noble de los poetas romanos, como gusta decir Agustín de Hipona; en efecto, el Mantuano ya había considerado, desde el interior de la Cultura Clásica, el agotamiento del mundo mítico – las estirpes homéricas en *La Eneida*<sup>3</sup> y de las deidades domésticas y agraria en la *Égloga IV*, mediando en ambos casos la enigmática presencia de la Sibila de Cumas. Este movimiento espiritual conduce a los fundamentos definitivos de la *humanitas* que enraiza en Cicerón.

---

<sup>3</sup> C. Calabrese, *Mito e historia en "La Eneida"*, en O. Cattedra (dir.), *Mito e historia I*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2011, 91-135.



La presencia de Virgilio en Agustín implica una verdad teológica de fondo: la fe cristiana no puede presentar a la razón el sentido último de la acción de Dios, pues comprenderla implicaría un cierto dominio sobre esa acción, que ya no sería de Dios en sentido estricto; de manera correlativa, la existencia del cristiano, que vive de la fe, no podrá completamente situarse, en cuanto vida, en relación con esta fe.

De este modo, san Agustín argumentaba para dos mundos o, en su vocabulario, dos Ciudades, que se requerían porque estaban en tensión permanente y que, por lo tanto, implicaban metafísicamente un único espacio, pues aquella tensión se asume como diálogo, es decir, como continuidad.

Agustín recibe este modelo interpretativo, como antes señalamos, de la tradición patrística. Por el historiador Eusebio de Cesarea sabemos que el Emperador Constantino, en el saludo de apertura del Concilio de Nicea (325), menciona la tesis de Lactancio sobre la *Égloga IV* y le da alcances más amplios, pues el emperador consideró que el *Puer* hacía referencia directa al Salvador<sup>4</sup>. Esta interpretación colocó a Virgilio como el más grande de los poetas y, más aún, como el que cargó sobre sus espaldas el testimonio de la verdad.

Estas interpretaciones que se hacían de Virgilio lo transformaban en un teólogo, que los cristianos tenían a mano para argumentar a favor de la conversión de los paganos. Si bien Virgilio, en cuanto poeta pagano, mezclaba verdad y falsedad, resultaba un puente formidable entre dos cosmovisiones que comenzaban a dialogar.

Por ello queda en evidencia la profunda ambivalencia de Virgilio respecto de la predicación cristiana: había hablado de Cristo, pero la revelación propiamente dicha provenía de la Sibila. Como lo presenta el propio Constantino<sup>5</sup>, si bien Virgilio se ha expresado por derecho propio, lo ha hecho en cuanto poeta y no como profeta inspirado, expresión que quedará reservada a aquellos que se encuentran en el relato bíblico, en calidad de tales<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Eus. *VC*, 19-21, disponible en <http://www.documentacatholicaomnia.eu>. D. de Decker, *Le "Discours à l'Assemblée de Saints" attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance*, en J. Fontaine et M. Perrin (éds), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Éditions Beauchesne, Paris, 1978, 75-90.

<sup>5</sup> Eus. *VC*, 55, 8.

<sup>6</sup> G. de Bonfils, *Costantino e gli altri culti*, *C&C*, 9/2, 2014, 427-432.

Esta ambivalencia de la poesía virgiliana se debe a que fue interpretada en un nuevo contexto, cuya comprensión depende ahora de los elementos afines que en ella encuentre el Cristianismo<sup>7</sup>.

### **VIRGILIO**

De los autores clásicos, Virgilio es uno de los que más ha influido en la posteridad; sin embargo, esta herencia no siempre es fácil de seguir por la gran variedad de sus contenidos y de las interpretaciones de su obra<sup>8</sup>.

La misma representación de la imagen de Virgilio poeta, tanto desde la perspectiva de su inspiración literaria cuanto a su propia figura, fue aceptada como parte fundamental del canon de la literatura occidental<sup>9</sup>. La síntesis de F. Kermode<sup>10</sup>, sobre la presencia de Virgilio en el mundo occidental, continúa vigente: "a sort of key to his historical imagination".

Es necesario tener presente, en este contexto, que la orientación de la bibliografía especializada parece sostener que, en Virgilio, son fácilmente separables poesía, filosofía y religión. Así vemos el modo minucioso y preciso en que se ha estudiado el aspecto religioso de la obra de Virgilio, en especial el sentido de lo divino en *La Eneida*<sup>11</sup>; sin embargo, debemos señalar que el valioso material allí reunido y estudiado pierde profundidad al no ser considerado, en conjunto, con el horizonte filosófico del Mantuano<sup>12</sup>.

Por el contrario, la perspectiva filosófica en Virgilio no es un tema que ocupe en continuidad a los especialistas; tenemos en cuenta

---

<sup>7</sup> K. H. Schelkle, *Virgil in der Deutung Augustins*, Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1939, 185-186; P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1971, 215-231.

<sup>8</sup> L. Venuti, *Translation, Interpretation, Canon Formation*, en A. Lianeri and V. Zajko (eds.), *Translation and the Classic: Identity as Change in the History of Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, 27-51.

<sup>9</sup> H. Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Age*, MacMillan, London, 1995.

<sup>10</sup> *The Classic: Literary Images of Permanence and Change*, Viking, New York, 1975, 30.

<sup>11</sup> C. Formicola *Virgilio: Etica poetica politica*, Liguori, Napoli, 2012.

<sup>12</sup> T. S. Eliot, *Vergil and the Christian World*, en *On Poetry and Poets*, Faber and Faber, London, 1957, 121-128.

que una obra como la de Hardie<sup>13</sup> hace aportes muy significativos, utilizados ampliamente en nuestro trabajo, que esclarecen el sentido de la cosmología virgiliana. No obstante, en esta obra, el análisis de la conducta de Eneas queda condicionado por la discusión, tanto a favor como en contra, de los elementos estoicos que la sostienen o la vuelven difícilmente explicable, sin considerar la impronta poética o el peculiar sentido de lo divino que campea *La Eneida*.

En este sentido, la formación y la sensibilidad de Agustín de Hipona hicieron que, desde la época del retiro a Casiciaco, Virgilio acompañara siempre aquellas meditaciones filosóficas. Por *De ordine* sabemos que Agustín y sus compañeros coronaban el día con la lectura de Virgilio, y "era nuestra ocupación considerar el admirable modo de ser de las cosas" (I, 8, 26).

Durante este retiro de meditación y lectura del Mantuano, Agustín hace ejercicios literarios de imitación de Virgilio, es decir, de apropiación del estilo. En efecto, la cita y apropiación estilística de *Georg.* II, 481-482 en *De ordine* II, 11, 34, nos permite comprender que Virgilio es una fuente de recursos para mostrar la continuidad entre la Cultura Clásica y la novedad cristiana.

La *Égloga IV* es una obra insólita que ha inspirado diversas interpretaciones, pues anuncia la llegada inminente de una nueva Edad de Oro; se diferencia del resto de las composiciones reunidas bajo este título, pues da un nuevo giro sobre la inspiración de Teócrito en Virgilio.

Como señalamos con anterioridad, en Virgilio se pone de manifiesto un movimiento o tránsito del mito a la historia, que podemos caracterizar como "humanismo virgiliano". En efecto, para que la expresión "sentido de la historia" conserve – precisamente – algún sentido, se imponía una visión crítica del determinismo absoluto que, en cuanto tal, anula la libertad humana, el motor de la historia. En sede virgiliana, esto significa salir al encuentro de un nuevo núcleo de significado que permita superar el mecanicismo del retorno cíclico, con la permanencia de algo distinto que el cambio mismo.

En los versos introductorios (vv. 1-3), el poeta busca medios de expresión más idóneos, propios de la celebración del cónsul Polión. Sin duda que la ausencia de un complemento de comparación para

---

<sup>13</sup> Ph. Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

*paulo maiora* abre una instancia fructífera para la interpretación, en cuanto puede, por un lado, significar un distanciamiento de la poesía pastoral o, por otro, que el término *consul* otorgue una nueva dignidad a la poesía para que ilumine el paso hacia la historia: nuevos espacios semánticos para una experiencia del mito como proceso de iluminación de los acontecimientos humanos<sup>14</sup>.

Como señala Buisel<sup>15</sup>, la expresión *paulo maiora* permite mantener, con el carácter restrictivo del adverbio, el encuadre bucólico para un tema que lo trasciende, pues se dirige a la heroico, con el tono político que conlleva el término "cónsul", lo que nos coloca de lleno en la historia romana contemporánea.

Inmediatamente después nos presenta una serie de anuncios portentosos, comenzando por la inminencia de la edad anunciada por el vaticinio de la Sibila de Cumas: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas* (v. 4). La diversidad de significados que encontramos en esta égloga se presenta aquí más intensamente, pues podemos asociar el gentilicio a la sibila de Cumas y considerar el conjunto del poema como un vaticinio<sup>16</sup>. Como tratamos más adelante, se trata de los oráculos atribuidos a la sibila de Cumas, sitio muy próximo a Nápoles, colocados bajo la custodia romana en el Capitolio.

Si bien podemos remontar estas referencias de una mítica Edad de Oro a Hesíodo y Arato, aquí aparece con tintes propios, es decir, no inmediatamente reconocible en sus fuentes. En efecto, la Edad de Oro (la renovación del cosmos) está a punto de iniciar o mejor dicho, ha comenzado a partir del poema.

En efecto, las imágenes que se suceden encadenan la idea de un "nuevo tiempo", en especial, a través del regreso de la Virgen (v. 5: *iam redit et Virgo*), es decir, de Temis, que habitaba la tierra en la Edad de Oro, pero que, ante la barbarie de la Edad de Hierro (la continuidad de las guerras civiles después de la paz de Brindisi), huyó a la constelación de Virgo, y del retorno de Saturno (v. 5), emblema de la paz y de la prosperidad, en cuyo honor se celebraban en diciembre las Saturnales.

---

<sup>14</sup> R. Olmo López, *La idea imperial en Virgilio*, *ERF(hist)*, 21, 2008, 259-274.

<sup>15</sup> *Traducción e interpretación: Problemas presentes en la IV Égloga de Virgilio*, *Auster*, 17/1, 2012, 27-47.

<sup>16</sup> G. Radke, *Vergils Cumaeum carmen*, *Gymnasium*, 66, 1959, 217-246.

Se evoca también el reinado de Apolo y el comienzo del consulado de Polión, con cuyo gobierno toman inicio los grandes meses (v. 12: *magni procedere menses*). La referencia a Lucina, invocación de Diana como protectora de los alumbramientos, había preanunciado un nacimiento. Se trata de un niño que liberará a la tierra del miedo<sup>17</sup>, que recibirá la vida de los dioses y regirá un mundo apaciguado por las virtudes de su padre (vv. 16-17); en favor de este niño, comienza una enumeración de signos cósmicos: las cabrillas regresarán con las ubres atestadas de leche y los rebaños no temerán a los leones (vv. 21-22); desaparecerán la serpiente y las hierbas venenosas y, como signo de conciliación, la grana de uva penderá del espino y las encinas destilarán miel (vv. 24-25). La consonancia de estas imágenes con Isaías 11, 6-9 facilitó, sin dudas, la interpretación mesiánica.

La vigencia de la Edad de Oro se presenta de manera gradual, pues, en primer término, se hacen presentes los vestigios de la Edad de Hierro (vv. 31-35), que quedan en latencia, entre el nacimiento y la adultez del *puer* aquí cantado<sup>18</sup>.

Como señaló en su momento J. Carcopino<sup>19</sup>, en tanto que la Edad de Oro se hace presente por etapas, éstas coinciden con el desarrollo del niño: con su nacimiento se hace fecunda la naturaleza (vv. 18-25); luego, en su adolescencia se producirá una gran abundancia (vv. 26-30); hasta la instauración definitiva del nuevo ciclo habrá guerras (vv. 31-36)<sup>20</sup>.

Restan preguntas de importancia que hacen a la comprensión de la obra (¿Quién es el niño? ¿Cuál es el origen profundo de la renovación cósmica? ¿Por qué Polión?), pero que resultan ajenas a la dirección de nuestro trabajo. Baste insistir aquí en el profundo sentido de la naturaleza que embarga a Virgilio y en la atmósfera cultural y religiosa del Neo-pitagorismo, que se difundió a partir del s. I a. C.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, 1924 (disponible en <https://archive.org/>) 11-12.

<sup>18</sup> Ch. Segal, *Poetry and Myth in Ancient Pastoral: Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton University Press, Princeton, 1981 (disponible en <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7zv49f.>), 265-270.

<sup>19</sup> *Virgile et le Mystère de la IV Églogue*, L'Artisan du Livre, Paris, 1943, 22-24.

<sup>20</sup> P. López Barja de Quiroga, F. Lomas Salomonte, *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004, 249-250.

<sup>21</sup> E. Norden, *op. cit.*, 13-15; M. D. Buisel, *Traducción e interpretación: Problemas presentes en la IV Égloga de Virgilio*, *Auster*, 17/1, 2012, 27-47.

### ***EL ORÁCULO SIBILINO***

La historia de los libros sibilinos se confunde con la de Roma, por lo menos desde los Tarquinos hasta el fin de la República e inicios de Principado de Augusto, quien siempre estuvo interesado en la utilidad política de los Libros.

Según narra Dionisio de Halicarnaso<sup>22</sup>, Tarquino el Soberbio compró tres libros proféticos a la Sibila de Cumas, que se presentó bajo el natural de una mujer muy anciana; ésta le ofreció los nueve libros por un precio que Tarquino juzgó exorbitante y rechazó la oferta. La mujer quemó tres de los libros y volvió a pedir la misma suma que por los nueve; Tarquino se negó nuevamente. La Sibila quemó otros tres y mantuvo el precio. El Rey, por temor a que los libros desaparecieran, los adquirió en el precio estipulado para los nueve.

Los libros fueron depositados en el templo de Júpiter Capitolino, hasta que un incendio, en el 83 a. C., acabó con el templo y con los libros originales. Poco tiempo después se inició la reconstrucción y se reunió un importante número de oráculos (aproximadamente mil versos), que constituyó la nueva colección que Augusto, en el 12 a. C., ordenó depositar en el templo de Apolo en el Palatino y estableció una custodia permanente para evitar falsificaciones<sup>23</sup>. Estilcón, en el año 405, decretó la destrucción completa de los libros.

Como señala Caerols Pérez<sup>24</sup> no sabemos nada ni de la forma ni del contenido de los Libros Sibilinos. En lo tocante a su soporte material se nos dice que se encontraban escritos sobre hojas de palma, aunque más tarde, quizá tras la segunda copia ordenada por Augusto, se menciona el lino. Lo esperable sería que se encontraran escritos en griego, ya que, según el relato tradicional, se asigna a los duóvirov unos esclavos griegos que les ayuden a descifrar lo escrito en los Libros. Tal vez el latín haya sido la lengua de la segunda recopilación de los Libros Sibilinos, llevada a cabo en 76 a.C.

Estos Libros tuvieron una función casi exclusivamente política, si lo juzgamos por los ejemplos de consultas que nos han llegado; en efecto, culto y estado se confundieron, porque, en esta mentalidad,

---

<sup>22</sup> DH. 4, 7, 4.

<sup>23</sup> L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Giuffrè, Milano, 1990, 46ss.

<sup>24</sup> J. J. Caerols Pérez, *Libros Sibillinos y quindécimvirov en la Historia Augusta*, *CFC(L)*, 15, 1998, 363-386.

las exigencias políticas requerían sustento religioso: fue el arma de poder y de propaganda preferida por Mario, Sila, Pompeyo, César y Augusto para apoyar sus empresas o decisiones<sup>25</sup>.

### ***EL LIBRO X DE LA CIUDAD DE DIOS***

San Agustín realiza, en *Retractaciones*, a propósito de *De civitate Dei*, dos observaciones: por un lado, sobre el motivo que lo llevó a escribir esta obra a lo largo de los años y por otro, su estructura compositiva.

La incertidumbre del Orbe por el saqueo de Roma por los Godos de Alarico parece hoy difícil de calibrar ajustadamente; los paganos responsabilizaban de la situación al abandono de la antigua religión. Por ello, Agustín escribe este libro a los cristianos acongojados por la misma situación y por ser acusados de causantes de la desolación.

Mayor detenimiento haremos en la composición que Agustín aplica a su obra, con la finalidad de ubicar el Libro X en su contexto. Si bien la obra, en su conjunto, tiene un claro sentido apologético, esto se observa especialmente en los primeros diez libros: los cinco iniciales están destinados contra los que creen necesario el culto politeísta para que Roma recupere su prosperidad<sup>26</sup>. Los restantes cinco de esta primera parte están dirigidos contra aquellos que consideran que los infortunios han acompañado siempre a la humanidad, aunque los ritos y sacrificios de la religión romana resultan necesarios para alcanzar la vida de ultratumba<sup>27</sup>.

Los doce restantes están destinados a presentar la doctrina cristiana, en aquellos puntos en que se había rebatido la religión pagana. De estos últimos, los cuatro primeros tratan del origen de ambas ciudades, la de Dios y la del mundo. Los cuatro siguientes tratan de su progreso y desarrollo; los últimos se ocupan de las ultimidades de cada una.

---

<sup>25</sup> J. J. Caerols Pérez, *op. cit.*, 363-386.

<sup>26</sup> *Retrc.* II, 43, 1: *Quorum quinque primi eos refellunt, qui res humanas ita prosperari volunt, ut ad hoc multorum deorum cultum, quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur.*

<sup>27</sup> *Ibidem*: *Sequentes autem quinque adversus eos loquuntur, qui fatentur haec mala nec defuisse umquam nec defutura mortalibus et ea nunc magna nunc parva, locis, temporibus personisque variari, sed deorum multorum cultum, quo eis sacrificatur, propter vitam post mortem futuram esse utilem disputant.*

En la estructura que nos ha presentado san Agustín, el Libro X cierra el contexto propiamente apologético y abre a la comprensión de la historia de la salvación o correlación de ambas ciudades. El Hiponense presenta el agotamiento del mundo mítico y de la estructura ritual de la religión doméstica. Pero la mostración de tal agotamiento hubiese tenido falencias argumentativas si sólo quedaba expresado en la dialéctica de ambas ciudades y resuelto en el juicio. Por el contrario, resultaba necesario comprender y abarcar dicho agotamiento desde las entrañas de la cultura clásica, a través de Virgilio, el más excelente de sus poetas.

El Libro X, que tradicionalmente lleva el título de *El culto verdadero de Dios (De vero Dei cultu)*, articula – como dijimos – los dos momentos fundamentales de *La ciudad de Dios*. Veamos ahora la composición del mencionado libro y, en ella, el lugar que le corresponde a la mención de la *Égloga IV* de Virgilio.

Los Capítulos I a X, que fungen de introducción al libro, presentan a Dios como fuente de felicidad y las ideas que sobre ella tuvieron los platónicos, a quienes considera los más ilustres de todos los filósofos, porque son los primeros que reconocen que el alma sólo puede ser feliz, si busca a Dios con pureza (X, 1). Como estos mismos platónicos consideraron que había que dar culto a muchos dioses, san Agustín determina que debe responder a la pregunta qué culto requiere Dios<sup>28</sup>; el sentido de la pregunta descansa, en el contexto de la compleja demonología neoplatónica, en determinar si el culto también incluye a ángeles y demonios<sup>29</sup>. En efecto, los mismos que encaminaron la comprensión de Dios como Bien y como Uno continúan recorriendo las sendas del politeísmo y de la demonología (este pasaje se encuentra en perfecta consonancia con *De civitate Dei VIII*, 5). Este proceso de *reductio ad unum* o de focalizar los dioses en la unidad de lo divino se expresa significativamente en el Neoplatonismo; en efecto hay una última expresión de la divinidad, aunque conserva formas plurales en su manifestación. El henoteísmo, en suma, mantiene la

---

<sup>28</sup> I. Ramelli, *Monoteísmo*, en A. Di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Genova-Milano, 2007.

<sup>29</sup> J. H. Waszink, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, *VChr*, 19, 1965, 143-144.



unidad de la jerarquía, pero asimila el politeísmo tradicional a manifestaciones numinosas<sup>30</sup>.

Agustín de Hipona se refiere al culto de la deidad mediante vocabulario griego, pues no encuentra claridad en la terminología latina. El primer término (X, 2) es "latreía" o servidumbre al culto de Dios (*quae pertinet ad colendum Dei*)<sup>31</sup>. Sin embargo, en latín, "servidumbre" ("servitus") puede referirse tanto a los hombres entre sí como a los antepasados; Agustín, en este caso, recurre a "colere" y a sus compuestos: "agricola", "coloni", "incola" e incluso "caelicolae" ("los que habitan el cielo").

Agustín refiere la misma ambigüedad al término "religio", ya que, al contrario del griego "threeskeía", no sólo nomina la relación con Dios, sino también entre los hombres, con el significado de "afinidad" (X, 3).

Los términos "pietas" o "eusébeia" denominan, respectivamente en latín y en griego, la relación de piedad hacia Dios, pero, en ambos casos, puede significar la misericordia debida a otro ser humano. Por ello, en griego, nos dice Agustín, tiende a reemplazarse "eusébeia" por "theosébeia", que únicamente designa el culto debido a Dios, en latín "Dei cultu" (X, 2).

El sentido de afinar el vocabulario acerca del culto divino y su interrelación entre griego y latín, se debe a que seguidamente debe hacer una criba entre los filósofos, cuya filosofía está más próxima al Cristianismo. En su debate con los neoplatónicos, san Agustín mantiene siempre vigente, por un lado, la idea de que sus doctrinas, enmarcadas en el contexto del henoteísmo greco-oriental<sup>32</sup>, son las más próximas a la fe y, por otro, sus erróneas apreciaciones acerca de los ángeles (esto se tratará especialmente en el c. 27, en la refutación de las teorías de Porfirio).

Hay, en principio, continuidad con el pensamiento de Plotino (X, 2), pues coinciden en el tema de la iluminación divina. Esto significa, en lo que se refiere al culto divino, que la felicidad de los seres humanos y de los "daimones" o ángeles proviene Dios; Agustín, tomando tal vez materiales de la Enéada V, 6, 4, se refiere a Dios como el principio inteligible que mantiene todo metafísicamente iluminado:

<sup>30</sup> C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano, 2013, 14.

<sup>31</sup> "... lo que pertenece al culto de Dios".

<sup>32</sup> C. Moreschini, *op. cit.*

los ángeles no se confunden con Dios, sino que, distintos de aquella fuente de luz, “resplandecen inteligiblemente<sup>33</sup>” (X, 2).

En caso de que se pudiera probar la existencia de un alma del mundo, esta entidad y los seres humanos compartirían la fuente de la felicidad inteligible. Agustín sigue de cerca las imágenes plásticas de Plotino (V, 6, 4): el alma del mundo sería la luna y el sol, Dios.

El acuerdo con los filósofos platónicos comienza y termina en este punto, aunque no deja de ser sustancial como herramienta intelectual, que se aplica a la comprensión que el Cristianismo hace de sí mismo. Si el núcleo del verdadero culto de Dios es interior (“en nosotros mismos”, X, 3<sup>34</sup>) y si su meta es que el creyente se una a Dios, entonces, el mandato no puede ser otro que amar este máximo Bien o, con palabras de Agustín, “ésta es la verdadera religión” (X, 3)<sup>35</sup>.

A partir de aquí, se establece la diferencia entre la angelología cristiana y la demonología neoplatónica, especialmente la que presenta Porfirio. Como expresa Agustín, el ángel coadyuva al perfecto culto de Dios, porque no quiere nada para sí. Porfirio distinguía entre los que estaban ligados a prácticas ilícitas o maléficas, que son los relacionados a la goecia o arte de comunicarse con los muertos durante los ritos fúnebres; por el contrario, aquellos demonios vinculados a la teúrgia permiten una cierta purificación del alma, aunque niega que le permita regresar a Dios.

Para Apuleyo, en efecto, existe un padre absoluto del mundo, aunque sin contacto directo con él<sup>36</sup>; es inaccesible a la gran mayoría y sólo se regresa a él mediante una iluminación inefable (*De Deo Socratis*, 3, 124). En este contexto especulativo, los dioses tradicionales fueron asimilados como “daemones”, figuras de rango inferior que expresaban el poder de la divinidad. Éste es el punto máximo de fricción con el monoteísmo de Agustín. Como señala García Bazán<sup>37</sup>, la teúrgia conlleva la idea de que las operaciones rituales del teúrgo hacen que los vehículos exteriores de la materia se replieguen y que se libere su núcleo interior.

---

<sup>33</sup> ... *et quo intelligibiter illuminante intelligibiter lucet.*

<sup>34</sup> ... *in nobis ipsis...*

<sup>35</sup> ... *haec vera religio...*

<sup>36</sup> R. Fletcher, *Apuleius' Platonism: The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 262-265.

<sup>37</sup> F. García Bazán, *Introducción*, en Numenio de Apamea, *Fragmentos y Testimonios*, Gredos, Madrid, 1991, 30.

Esta pretensión es el centro de la refutación de la demonología del neoplatónico Apuleyo; en efecto, Agustín sostiene la imposibilidad de la purificación de la teúrgia o ritos a los que deben someterse los que no poseen aptitud para la filosofía. Agustín manifiesta la inoperancia de estos ritos y resalta la figura de Cristo, que vino a sanar a todo hombre (X, 27).

La explicación siguiente, en favor de Cristo y, entonces, de los ángeles, proviene de Virgilio y de su célebre *Égloga IV*. Sin lugar a dudas, la presencia de un autor clásico que evoca, en un texto de complejas resonancias, un argumento de peso contra el lado negativo – para Agustín – de las doctrinas neoplatónicas, requiere una explicación<sup>38</sup>.

Veamos el texto agustiniano. En el capítulo XXVII del mismo libro, el autor refuta con insistencia a Porfirio, lo cual ha comenzado, en el capítulo anterior, aunque los argumentos estaban dirigidos contra Apuleyo. De Porfirio ataca lo que éste aprendió de los caldeos: los dioses pueden anunciar cosas divinas a los teúrgos. A ellos deben recurrir y realizar ritos purificatorios los que no tengan las condiciones intelectuales para acceder a formas superiores de conocimiento. Agustín señala que estos conocimientos – en cuanto posean algo de verdadero – provienen de los demonios, fingiéndose dioses que habitan el éter<sup>39</sup>. Es importante insistir aquí que la argumentación del Libro X de *La ciudad de Dios* no niega la existencia de los dioses, sino que los asimila a la categoría de demonios.

La purificación que prometen los teúrgos del alma espiritual posibilita que quienes cumplen estos ritos habiten entre los dioses etéreos; los filósofos, que no requieren estos ritos, regresan directamente a Dios. Inmediatamente sigue una exhortación a comprender el papel de Cristo como purificación de la mente, del espíritu y del cuerpo; para ello enuncia el principio soteriológico más característico de la Patrística: todo alcanza su redención en Cristo<sup>40</sup>.

Aquí parece que la argumentación de Agustín se detiene para dar un salto. En los párrafos anteriores ha descalificado a Porfirio y su relación con los ritos purificadores de los oráculos caldeos; a ren-

<sup>38</sup> P. Dronke, *Integumenta Virgilii*, MEFRA, 80/1, 1985, 313-329.

<sup>39</sup> *Civ. X, 27: ... deos aetherios se esse fingentes...*

<sup>40</sup> *Civ. X, 27: Propterea quippe totum hominem sine peccato ille suscipit, ut totum quo constat homo, a peccatorum peste sanaret.*

glón seguido, como continuidad de su argumento contra Porfirio, destaca el vaticinio de la Sibila de Cumas en la *Égloga IV*<sup>41</sup>.

Virgilio expresó poéticamente una verdad (*poetice... veraciter... dicitur*); "poéticamente" en Agustín significa "de modo indirecto": lo que se dijo de una cierta persona (el ignoto *puer* de la *Égloga*) se aplica correctamente a Cristo<sup>42</sup>; el "modo indirecto" se advierte también en que Agustín entiende que el giro *te duce* se refiere al *puer* y no a Polión, como queda claro en el texto virgiliano<sup>43</sup>.

Para Agustín, la expresión virgiliana *si qua manent sceleris vestigia nostri*, que cita en X, 27, implica que esta referencia a los "vestigios de los crímenes" denota las flaquezas de la vida espiritual, aún para los más adelantados. Sólo Cristo puede garantizar que desaparezcan hasta las huellas de los crímenes, y a ello se refiere el hexámetro central de la profecía sibilina: *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas* (v. 5). Para Agustín, en este caso al menos, "poéticamente" significa que la Sibila indudablemente (*incunctanter*) lo dijo. En estos textos, Agustín advierte que la *Égloga* está dirigida a los paganos con la esperanza que ayude a convencerlos de que el Cristianismo es la religión verdadera. En el esquema del Libro X de *La ciudad de Dios*, la palabra de la Sibila es naturalmente verdadera, pues prepara la comprensión de la realidad última del Salvador.

En razón de su formación como gramático, Agustín cuenta con criterios de interpretación como para que no se le oculte el sentido primero de la *Égloga IV* y las condiciones históricas en las que se dio su creación: se trata de un *Carmen natalicium* dedicado al hijo recién nacido del cónsul Polión. Comprendido este contexto, Agustín considera que la posibilidad de interpretación "mesiánica" proviene de la Sibila y no de Virgilio; parecer que también el Hiponense va a expresar en *Epistolae ad Romanos incohata expositio*, n° 3 y en la *Epistula* CCLVIII, 5.

Por el contrario, los oráculos de los teúrgos no vaticinan sino que disponen acciones rituales sobre el alma espiritual, la que es

---

<sup>41</sup> W. Clausen, *Vergil's Messianic Eclogue*, en J. L. Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, 72-74.

<sup>42</sup> P. Courcelle, *Les Exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, *REA*, 59/3-4, 1957, 311-313.

<sup>43</sup> A. Balbo, "Classici" nell'oratoria tardoantica: riflessioni sul ruolo dei riferimenti letterari nella gratiarum actio di Ausonio, *C&C*, 10, 2015, 15-32.

inferior (*id est nostrae animae partem mente inferiore*) a la inteligencia (inmortal y eterna), a fin de purificarla, sin que, aun así, pueda retornar al Padre.

Señala H. U. von Balthasar<sup>44</sup> que la esencia de la religión, no sólo en la época helenística, sino de cualquier período, es el sincretismo. El culto, si es algo más que una filosofía, debe apoyarse en otros ya existentes, pues en cuanto filosofía no tiene capacidad para generar culto. Éste es el papel decisivo del mito, cuyas epifanías divinas revelan la presencia y el poder de los dioses, así como – fundamentalmente – sostiene el futuro.

En el nuevo rumbo de la razón, la inmanencia virgiliana, un humanismo inquieto y alertado, constituye el sustrato de la construcción del hombre al margen de todo mitologema. Adviene una nueva mística del hombre, que comienza a extrañarse, al menos en parte, del mundo griego.

El recurso a la inmanencia se hace presente en Agustín con Virgilio y pone de manifiesto una experiencia renovada de la sacralidad del cosmos, una nueva presencia del asombro originario, que se establece a través de la palabra poética, que devela la realidad, no la doctrina.

### **CONCLUSIONES**

Es posible postular que la interpretación agustiniana nos regresa a la manifestación absoluta del destino del hombre: si la redención no consagra más que un aspecto de Cristo, el que sufre y muere, el conjunto de la creación debe volverse hacia el Cristo glorioso. No nos referimos únicamente a la significación obvia (el Cristo crucificado y el glorioso son el mismo), sino también que hacia Cristo, el Hombre absoluto, va encaminada la Humanidad. Si aceptamos una revelación antropológica progresiva, en la que todo lo que es inmanente alcanzará la trascendencia, se implica también que la libertad interior del hombre se concreta a partir del socorro exterior de Dios.

En este *modus* orgánico y conceptual, el aspecto propio del mito queda como un vestigio casi irreconocible cuando la religión revelada se manifiesta como tal. Esto se debe a que la organización ra-

---

<sup>44</sup> Gloria. *Una estética teológica*, IV, Ediciones Encuentro, Madrid, 1986, 201.

cional en que se sostenía ha caducado y sólo queda, en consecuencia, un difuso entusiasmo (en la acepción platónica del término); la exigencia, propia del mito, de epifanía queda reducida a fantasmagoría o demonología. El puente, en efecto, que se tiende entre el *mythos* y el *logos* tiene pilares móviles y está permanentemente en construcción.

Intentemos acercarnos un poco más a la mirada de Agustín de Hipona. Una concepción a-histórica contradice la esencia más profunda del Cristianismo, pues Cristo se presentó al mundo antes de que la ley se hubiese consumado; en tanto que la redención no se cumplirá antes del fin de los tiempos, el tránsito entre el antes y el después transcurre de manera regular. En este misterio se revela fundamentalmente la naturaleza infinita del hombre.

Por esta razón, Agustín no repara en el carácter "mesiánico" del texto de Virgilio, sino que le atribuye la expresión de una verdad poética, es decir, entendida indirectamente. La Sibila es la depositaria de aquella verdad que excede al contexto oracular y al profundo sentimiento de la *natura* que poseía Virgilio.

En el arte y en la filosofía se pone de manifiesto la libertad intrínseca del hombre, puesto que el mundo antiguo contenía las premisas de la revelación antropológica, en tanto ámbito por excelencia de la belleza y del conocimiento.

El esfuerzo argumentativo de Agustín contra la demonología en el Libro X de *La ciudad de Dios* pone de manifiesto que la palabra del mundo pre-cristiano no estaba ahogada entre la mera contradicción panteísta y el saber puro; es evidente también que el Cristianismo naciente no buscaba fijar los pilares de un puente en movimiento tal como mentábamos poco antes. No intentó demoler aquel puente, sino recomponerlo interiormente.

A los ojos de Agustín, Virgilio constituye el movimiento imperceptible del mito hacia la religión. Por ello, discernir las afinidades entre el poeta y su intérprete cristiano nos abre dos puertas: por un lado, la dirección que ha tomado la interpretación del hexámetro *Ultima Cumaei venit iam carminis aetas* se mueve, en primera instancia, como imagen de movimiento que conlleva sucesos insólitos; por otro lado, esta misma variedad de fenómenos que se anuncian distinguen, para san Agustín, diversos niveles en la *natura* en el mito arcaico y en el mito que se imputa verdadero "indirectamente" (condicionado por la referencia cristológica), es decir mediante un discernimiento renovado de los mitos antiguos.

El fenómeno de asociar textos a las vivencias del lector puede falsear el sentido concreto de un pasaje, aunque también puede descubrir afinidades sutiles, cuya vitalidad es la maravilla de la creación artística, en la cual se entrecruzan supervivencia y extinción. Un pulso compartido y paradójico en el que la literatura es sombra del pasado y esbozo de futuro.

El verso virgiliano, entonces, resulta "profético" en un sentido nuevo, en tanto alimenta la comprensión teológica de Agustín de Hipona.

## **Bibliografía**

### **Fuentes**

- S. Aurelii Augustini, *Opera Omnia*, editio latina, *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII* disponible en <http://www.augustinus.it>
- Eusebius Caesariensis, *Constantini imperatoris oratio ad coetum sanctorum*, disponible en <http://www.documentacatholicaomnia.eu>
- Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga, Gredos, Madrid, 1994.
- Dionisio de Halicarnaso, *Historia Antigua de Roma*, traducción y notas de Almudena Alonso y Carmen Seco, Gredos, Madrid, 1984.

### **Elenco**

- Balbo, Andrea, "Classici" nell'oratoria tardoantica: riflessioni sul ruolo dei riferimenti letterari nella gratiarum actio di Ausonio, *C&C*, 10, 2015, 15-32.
- Bloch, R., *Origines étrusques des livres Sibyllins*, Mélanges de Philologie, Littérature et d'Histoire anciennes offerts à Alfred Ernout, Klincksieck, Paris, 1940.
- Bloom, Harold, *The Western Canon: The Books and School of the Age*, MacMillan, London, 1995.
- Buisel, María Delia, *Traducción e interpretación: Problemas presentes en la "IV Égloga" de Virgilio*, *Auster*, 17/1, 2012, 27-47.
- Caerols Pérez, J.J., *Libros Sibyllinos y quindecémvros en la Historia Augusta*, *CFC*, 15, 1998, 363-386.

- Calabrese, Claudio, *Mito e Historia en "La Eneida"*, en Cattedra, O., *Mito e Historia I*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2011, 91-135.
- Carcopino, Jérôme, *Virgile et le Mystère de la IV Églogue*, L'Artisan du Livre, Paris, 1943.
- Clausen, Wendell, *Vergil's Messianic Eclogue*, en Kugel, James L. (ed.), *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1990, 65-75.
- Courcelle, Pierre, *Les Exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, *REA*, 59/3-4, 1957, 249-319.
- de Bonfils, Giovanni, *Costantino e gli altri culti*, *C&C*, 9/2, 2014, 427-432.
- De Decker, Daniel, 1978, *Le 'Discours à l'Assemblée de Saints' attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance*, en Fontaine, J. et Perrin, M., *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Éditions Beauchesne, Paris, 1978, 75-90.
- Desanti Lucetta, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Giuffrè, Milano, 1990.
- Dronke, Peter, *Integumenta Virgilii*, *MEFRA*, 80/1, 1985, 313-329.
- Eliot, T. S., *Vergil and the Christian World*, en *On Poetry and Poets*, Faber and Faber, London, 1957, 121-128.
- Fletcher, Richard, *Apuleius' Platonism: The Impersonation of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- Formicola, Crescenzo, *Virgilio: Etica poetica politica*, Liguori, Napoli, 2012.
- García Bazán, Francisco, *Introducción*, en Numenio de Apamea, *Fragmentos y Testimonios*, Madrid, Gredos, 1991, 9-52.
- Habicht, C., *Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt*, en W. den Boer (éd), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Entretiens sur l'antiquité classique Fondation Hard 19, Vandoeuvres and Geneva, 1973.
- Hadot, Pierre, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1971.
- Hardie, Philip R., *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Kermode, Frank, *The Classic: Literary Images of Permanence and Change*, Viking, New York, 1975.
- López Barja de Quiroga, Pedro; Lomas Salmonte, Francisco, *Historia de Roma*, Akal, Madrid, 2004.



- Mac Cormack, Sabine, *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1998.
- Monaca, Mariangela, *La sibilla a Roma. I libri sibillini fra religione e politica*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza, 2005.
- Moreschini, Claudio, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano, 2013.
- Norden, Eduard, *Die Geburt de Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, 1924, disponible en <https://archive.org/>
- Olmo López, Rubén, *La idea imperial en Virgilio*, *ERF(hist)*, 21, 2008, 259-274.
- Ramelli, Ilaria (2007); *Monoteismo*, en A. Di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano, Marietti, II, 3350-3358.
- Schäfer, Peter, *Diversity and Interaction Messiahs in Early Judaism*, en Schäfer, Peter; Cohen, Mark, *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Brill, Leiden, 1998, 15-36.
- Schelkle, Karl Hermann, *Virgil in der Deutung Augustins*, Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart, 1939.
- Segal, Charles, *Poetry and Myth in Ancient Pastoral: Essays on Theocritus and Virgil*, Princeton University Press, 1981, disponible en <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7zv49f>.
- Venuti, Lawrence, *Translation, Interpretation, Canon Formation* en Lianeri, Alexandra and Zajko, Vanda (eds.) *Translation and the Classic: Identity as Change in the History of Culture*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2008, 27-51.
- Waszink, Jean Hendrik, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, *VChr*, 19, 1965, 129-162.

## UN'EPISTOLA DI FEDERICO II: TESTO LATINO E VERSIONI SICILIANA E CATALANA A CONFRONTO

Pietro COLLETTA<sup>1</sup>  
(Università di Enna "Kore")

**Keywords:** *Frederick II, rhetoric, dictamen, medieval vernacular translations, sicilian, catalan.*

**Abstract:** *The anonymous Cronica Sicilie of the XIVth century, which is one of the most important Latin chronicles of medieval Sicily, contains a letter, which dates from around 1244, from the emperor Frederick II to his son and heir Conrad. This letter is a small speculum principis and, between late XIVth and early XVth century, was translated into vernacular languages, both in Catalan and Sicilian. The present study proposes a comparative analysis of the Latin text and the two translations into Catalan and Sicilian.*

**Cuvinte-cheie:** *Frederic II, retorică, dictamen, traduceri medievale în limbi vernaculare, siciliană, catalană.*

**Rezumat:** *Anonima Cronica Sicilie din secolul al XIV-lea, care este una dintre cele mai importante cronicile ale Siciliei medievale, conține o scrisoare, care datează de pe la 1244, trimisă de împăratul Frederic al II-lea fiului și moștenitorului său Conrad. Scrisoarea este o mică speculum principis și, de la sfârșitul secolului al XIV-lea și începutul celui de-al XV-lea, a fost tradusă în limbile vernaculare, atât în catalană, cât și în siciliană. Prezentul studiu propune o analiză comparativă a textului latin și a celor două traduceri în catalană și siciliană.*

Nel Basso Medioevo l'arte della retorica, specializzata, come *ars dictaminis*, nella produzione di epistole, atti, privilegi e altre scritture di cancelleria, raggiunse l'apice del suo sviluppo e produsse alcuni fra i suoi capolavori nel corso dello scontro che vide opposta, a più riprese, la cancelleria imperiale di Federico II di Svevia (1194-1250) a quelle papali, di Onorio III (1216-1227) e soprattutto di Gregorio IX (1227-1241) e di Innocenzo IV (1243-1254). Alla guerra degli eserciti, combattuta sui campi di battaglia, in quegli anni si accompagnò una guerra delle cancellerie, combattuta con le armi della retorica, utilizzate da ciascuno dei due contendenti per legittimare sé

---

<sup>1</sup> [pietro.colletta@unikore.it](mailto:pietro.colletta@unikore.it)

stesso e delegittimare l'avversario, per difendere le proprie ragioni e muovere accuse al nemico, per persuadere i destinatari, reali e ideali, delle epistole circolari e degli altri documenti, per garantirsi il consenso di sudditi, fedeli e alleati, e per affermare, anche col ricorso a un linguaggio immaginifico di ispirazione biblica, la sacralità del proprio potere<sup>2</sup>.

A questo periodo appartiene un'epistola di Federico II di cui qui si discute: le copie pervenute non conservano la *datatio*, ma è stata accolta generalmente finora la proposta di Huillard-Breholles di attribuirla all'anno 1244<sup>3</sup>. La lettera sarebbe stata scritta, dunque, solo un anno prima del Concilio di Lione, che rappresentò, come è noto, uno dei momenti culminanti del conflitto, dato che Innocenzo IV, eletto al soglio papale nel 1243 dopo due anni di vacanza pontificia, non si limitò allora a scomunicare Federico II (sarebbe stata per lo svevo la terza volta) ma, con decisione senza precedenti, lo depose dal trono imperiale. Non meno risoluto del resto era stato l'imperatore, che nel 1241, dopo avere attaccato e sconfitto la flotta genovese su cui si erano imbarcati, aveva sequestrato gli alti prelati francesi e spagnoli diretti al Concilio convocato da Gregorio IX, il papa che nel 1239 gli aveva comminato la seconda scomunica. In quegli anni, fra il 1239 e il 1245, le cancellerie erano fucine in piena attività, in cui si forgiava la parola per produrre lettere circolari, documenti ufficiali e libelli polemici nei quali, con lo *stilus supremus* di Pier della Vigna e dei maggiori *dictatores* del tempo, e col ricorso frequente ad immagini apocalittiche, ora l'imperatore ora il papa divenivano oggetto di pesantissime accuse di eresia e, a turno, venivano identificati con l'Anticristo<sup>4</sup>.

L'epistola di Federico II di cui ora dico non fornisce, tuttavia, riferimenti agli avvenimenti specifici di quegli anni, ma si mantiene sul piano universale di un conciso *speculum principis*: l'imperatore si rivolge infatti al figlio ed erede Corrado IV, dandogli insegnamenti e raccomandazioni sul buon comportamento da tenere, in quanto so-

---

<sup>2</sup> Tra i numerosi studi sulla retorica di età sveva, cfr. p. es. Schaller (1993); Herde (1995); Grévin (2008).

<sup>3</sup> Huillard-Breholles ([1852-1861] 1963: VI: 245); di questa edizione, che attinge a quella precedente di Hahn (1724: 228-229) correggendola qua e là, verosimilmente per congettura, ho tenuto il dovuto conto per la *constitutio textus* del documento, nella mia edizione della *Cronica Sicilie*: cfr. Colletta (2013: 34-37).

<sup>4</sup> Kantorowicz (1976: 526-702); Abulafia (1992: 283-323); Houben (2009: 54-72 e 139-154); Stürner (2009: 874-889 e *passim*); Delle Donne (2013-14: 17-43).

vrano, nei confronti dei propri sudditi e della propria corte. In linea coi suoi contenuti e con l'intento dichiarato, la lettera ha dunque un tono esortatorio-precettistico, lontano da quello degli scritti polemici del tempo che documentano il conflitto tra Impero e Papato. È probabilmente per questo motivo che essa, benché edita e conosciuta, non ha riscosso finora, da parte degli studiosi, grande attenzione<sup>5</sup>. A me pare invece che presenti più di un motivo di interesse: quanto ai contenuti, innanzitutto, non sono da trascurare le indicazioni fornite nell'epistola da un lato sulle virtù e gli attributi della regalità, cioè sull'immagine ideale del "buon sovrano", dall'altro sulle norme di comportamento cui egli deve attenersi, con riferimento anche ad aspetti della vita quotidiana, come la pratica della caccia e della falconeria. Ma vi è di più: l'argomento di fondo della lettera è in realtà il modo in cui l'imperatore intende il rapporto padre-figlio, che si fonda, per lui, sull'obbedienza dovutagli dal figlio, già re e suo futuro erede. Lo esplicita chiaramente il riferimento alla sorte del primogenito ribelle Enrico VII, additato a Corrado quale *exemplum* negativo da evitare sempre e sul quale sempre meditare<sup>6</sup>. Di non minore interesse è l'aspetto formale dell'epistola, che, ben costruita dal punto di vista retorico e stilistico, è un esempio di *ars dictaminis* non meno raffinato degli scritti polemici più noti e studiati. Ma l'aspetto che più interessa rilevare, in questa sede, riguarda le particolari vicende di trasmissione e di ricezione del documento, che hanno fatto sì che siano giunti a noi non solo il testo latino, con la sua ampia tradizione<sup>7</sup>, ma anche due volgarizzamenti, uno catalano ed uno siciliano.

Un ramo di tradizione dell'epistola federiciana, infatti, è costituito dai codici della *Cronica Sicilie* di anonimo del Trecento, in cui 61 inserti documentari, alternandosi alla narrazione, hanno la funzione di avvalorare la ricostruzione della storia della Sicilia, dalle origini leggendarie fino al 1347-48, proposta dall'autore in accordo con le rivendicazioni della corte siciliana di Pietro II (1337-1342) e del suo

---

<sup>5</sup> Non più di un cenno, e solo alla parte della lettera in cui si parla della caccia, fa per esempio Kantorowicz (1976: 288-289).

<sup>6</sup> Sul difficile rapporto tra l'imperatore e il suo primogenito, oltre agli studi citati nelle note precedenti, si veda Fodale (2009).

<sup>7</sup> Sulla tradizione del documento all'interno del cosiddetto Epistolario di Pier della Vigna, cfr. Schaller (2002: 512), che in riferimento all'*incipit-explicit* (*Gloria genitoris est – sapiente*) indica diciotto manoscritti.

successore Ludovico (1342-1355)<sup>8</sup>. L'epistola di Federico II a Corrado è il primo di questi documenti di cancelleria, nel capitolo 24 della cronaca<sup>9</sup>. Da questo ramo di tradizione latina deriva il volgarizzamento catalano: la *Cronica Sicilie*, infatti, circolò ben presto negli ambienti di corte, in Catalogna, dove Pietro IV il Cerimonioso ne commissionò a Guillem Nicolau, intorno al 1381, una traduzione in catalano, giunta fino a noi in quattro manoscritti<sup>10</sup>. In questo volgarizzamento il testo della cronaca è tradotto interamente: sono tradotti cioè anche tutti gli inserti documentari, che invece sono conservati in latino nel volgarizzamento siciliano inedito della *Cronica Sicilie*, incompleto (si interrompe al capitolo 74 e al documento n. 17), e tradito solo da due manoscritti del XVIII sec. conservati a Palermo<sup>11</sup>. In questo volgarizzamento siciliano della *Cronica Sicilie*, peraltro, l'epistola di Federico II a Corrado è omessa; una versione in siciliano della lettera ci è pervenuta, però, all'interno di un'altra opera, l'*Acquistamentu*<sup>12</sup>, volgarizzamento della cronaca *De adquisicione insule Sicilie*, che

<sup>8</sup> Sulla tecnica di composizione della *Cronica Sicilie*, sugli intenti, al suo interno, degli inserti documentari e sul rapporto fra l'autore e la corte regia, cfr. Colletta (2011: 28-75 e 85-115).

<sup>9</sup> Colletta (2013: 34-37), capitoli 24,3-24,6 (d'ora in poi *Cronica Sicilie*).

<sup>10</sup> Da Rubió i Lluch ([1908-1921] 2000: I, 288), doc. CCCXIII (Saragozza, 3 gennaio 1381), sappiamo che Pietro IV incaricò Pere Desvalls di pagare a G. Nicolau 100 fiorini, dovutigli per la traduzione delle «cròniques de Aragon e de Sicilia», verosimilmente da identificare con la *Cronica Sicilie*; in merito v. anche Colletta (2011: 9 e 53). L'attribuzione del volgarizzamento catalano della *Cronica Sicilie* a Guillem Nicolau, avanzata da Todesco (1941) che ne aveva segnalato un manoscritto, è stata poi riproposta da Garrido i Valls (2001: 95-96): ringrazio questo studioso, perché mi ha fornito, con disponibilità cordiale, una scansione digitale dell'edizione critica del testo catalano, da lui curata circa vent'anni fa, nel 1997, per la sua tesi di dottorato, purtroppo rimasta disponibile, fino ad oggi, solo in microfiche, di non agevole consultazione. Dall'edizione di Garrido i Valls (1997), fondata sui quattro manoscritti pervenuti, è ripreso il testo catalano che ho riprodotto e commentato nel presente articolo.

<sup>11</sup> Palermo, Biblioteca Comunale, QqF4, fasc. n. 3, cc. 85r-138r e Società Siciliana di Storia Patria, I C 6, cc. 93r-157v, sui quali cfr. Cannavò (2006: 112-114, e sui manoscritti 142-143 e 151-153), cit. da Cannavò (2010).

<sup>12</sup> Tradito da un solo manoscritto (Palermo, Società Siciliana di Storia Patria, I B 26, sec. XV, di 68 carte), l'*Acquistamentu* è edito solo parzialmente e in modo non critico, con omissioni e interpolazioni, in Gregorio (1791-92: II, 271-301). Cannavò (2006), nella sua tesi di dottorato che non ho consultato perché non mi è stato possibile reperirla, ne ha offerto un testo che, non pubblicato, è confluito nel *Corpus Artesia* (Archivio testuale del siciliano antico), accessibile all'URL <http://artesia.oivi.cnr.it>, su cui cfr. Pagano (2009); Pagano (2012: 115-129); Pagano

ha la sua fonte principale nella *Cronica Sicilie*, dalla quale attinge un certo numero di inserti documentari<sup>13</sup>.

Entrambi i volgarizzamenti dell'epistola federiciana, dunque, sia il catalano che il siciliano, non hanno avuto vita e diffusione autonoma, ma sono stati tramandati all'interno di due opere più ampie, volgarizzamenti di due cronache diverse, la *Cronica Sicilie* e il *De acquisitione insule Sicilie*. È da rilevare, però, che nell'*Acquistamentu* la lettera di Federico II è l'unico documento ad essere tradotto in siciliano, mentre gli altri sono conservati in latino. I due volgarizzatori siciliani, dunque, si sono comportati in modo analogo, mantenendo gli inserti in latino, eccetto che per il primo di essi, la lettera di cui discuto, omessa dal primo e tradotta in siciliano dal secondo. La conservazione degli inserti nella lingua originale può essere giustificata dal ritardo del siciliano, che più del catalano faticò ad affrancarsi dal prestigio e dalla superiorità del latino come lingua dei documenti e del diritto, oltre che della storiografia<sup>14</sup>: come è noto infatti, sebbene le prime attestazioni documentarie in siciliano risalgano agli anni venti del Trecento e si incrementino progressivamente nei decenni successivi, tuttavia «la produzione di atti pubblici in volgare nell'arco del secolo è estremamente minoritaria rispetto a quella in latino»<sup>15</sup>. Non sarebbe strano, dunque, che due volgarizzatori che operano, come pare probabile, tra la fine del XIV e i primi decenni del XV sec., scelgano di tradurre solo le parti narrative di una cronaca, e di ricopiarne invece gli inserti documentari nella lingua originale, per effetto del condizionamento culturale di «una realtà plurilingue in cui

---

/ Arcidiacono (2013). Il testo qui proposto da me presenta però, rispetto a quello inserito in Artesia, differenze significative, sulle quali cfr. *infra* n. 25.

<sup>13</sup> Rosario Gregorio, nella sua prefazione all'edizione dell'*Acquistamentu* (da lui intitolato arbitrariamente come *Historia Sicula vulgari dialecto conscripta*), sosteneva erroneamente che questo riproduceva tutti i documenti della *Cronica Sicilie*; l'imprecisione fu corretta già da Bozzo ([1884] 1969: 34-35), che rilevò che fino al cap. 96, la *Cronica Sicilie* presenta 44 inserti documentari, mentre l'*Acquistamentu*, fino al capitolo corrispondente, che è il 65, ne riporta solo 24. Sulla tradizione manoscritta e sul testo di *De acquisitione e Acquistamentu*, cfr. Colletta (2007) e Colletta (2013b), in cui si dimostra, peraltro, che tra le fonti del *De acquisitione*, oltre alla *Cronica Sicilie*, c'è anche la *Historia Sicula* di Nicolò Speciale.

<sup>14</sup> Sul ritardo della storiografia siciliana, scritta in latino per tutto il XIV e buona parte del XV sec., rispetto a quella catalana, che già dalla fine del XIII sec. è in volgare, come in Francia, rinvio a Colletta (2011: 42-45) e alla bibliografia ivi citata.

<sup>15</sup> Così Rinaldi (2005: XV), che ha raccolto per il XIV sec. solo 154 testi documentari in volgare.

il latino è in modo quasi esclusivo la lingua della cancelleria»<sup>16</sup>. Ma quali motivazioni possono avere indotto l'autore dell'*Acquistamentu* a tradurre un solo documento della cronaca, il primo, riservandogli un trattamento diverso dagli altri? In via di pura ipotesi, si può supporre che inizialmente egli volesse procedere a una traduzione integrale dell'opera, e che per questo si sia cimentato nella resa in siciliano dell'epistola, ma che in un secondo tempo, avendo incontrato difficoltà nella traduzione che effettuava, abbia sentito troppo gravoso l'impegno.

Io propenderei, però, per un'altra spiegazione, che mi pare più convincente, perché trova supporto nelle righe di testo che, nelle cronache, precedono e introducono l'epistola. Già l'anonimo autore della *Cronica Sicilie*, infatti, sostiene che Federico II «volens instruere dictum Conradum filium eius<sup>17</sup> tunc regem, qualiter idem rex Conradus deberet se gerere in solio regali, dixit sibi hec verba» (segue il documento)<sup>18</sup>. L'espressione *dixit ... verba* è un *unicum*, nella cronaca, in riferimento agli inserti documentari: in tutti gli altri casi è usato *scribere*<sup>19</sup>. Sembrerebbe dunque che il cronista voglia precisare, in questo caso, che l'imperatore fece le sue raccomandazioni al figlio verbalmente, e non per mezzo di uno scritto. Il secondo anonimo, autore della cronaca *De adquisicione*, va oltre, ampliando il testo della fonte e descrivendo la scena di un discorso pubblico, pronunciato da Federico II in presenza dei suoi vassalli più eminenti. Mettiamo a confronto *De adquisicione* e *Acquistamentu*:

#### Tav. I

<i>De adquisicione</i> , 16	<i>Acquistamentu</i> , 16
Volens tamen dictus Fridericus ante	Volendo lo dicto Friderico innanci la sua

<sup>16</sup> Rinaldi (2005: XI).

<sup>17</sup> Qui *eius* equivale a *suum*, e viceversa il successivo *sibi* sta per *ei*, come accade di frequente nella *Cronica Sicilie*: si vedano gli esempi citati in Colletta (2013: CXIX); più in generale, lo scambio del riflessivo *sui*, *sibi*, *se* e del possessivo *suus* con le forme di *is* è un uso attestato fin dalla tarda latinità: cfr. Hofmann - A. Szantyr (1965: 175 s.); Väänänen (1971: 216); Blaise (1955: 112); Ricci (1996: 52-55 e 60 s.); D'Angelo (1998: CVI-CVII).

<sup>18</sup> *Cronica Sicilie*, 24,3,1-3.

<sup>19</sup> Per lo più la formula è X (nominativo del soggetto) *scripsit* Y (dativo del destinatario) *in hec verba* oppure *in hac forma* (seguono i documenti): cfr. p. es. *Cronica Sicilie* 32,2,2 «princeps Karolus scripsit domino pape Clementi in hec verba»; 32,5,1 s. «Karolus dicto summo pontifici scripsit... in hec verba»; 34,1,3-5 «Corradinus... scripsit eis (*sc.* principibus imperii) in hac forma»; 38,2,2 «Panormenses scripserunt Messanensibus in hec verba» etc.

decessum ipsius Corradum filium suum <b>more maiorum</b> (2) <b>instruere</b> (1), huiuscemodi <b>oracionem</b> in presencia procerum suorum <b>extitit prolocutus</b> (4).	morti a Corrado so figlio <b>instruiri et insignari</b> (1), <b>acussi          como esti di constuma di grandi</b> (2), la subscripta <b>oracioni</b> in presencia di multi soy nobili <b>benignamenti et          eloquentimenti</b> (3) <b>perorau et dissi</b> (4):
--	---

Fedele nella sostanza, il volgarizzamento presenta ulteriori ampliamenti espressivi: a parte le dittologie sinonimiche (1) e (4) secondo un uso tipico dei volgarizzamenti<sup>20</sup>, e l'espressione (2) non troppo felice, dato che *more maiorum* è da intendersi 'secondo l'uso degli antichi', è da rilevare in particolare l'introduzione della coppia avverbiale (3), nella quale «eloquentimenti» manifesta una chiara consapevolezza, da parte del volgarizzatore, delle qualità formali dell'epistola-orazione. Mi pare se ne possa dedurre che fin dall'inizio nella *Cronica Sicilie*, e più marcatamente nel *De acquisitione* e poi nell'*Acquistamentu*, il documento sia stato inteso come un esempio apprezzabile di eloquenza pubblica, piuttosto che come uno scritto di cancelleria. È probabile pertanto che il volgarizzatore, considerandolo come il discorso diretto di un personaggio, l'imperatore Federico II, lo abbia assimilato alle parti narrative dell'opera, piuttosto che agli altri documenti, e che per questa ragione lo abbia tradotto.

Questa sua scelta ad ogni modo, quale che ne sia stata l'origine, ci consente di disporre anche del volgarizzamento siciliano, sul quale vorrei ora proporre qualche osservazione. Poiché mi pare opportuno muovere dal testo latino, lo trascrivo qui di seguito, così come l'ho costituito nella mia edizione della *Cronica Sicilie*, ponendogli sinotticamente a fianco il catalano e il siciliano: del testo latino non riproduco l'apparato critico, ma ricorderò alcune varianti che interessano in questa sede, perché hanno un qualche riscontro nei due volgarizzamenti. Della mia edizione mantengo anche la suddivisione dell'epistola in quattro paragrafi (cfr. *Cronica Sicilie*, 24,3-6).

<sup>20</sup> Sulle dittologie sinonimiche nei volgarizzamenti siciliani, cfr. Bruni (1973: LXXXIX-XC e XCIV-XCVII); Di Girolamo (1982: XXXIV-XXXIX); Luongo (1989: LXXIII-LXXIV); Raffaele (2009: 62-64); l'uso comunque è già attestato abbondantemente nella prosa mediolatina ed è frequente nel linguaggio dell'amministrazione e del diritto, da cui viene ben presto mutuato anche dalla storiografia: cfr. in merito D'Angelo (1998: CXLV-CLII); Colletta (2013: CXXIX-CXXX).



## Tav. II

<i>Cronica Sicilie,</i> <b>24,3,4-9<sup>21</sup></b>	<i>El libre de la Cronica de Sicilia (ed. Garrido i Valls)<sup>22</sup></i>	<i>Acquistamentu<sup>23</sup></i>
<p><b>Gloria</b> genitoris est <b>filius sapiens</b>, et obediencia filii cotidie paterna benedicione beatur. (1)</p> <p>Gaudium est igitur nobis, o Cesarei sanguinis diva proles,</p> <p>quod regalis indoles <b>tuis</b> laudabiliter <b>moribus</b> (2) clareat,</p> <p>quod sciencia proficias et etate,</p> <p>ut honorificetur <b>nomen</b> <b>augusti patris</b> (3) <b>in</b> <b>rege filio</b>, (4) <b>et iam implearis</b> (5) <b>virtute regnantis</b>. (6)</p>	<p><b>Fill savi</b> és <b>glòria</b> del pare, e obediència de fill tots dies és benaventurada per benedicció de son pare. (1)</p> <p>Goig és, donchs, a nós en tu, benaventurat fill de la sanch de Cèsar, com la natura reyal en tu, <b>per senyals de proesa</b> <b>e per virtuts e bons</b> <b>costums teus</b> (2) loablement és declarada, e que profites en sciència e en edat,</p> <p>per ço que sia honrat <b>lo</b> <b>nom de august pare</b> (3) <b>en lo rey fill</b> (4) <b>e<sup>24</sup> ja sies complit</b> (5) <b>de virtut de regnant</b>. (6)</p>	<p>La <b>summa gloria</b> di lu patri <b>esti la sapiencia</b> et obediencia di lu figlio, <b>lu</b> <b>quali</b> cotidianamenti per la benedicioni paterna si fa beatu. (1)</p> <p>Adu<sup>n</sup>ca o progenie<sup>25</sup> sancta di lu sanguini cesareo, figlio dilecto, quistu <b>esti</b> lu <b>nostro</b> gaudio, <b>chi</b> la tua regali indole laudabilimenti <b>cum toi</b> <b>constumi</b> (2) si haja di clarificari</p> <p>et <b>chi</b> tanto di sciencia <b>quanto</b> di etati hagi a fari profecto, a tal <b>chi la gloria et</b> <b>nostro augusto nomo</b> (3) <b>per ti</b> (4) sia honorificato, <b>et cubernando</b> (6) <b>sii di</b></p>

<sup>21</sup> Il documento inizia dopo le righe introduttive di cui si è detto sopra.

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, n. 10.

<sup>23</sup> L'epistola qui, oltre che dalle righe introduttive di cui si è detto sopra, è preceduta anche dal titolo «Lu tenuri di la paterna instruccioni». Nel testo siciliano ho sempre sciolto e segnalato in corsivo le abbreviazioni.

<sup>24</sup> Modifico qui l'interpunzione proposta da Garrido, adeguandola a quella della mia edizione del testo latino e a quel che propongo per il testo siciliano: il punto fermo che Garrido segna dopo «rey fill», io lo sposto pertanto dopo il successivo «regnant».

<sup>25</sup> Correggo così «*progenie*» del ms. In questo caso il testo che propongo coincide con quello edito da Cannavò (2006), consultabile in *Artesia* (cfr. *supra*, n. 12), da cui mi discosto invece in non pochi altri luoghi: ho corretto qua e là qualche imprecisione di trascrizione (ho restituito p. es., poco dopo, «cesareo» del ms. contro «cesarico» di Cannavò, come nel testo di Tav. V «regimini» e in quello di Tav. VII «*premaxime*», invece di «regimi ni (*constituo*)» e di «*premortem*», inidonei nel contesto), non ho ritenuto necessaria qualche integrazione proposta da Cannavò (cfr. p. es. in Tav. II «lu» in «la gloria et <lu> *nostro* augusto nomo», e in Tav. IV «cum» in «<cum> auctoritate paterna», su cui cfr. n. 31), mentre ne ho suggerito altre (cfr. in Tav. VII «oy puro <deducionibus avium>»; in Tav. VIII «<et> di modu et forma tali», «quilli <cosi> vogli fari», «<et> li consulturi» e in

		<b>virtuti inbuto et plino.</b> (5)
--	--	--

Fin dall'incipit risalta una maggiore fedeltà del volgarizzamento catalano al testo latino, mentre il traduttore siciliano si muove con più libertà. Nel periodo (1) diversamente dal testo catalano, che non si discosta in nulla da quello latino, nella versione siciliana il soggetto della prima proposizione non è *filius sapiens*, ma l'astratto «la sapiencia (... di lu figlio)», cui è coordinato il seguente «obediencia»; invece di *obediencia filii*, quindi, nella traduzione diventa soggetto della proposizione successiva il relativo «lu quali», riferito a «figlio». La tendenza all'amplificazione, che si è già osservata nel testo di Tav. I, si manifesta poi anche qui nell'aggettivo «summa» che, assente in latino, è introdotto prima di «gloria». Analogamente sono da notare nella resa siciliana le endiadi (3) e (5), che amplificano singoli termini latini. Peraltro nella versione siciliana non è reso opportunamente *regnantis*, epesegetico di *virtute*, che riprende il precedente *in rege filio*: l'allusione del testo latino al fatto che il figlio, pur avendo già il titolo di re, non ha ancora pienamente la virtù di «un regnante», va perduta così in siciliano, perché *in rege filio* è semplificato nel pronome personale (4) «ti», e *regnantis* è reso col gerundio strumentale (6), «cubernando», che banalizza e travisa il testo latino. Lineare e fedele è invece, anche in questo caso, la resa catalana. Non manca però, poco prima, un ampliamento rispetto al testo latino anche in catalano: ai *bons costums* sono qui associati, infatti, anche *proesa* e *virtuts*, nel polisindeto (2), là dove il siciliano riproduce il latino *tuis... moribus*.

---

Tav. IX «A tal <ki>»), ho proposto degli altri emendamenti (cfr. in Tav. IX «firmari» dal trådito «finiri» che pare inidoneo nel contesto), e ho suggerito a volte una diversa interpunzione, che mi pare preferibile sia per il senso, sia per il confronto col testo latino e con la versione catalana. P. es., nel secondo paragrafo (Tav. V) in «Li prelati et *nostri* fidilissimi devoty di lo imperio et *homini* eclesiastici indifferenti vogli honorari per la reverencia di lo Aucturi, lo quali lo regimini *constituo* et lo inperio *prepossi*», in Cannavò (2006) è segnato un punto fermo dopo «vogli onorari»: così però rimane distinto inopportuno quel che segue, da «per la reverencia di lo Aucturi», che spiega il motivo del rispetto suggerito verso «Li prelati etc.» (vd. Tav. V). Analogamente, nel primo paragrafo (Tav. II), cfr. la mia interpunzione in «*per* ti sia honorificato, (punto fermo invece Cannavò cit.) et cubernando sii di virtuti inbuto et plino. (virgola Cannavò cit.) Per la qual cosa la *nostra* dextera ti benedica (punto fermo qui Cannavò cit.) et <a> lo aumento di toi beni aspiramo. (nulla Cannavò cit.) *Cum* lu to felici zelo di sillicitudini *per* la tua filiacioni pregamo».

## Tav. III

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,3,9-14</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
<p><b>Benedicit</b> (1) itaque dextera nostra tibi et tuorum incrementis <b>honorum</b>, (2) <b>ac felici statui tuo paterne zelo sollicitudinis aspiramus</b>, (3) orantes filiationem tuam per gratiam nostram, quam in te gerimus <b>corde</b> (4) paterno, quatenus de bono in melius labores feliciter, ut de virtute proficias in virtutem</p> <p><b>et</b> (5), cum materiam virtutis habeas, <b>proferas rem in actum</b>. (6)</p>	<p>E la nostra man dreta <b>beneesca</b> (1) tu e lo creximent dels <b>béns</b> (2) teus,</p> <p><b>e la tua benaventurada amor desigem ab ànsia paternal</b>, (3) pregants tu, fill, per la gràcia nostra que havem a tu de <b>cor</b> (4) paternal que, de bé en mellor treballs benaventuradament, en manera que aprofites de virtut en virtut,</p> <p><b>e</b> (5) havent matèria de virtut <b>demostres aquella per obra</b>. (6)</p>	<p>Per la qual cosa la nostra dextera ti <b>benedica</b> (1) et &lt;a&gt; lo aumento di toi <b>beni</b> (2) <b>aspiramo</b>. <b>Cum lu to felici zelo di sillicitudini per la tua filiacioni</b> (3) pregamo, <i>chi per</i> la <i>gracia nostra</i>, la quali verso di ti portamo <i>cum</i> <b>cori et benivolencia</b> (4) paterna, vogli di beni <i>in meglio</i> felicimenti elaborari <i>aczochi</i> di virtuti <i>in</i> virtuty faczi <i>profecto</i> <b>et</b> (5) la materia di la virtuti havendo, quilla vogli <b>proferiri et ediri in actu et operacioni, quilla non mortificando</b>. (6)</p>

In riferimento al primo segmento testuale in Tav. III, è da rilevare che *benedicit* è la lezione che ho scelto con Huillard-Bréholles (cfr. *supra*, n. 3) perché con *itaque*, come il successivo *aspiramus*, esprime un fatto. La tradizione manoscritta della *Cronica Sicilie* e del *De acquisitione* trasmettono, però, la variante *benedicat*, che giustifica la resa concorde dei due volgarizzatori col congiuntivo (1). Analogamente il sostantivo (2), sia in catalano che in siciliano, è giustificato dalla variante *bonorum*, concordemente tradita dai codici della *Cronica Sicilie* e del *De acquisitione* al posto di *honorum*. Come nel caso precedente di *benedicit*, tuttavia, io ho scelto *honorum* di Huillard-Bréholles, perché nel contesto si fa riferimento a virtù e qualità astratte (cfr. *moribus, scientia, virtute*) e non a beni materiali (*bonorum*), e perché il sintagma *honorum incrementum* (o *incrementa*) è attestato sia in altri documenti della *Cronica Sicilie*, sia nella tra-

dizione retorica sveva<sup>26</sup>. È da notare inoltre, quanto al testo siciliano, che l'integrazione di «<a>»<sup>27</sup> pare opportuna, perché il volgarizzatore ha collegato «lo aumento di toi beni» ad «aspiramo», diversamente dal testo latino dove *tuorum incrementis honorum* pare dipendere piuttosto, come *tibi* cui è coordinato, dal precedente *Benedicit* – lo ha compreso anche il traduttore catalano, che rende fedelmente –, mentre ad *aspiramus* è collegato *felici statui tuo*.

In quel che segue, da *orantes* alla fine, l'imperatore raccomanda al figlio di impegnarsi per crescere in virtù. Con Huillard-Brèholles ho costituito qui il testo latino con (5) *et* (coordinato con *ut* di *ut ... proficias*), e con (6) *rem* (= «virtù»), complemento oggetto di *proferas*, invece che con le varianti *ut (cum materiam)* e *ut (in actum)* della tradizione manoscritta delle cronache: si ha così un testo di immediata intellegibilità, in «*et, cum materiam virtutis habeas, proferas rem in actum*», che non è improbabile che sia un riecheggiamento dell'*Alessandreide* di Gualtiero di Châtillon, «*materiam virtutis habes, rem profer in actum*»<sup>28</sup>. In questo caso le rese in catalano e in siciliano sono significative perché, diversamente dai due casi precedenti, in cui i volgarizzatori leggevano verosimilmente le mende *benedicat* (per *-it*) e *bonorum* (per *ho-*), qui invece le congiunzioni (5) «e» ed «et», e i dimostrativi (6) «aquella» e «quilla», equivalenti di *rem*, sembrano attestare che la fonte trasmetteva il testo da me restituito con Huillard-Brèholles. Se ne può dedurre che i manoscritti latini usati dai volgarizzatori non possono essere identificati con nessuno di quelli a noi noti, perché trasmettevano varianti anche migliori.

Nel segmento (3) è poi da rilevare che l'omissione, nella tradizione latina delle cronache, della lezione *statui*, da me restituita con Huillard-Brèholles perché necessaria per il senso in *ac felici statui tuo paterne zelo sollicitudinis aspiramus* ('aspiriamo a una tua "condizione" felice con lo zelo di sollecitudine paterna'), ha prodotto una difficoltà, di fronte alla quale i traduttori hanno seguito due vie diverse. Il catalano riproduce il senso del testo latino, mantenendone la sintassi e introducendo «amor» che in fondo equivale a *statui*; il siciliano lo travisa attribuendo al destinatario, cioè al figlio, lo «zelo della sollecitudine» che è invece del padre, soggetto di *aspiramus* e *oran-*

<sup>26</sup> Cfr. *Cronica Sicilie*, 53,1,18-19 («honoris ... incrementum») e p. es. *L'Epistolario di Pier della Vigna*, 3.72, p. 658 («honorum ... incrementa»); 5.72, p. 906 («honoris nostri ... incrementum»).

<sup>27</sup> Così anche in Cannavò (2006).

<sup>28</sup> Cfr. *Galterii de Castellione Alexandreis*, I, 83.

*tes*, con la conseguenza che, nonostante *paterne* non sia tradotto, il testo che ne risulta, collegato al successivo «pregamo», appare difettoso di coerenza logica.

Non mancano anche qui, nel volgarizzamento siciliano, ditto-logie che espandono singoli termini latini: cfr. (4) in corrispondenza di *corde* e (6) che rende *proferas rem in actum* con duplicazione sia del verbo che del sostantivo, cui segue pure la precisazione «quilla non mortificando», che non c'è nel testo latino.

Tav. IV

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,4,1-6</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
<p>Consultor sis <b>procerum</b> (1), quorum consiliis et providencia <b>non</b> <b>aborreas informari</b>, (2) <b>serpilegos aspernens</b> (3): viros <b>honestate</b> <b>conspicuos</b> (5) audire te <b>volumus</b> (4) et amare.</p> <p><b>Leves et levia</b> (7) non admittas,</p> <p>palpans quod <b>adulator</b> (8) in aula tua locum non habeat, et <b>detractoribus, qui</b> <b>serpunt circa limina</b> <b>prepotentum, aures</b> <b>regias non impendas</b> (9).</p>	<p>Demana de consell <b>los</b> <b>hòmens bons</b> (1) e <b>vulles ésser</b> <b>informat</b> (2) de consells e providència d'aquells.</p> <p><b>Volem</b> (4) que <b>menyspreus los</b> <b>hòmens de mala</b> <b>lengua</b> (3) e que oges e ames los hòmens <b>nobles</b> <b>per honestat</b> (5).</p> <p><b>Hòmens de poch de</b> <b>seny e coses vanes</b> (7) no aculles. <b>Lagoter</b> (8) en ta casa no tròpia loch.</p> <p><b>No escoltes los</b> <b>maldiens d'altres qui</b> <b>menyspreen les cases</b> (coses <i>Garrido</i>)<sup>29</sup> <b>dels</b> <b>grans senyors</b> (9).</p>	<p>Siyi di li<sup>30</sup> consulturi <b>di li</b> <b>toy proceri amaturi</b> (1), a tal ki li consigli et bona <i>providencia non hagi di</i> <b>timiri, fugiri et</b> <b>abhorri</b> (2); <b>li serpilogi homini et</b> <b>deterrimi fugi et</b> <b>minisprecza</b> (3): <b>volimo</b> <b>et comandamo</b> (4) <b>auctoritate paterna</b> (6) <i>chi a li homini di</i> <b>honestati conspicui et</b> <b>virtusi</b> (5) vogli ascoltari et quilli amari, <i>non admictendo li homini</i> <b>mobili et vacanti, nè</b> <b>etiam li cosi levii</b> (7). <i>Fugiano di la tua regali</i> camera li <b>assentaturi et</b> <b>mali adolaturi</b>, (8) <b>et a li detratturi li quali</b> <b>li ingressi regii</b> <b>minispreczano li toy</b> <b>regali aurichi non</b> <b>prestari</b> (9).</p>

<sup>29</sup> Sull'opportunità dell'emendamento di «coses» in «cases», cfr. quel che si dice *infra*, nel testo.

<sup>30</sup> «Di li» è aggiunto nel manoscritto in soprallinea.

Anche nell'*incipit* di questo secondo paragrafo il testo catalano, nonostante la resa generica (1) di *procerum*, si mantiene aderente, in modo apprezzabile, alla sintassi e al senso del testo latino. Il siciliano, invece, al calco «*proceri*» aggiunge «*amaturi*» che, in quanto duplicato di «*consulturi*», inficia la consequenzialità logica del periodo, cosicché neppure l'aggiunta in sopralingua di «*di li*» riesce a risolvere le difficoltà e a restituire al testo un senso accettabile. In questo modo, infatti, «*consulturi*», il cui equivalente latino, *consultor*, è singolare riferito a Corrado, nell'accezione di 'colui che chiede consigli', 'che accoglie i consigli' dei «*proceri*», una volta divenuto plurale per l'aggiunta di «*di li*», assume nel contesto l'accezione di 'consiglieri', 'coloro che danno suggerimenti'. Così però si finisce per creare una seconda categoria di persone, che si aggiunge ai «*proceri*»: sembrerebbe quindi che Corrado sia invitato ad essere «*amaturi*» dei consiglieri dei suoi «*proceri*». Per restituire il senso del testo latino, nel quale Corrado è esortato ad attenersi ai suggerimenti dei suoi «*proceri*», bisognerebbe intendere «*consulturi*» nell'accezione di «*consigli*», che però non mi risulta attestata e che pare da scartare anche per l'intertesto dell'ultimo paragrafo dell'epistola, dove sono ricordati accanto, come sostantivi con accezioni diverse, «*consulturi et boni consigli*» (cfr. *infra*, Tav. VIII).

Come per *proceri* anche per *serpilegos* il traduttore catalano si sforza di elaborare la perifrasi esplicativa (3), mentre il siciliano si limita ad aggiungere al calco «*serpilogi homini*», in endiadi, «*et deterrimi*». Allo stesso modo *Leves et levia* in catalano sono spiegati chiaramente con l'espressione (7), mentre in siciliano alla precisione della dittologia «*li homini mobili et vacanti*» per *leves*, segue, per *levia*, il calco poco significativo di «*li cosi levii*». Ampliamenti con intento espressivo si rilevano, nel testo siciliano, anche nella gradazione trimembre (2), che rende *non aborreas informari*, e in altre dittologie sinonimiche come, oltre a quella doppia, dell'aggettivo e del verbo, di (3), anche (4), (5) e (8), quest'ultima col plurale «*assentaturi et mali adolaturi*» per il singolare *adulator*. Va poi rilevato che la formula latina (6) è assente nel testo di partenza e pare, pertanto, un espediente del volgarizzatore per conferire maggiore solennità all'espressione<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Non ritengo di integrare «*cum*» prima di «*auctoritate paterna*» («*<cum> auctoritate paterna*» è proposto invece in Cannavò 2006), perché mi pare probabile che qui il volgarizzatore, secondo un uso non raro del linguaggio giuridico e burocratico (cfr. anche *infra*, nel testo di Tav. VII le due occorrenze dell'avverbio «*pre-*

Un'osservazione a parte merita l'esortazione (9), perché dalla resa catalana e siciliana si evince che nei manoscritti a disposizione dei traduttori era trädita la variante *sperrunt* invece di *serpunt circa*, lezione che ho accolto, con Huillard-Bréholles, nel testo latino da me costituito, perché più adatta al contesto: sembra logico, infatti, che Corrado sia qui esortato a tenere lontani dalla sua reggia i detrattori che 'strisciano presso le soglie dei potenti' (e non 'che le disprezzano'). La caratterizzazione di costoro, come serpenti striscianti e velenosi, è coerente con l'ammonimento al principe a stare in guardia nei loro confronti, mentre tale suggerimento risulterebbe inidoneo nei confronti di uomini che manifestano disprezzo nei confronti dei potenti, e che il principe pertanto non avrebbe motivo di accogliere nella sua reggia. Riguardo ad «*aures regias non impendas*», si può osservare inoltre che questa volta è la versione siciliana ad essere più fedele con «*li toy regali aurichi non prestari*», mentre il catalano, proponendo «*No escoltes*», mantiene il senso, ma non riproduce l'immagine del 'porgere le orecchie'. Analogamente il siciliano rende fedelmente *limina* con «*ingressi*», mentre il catalano «*coses*» non mi sembra improbabile che sia menda per «*cases*», corrispondente, in metonimia, a *limina*: proporrei pertanto di emendare senz'altro, qui, il testo trädito, restituendo «*cases*». Quanto a *prepotentum*, entrambi i traduttori, se leggevano questa lezione e non la variante *potentum* di Huillard-Bréholles, equivalente nel senso, hanno inteso bene che il prefisso *pre-* di eccellenza e qualità non conferisce al termine l'accezione negativa dell'italiano 'prepotenti', e hanno tradotto l'uno, il catalano, con precisione «*dels grans senyors*», l'altro, il siciliano, più liberamente, ma in modo accettabilmente corrispondente al senso, con «*regii*».

Tav. V

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,4,6-8</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
<b>Prelatos nobis et</b>	Honra indiferentment los	<b>Li prelati et nostri</b>

maxime», e in quello di Tav. IX la conservazione del genitivo latino in «*di to frati quo<n>dam regis Henrici*»), abbia introdotto nel testo una formula latina in ablativo semplice, come sembrerebbe suggerire anche la desinenza -e di «*auctoritate*», invece di -i che è quella attestata regolarmente nell'*Acquistamentu* nei casi analoghi (cfr. p. es. all'interno dell'epistola «*etati*» di Tav. II, «*honestati*» di Tav. IV, «*obedienti*» e «*recordatamenti*» di Tav. IX, e altrove nell'opera «*enormitati*», «*fidilitati*», «*consanguinitati*», «*temeritati*», «*infidelitati*», «*tempestati*», «*parcialitati*», «*fidelimenti*», «*callidamenti*», «*potentimenti*» etc.).

<p><b>imperio nostro devotos et Dei ecclesiasticos</b> (1) indifferenter honores ob Auctoris reverenciam,</p> <p>qui <b>regna</b> (2) constituit et imperium preposuit universis.</p>	<p><b>prelats devots a nós e al nostre Imperi e les persones ecclesiàstiques de Déu</b> (1) per reverència de Déu,</p> <p>qui ha ordonat <b>regiment</b> (2) e ha preposat Imperi a totes coses.</p>	<p><b>fidilissimi devoty di lo imperio et homini ecclesiastici</b> (1) indifferentiamenti vogli honorari per la reverencia di lo Aucturi,</p> <p>lo quali lo <b>regimini</b> (2) <i>constituo</i> et lo inperio <i>preposi</i>.</p>
---	--	---

Qui va rilevato che in (1) la versione catalana riproduce con precisione il testo latino, mentre quella siciliana se ne allontana e lo travisa, perché sdoppia la categoria che l'imperatore definisce dei *prelatos nobis et imperio nostro devotos* in «li prelati et nostri fidilissimi devoty di lo imperio» ed omette di tradurre *Dei*, proponendo solo «homini ecclesiastici»: si trovano così coordinate sullo stesso piano tre categorie distinte, cioè «prelati», «fidilissimi devoty» e «homini ecclesiastici», di cui solo per la seconda è rilevata la fedeltà all'impero, mentre la prima e la terza rimangono senza precisazione di parte. In questo modo va perduta la contrapposizione del testo latino fra i prelati fedeli all'imperatore e 'gli ecclesiastici di Dio', ossia quelli fedeli al papato. La distanza del testo siciliano da quello latino potrebbe essere dovuta, qui, a banale incomprendimento, ma non è del tutto da escludere l'ipotesi che si tratti invece di una modifica volontaria, generata da uno scrupolo religioso del volgarizzatore, dato che questo è uno dei passaggi più delicati dell'epistola, che entra nel vivo dei rapporti fra potere imperiale e papale, e delle divisioni tra fautori dell'uno e dell'altro, anche all'interno delle alte gerarchie ecclesiastiche.

Come per *spernunt* (cfr. *supra*, Tav. IV, 9), così anche qui in (2) si riconosce poi, nei volgarizzamenti, la traduzione di una variante del testo latino che ho ritenuto di scartare, *regimen*. Ho accolto infatti la lezione *regna*, perché l'affermazione che Dio *regna constituit et imperium preposuit universis* corrisponde pienamente al linguaggio politico e all'ideologia imperiale di Federico II, ed ha un riscontro preciso in almeno un altro documento della sua cancelleria, ossia nel privilegio concesso dall'imperatore per il ducato di Brunswick nell'agosto del 1235<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Cfr. *MGH, Const.*, 2 (1198-1272), doc. 197, p. 263: «qui (*sc.* Deus) regna constituit et firmavit imperium, ... ad hoc nos supra reges et regna preposuit».



## Tav. VI

<i>Cronica Sicilie</i> , 24,5,1-5	<i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i>	<i>Acquistamentu</i>
<p><b>Te non invenias vacuatum, set plenum</b> (1).  <b>In severitate militum et milicie</b> (2) delecteris, affabilem te prebeas <b>et exaudibilem subditis, iuste pius et pie iustus</b> (3) existens, pacificus et verax,</p> <p>ut <b>in te</b> (4) sibi misericordia et veritas obviantes, iusticia <b>simul</b> (5) et pax, tuum regale <b>solum amplectentur</b> (6).</p>	<p><b>No tròpies tu mateix buyt mas ple</b> (1).  Adelita tu mateix <b>en la noblesa dels cavallers e en la cavalleria</b> (2).  Sies als teus sotsmesos graciós en parlar <b>e</b> en atorgar, e estant <b>justament piadós e piadosament just</b> (3), pacífich e vertader, per ço que <b>dretament</b> (4) misericòrdia e veritat <b>ensem</b> e justicia <b>semblantment</b> (5) e pau <b>sien ensem en la tua cadira reyal</b> (6).</p>	<p><b>Vogliti di la milicia et serenitati di cavaleri</b> (2) delectari; affabili <b>et</b> exaudibili ti vogli a li toy subditi prestari, <b>iustamenti</b> siyi <b>piatusu et piatusamenti iustu</b> (3); veridicu et pacificu, azochi <b>rectamenti</b> (4) la <i>miseriordia</i> et la veritati rescontrandusy la iusticia <b>insemi</b> (5) cum la sancta pachi, <b>lu to regali palacio et solio vogliono abraczari et cubernari</b> (6).</p>

Innanzitutto qui è da rilevare, nell'*Acquistamentu*, l'omissione del periodo (1), tradotto nel volgarizzamento catalano: tale divergenza si spiega senza difficoltà, perché l'esortazione è tradata solo dai codici della *Cronica Sicilie*, da cui deriva, come si è detto, la versione catalana, mentre non figura né in quelli del *De adquisicione*, che sta a monte dell'*Acquistamentu*, né nell'edizione Huillard-Bréholles del documento (cfr. *supra*, n. 3). Altra divergenza del testo latino da me costituito, rispetto a quello a disposizione dei volgarizzatori, si rileva nell'espressione (2). Con Huillard-Bréholles ho scelto qui *severitate* anziché la variante *serenitate*, perché *severitas* mi pare senz'altro più idoneo di *serenitas* accanto a *milites* e *militia*, e perché, a parte i precedenti già di età classica<sup>33</sup>, si può ricordare a supporto, nel *milieu* storico-culturale dell'Anonimo della *Cronica Sicilie*, anche l'analogia con *belli severitatem* dell'*Historia Sicula* di Bartolomeo di Neocastro, dove *belli* è equivalente di *milicie*<sup>34</sup>. Il volgarizzatore siciliano leggeva invece, nel testo latino a sua disposizione, la variante *serenitate militum et milicia*, come si evince dalla resa (2), in cui si nota peraltro

<sup>33</sup> Cfr. p. es. Cic. *epist. ad Brutum* I,2: *militum severitas*.

<sup>34</sup> Cfr. *Bartholomaei de Neocastro Historia Sicula*, 110, p. 86.

l'anticipazione di «milicia» rispetto a «serenitati». Anche per il catalano si può dedurre, da «en la cavalleria», la presenza nel testo di partenza dell'ablativo *milicia*, mentre non è possibile dire con sicurezza quale delle due lezioni fra *serenitate* e *severitate* egli avesse a disposizione, dato che «la noblesa dels cavallers» non corrisponde né all'una né all'altra.

Diversamente, entrambe le traduzioni inducono a ritenere che, per l'esortazione successiva («affabilem te prebeas etc.»), i manoscritti a disposizione dei volgarizzatori trasmettessero lezioni migliori di quelle tradite dai codici a noi pervenuti delle cronache latine, nei quali è omesso *et* tra *affabilem* ed *exaudibilem* ed è tradito *te* o *in te* invece di *iuste* in (3). A questi errori dei codici, peraltro, nell'edizione di Rosario Gregorio si erano aggiunti anche l'omissione di *pie* e la menda *iussus* per *pie iustus*. Nei due volgarizzamenti c'è invece piena corrispondenza col testo che io ho restituito, accogliendo le lezioni migliori di Huillard-Bréholles: a parte la presenza della congiunzione tra *affabilem* ed *exaudibilem*, che si può dedurre da «graciós en parlar e en atorgar» e da «affabili et exaudibili», è soprattutto da rilevare la traduzione corretta di (3), con cui entrambi i volgarizzatori riproducono il ricercato preziosismo stilistico che qui il testo latino offre, in un'espressione in cui si sommano tre figure retoriche, cioè un chiasmo lessicale (*iuste pius / pie iustus*), un parallelismo morfologico (*-e -us / -e -us*) e un doppio poliptoto (*iuste / iustus, pius / pie*). Analogamente l'avverbio (5) sembra indicare che, nel testo latino a disposizione del volgarizzatore siciliano, era presente la lezione *simul*, da me restituita con Huillard-Bréholles, e non la variante *similis*, che invece pare lasciare una traccia in «semblantment» del testo catalano, perché qui i due «ensems», prima e dopo, vanno collegati a «sien», con cui rendono (6) *amplectentur*. Ho scelto poi la variante (4) *in te*, invece di *recte*, perché nel testo si fa riferimento alle virtù, diverse ma complementari – misericordia e verità, giustizia e insieme (*simul*) pace –, che devono incontrarsi e fondersi nella persona del principe (*in te*), così da stringere in un abbraccio il suo soglio regale («ut ... tuum regale solium amplectentur»). L'icasticità dell'espressione va perduta nei volgarizzamenti per le rese «dretament» e «rectamenti», che derivano non da *in te*, ma da *recte*. Il volgarizzatore catalano, peraltro, qui rinuncia anche all'immagine dell'abbraccio delle virtù (*amplectentur*), optando, come si è visto, per un più banale «sien ensems en la tua cadira reyal», dove «cadora» rende con fedeltà *solium*; il siciliano invece mantiene l'immagine, ma con la consueta

tecnica di amplificazione espressiva connota la pace con l'aggettivo 'santa' («la sancta pachi»), e rende *solium amplectentur* con la doppia dittologia (6), dei sostantivi e dei verbi.

## Tav. VII

<b><i>Cronica Sicilie, 24,5,5-11</i></b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
<p><b>Astores</b> et venacionum solacia regibus <b>assueta</b> (1) tibi non interdiciamus, loco et tempore cum <b>exercitatis</b> (2) hominibus exercenda. Monemus tamen et istud tibi fore volumus ad cautelam,</p> <p>quod pro venacionis exercicio vel <b>deducionibus avium</b> (3) non te adhibeas adeo familiarem venatoribus, balistariis <b>et versatoribus</b> (4), ut dignitatem regiam frivolis verbis offendant <b>et suis confabulationibus alterent et inficiant bonos mores</b> (5).</p>	<p><b>Astors</b> e deports de caça <b>acostumats</b> (1) a reys no-t vedam, en son loch e temps feedors per hòmens <b>exercitats</b> (2). Amonestam tu, emperò, e açò volem que-t sia a cautela,</p> <p>que per lo exercici de caça o per los <b>pensadors dels aucells</b> (3), no-t mostres tant familiar als caçadors e ballesters,</p> <p>que la dignitat reyal ab frèvols paraules ofenen <b>ne la corrompen ab lurs parlaments ne envileesquen les bones costumes</b> (5).</p>	<p>Li <b>asturi</b> et solacii venali a li re <b>assueti et liciti</b> (1) non ti vetamo, a loco et tempo cum homini <b>exercitati et pratiki</b> (2) di exercirili. Nentidimanco, figli&lt;o&gt;<sup>35</sup>, ti ammonimo et quisto ad cautela volimo hagi di fari, <i>chi per</i> lo exercicio di cachari oy puro <b>&lt;deducionibus avium&gt;</b> (3), a li cachaturi non ti fazi<sup>36</sup> tanto familiari, et <b>premaxime cum</b> li balistarii, <i>chi</i> la tua dignitati regia cum frivoli palori hagiano di offendiri, <b>a tal chi loru bistiali alteracioni non haja di infectari li boni constumi premaxime regii</b> (5).</p>

A parte le dittologie (1) e (2) della versione siciliana, analoghe a quelle precedentemente osservate, vale la pena di notare, circa questo segmento testuale, che entrambi i volgarizzamenti presentano l'equivalente di *astores* («astors» e «asturi»), confermando indirettamente l'opportunità di questa scelta nella costituzione del testo latino: poiché nel volgarismo *astores* si riconoscono un termine e una

<sup>35</sup> Altrove è sempre questa la grafia: cfr. due occorrenze di «figlio» in Tav. II, due in Tav. IX, una in Tav. X.

<sup>36</sup> «fazi» è soprascritto su precedente «hagi».

grafia tipici del latino medievale di ambiente siciliano<sup>37</sup>, ho preferito questa lezione alla variante *aucupationes* di Huillard-Bréholles.

Nella traduzione siciliana va poi rilevata l'omissione (3): il testo siciliano «*chi per lo exercicio di cachari oy puro*» appare visibilmente incompleto, perché «oy puro» traduce *vel* e richiede un secondo termine, qui mancante, coordinato a «*per lo exercicio di cachari*», come in latino a *pro venacionis exercicio* è coordinato *deducionibus avium*. Completo è invece il testo catalano corrispondente, dove però «pensadors dels aucells» pare tradurre, piuttosto che il termine astratto *deducionibus avium*, che indica la falconeria, la variante *ductoribus avium* dei codici della *Cronica Sicillie*, che invece fa riferimento a coloro che ammaestrano i volatili, ossia ai falconieri. Diversamente, la mancata traduzione di (4)<sup>38</sup>, in entrambi i volgarizzamenti, è da imputare verosimilmente alla sua omissione nel testo latino che servì da fonte. Quanto ai due termini che sono tradotti, *venatoribus* e *balistariis*, qui il testo latino, seguito fedelmente dalla versione catalana («als caçadors e ballesters»), coordina sullo stesso piano cacciatori e balestrieri: il volgarizzatore siciliano mette in rilievo invece, con «premaxime», i secondi in «a li cachaturi ..., et premaxime cum li balistarii», dove è interessante anche l'uso equivalente prima di «a» e poi di «cum». Analoga formula, con «premaxime», il volgarizzatore adopera anche poco dopo, nel segmento (5): qui «premaxime» sembra introdotto al fine di mettere in rilievo, allo stesso modo, che i «buoni costumi» da preservare da 'contaminazioni' sono soprattutto quelli del sovrano. La modifica del volgarizzamento siciliano, peraltro, è ancora più significativa, perché, a parte l'uso di «premaxime»<sup>39</sup>, ad allontanarsi dal latino *et suis confabulacionibus alterent* (il catalano

<sup>37</sup> Il termine latino medievale che indica il falcone da caccia, *astor* (nel *De arte venandi cum avibus* di Federico II e altrove è attestata pure la variante *astur*), proviene da una forma romanza, a sua volta derivata dal latino *acceptor*, variante di *accipiter*: in merito cfr. p. es. *LEI*, I, pp. 271 ss., s.v. *acceptor* 'aystore'; U. Hoinkes (2000: 157-158); Norberg ([1981] 1998: 84).

<sup>38</sup> Il termine *versator* indica il battitore, ossia colui che nelle battute di caccia ha il compito di battere i cespugli per scovare la selvaggina.

<sup>39</sup> L'avverbio *premaxime*, attestato in latino dall'Alto Medioevo (cfr. p. es. *Nithardi Hist.*, III, a. 841, p. 664; IV, a. 844, p. 669; *Reg. Greg. VII*, II,31, p. 166; III,1, p. 243), ha nell'*Acquistamentu*, oltre a queste due del capitolo 16, un'altra occorrenza nel capitolo 43; dopo queste tre occorrenze che, allo stato attuale delle conoscenze, sono le più antiche pervenute in testi in lingua siciliana, altre se ne trovano in testi documentari della fine del XV sec.: cfr. p. es. il documento in volgare del 1491 edito da Starrabba (1876: 461), o quelli del 1480 e del 1492 editi da Lagumina ([1884-1895] 1990: II, doc. DCXLIX, p. 287; III, doc. MXII, p. 224).

invece non si discosta) è soprattutto la resa «loru bisticali alteracioni», con l'aggettivo «bisticali» che non ha corrispondenza nel testo latino, e che qualifica negativamente, in modo decisamente più espressivo, i falconieri e balestrieri, cui il principe non deve concedere troppa confidenza.

## Tav. VIII

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,6,1-3</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
Ad nos memoriter respectum habeas, <b>et velut</b> (1) in pectore nobis <b>singula</b> (2) <b>districte</b> (3) <b>provideas, facias et</b> <b>exequaris</b> (4),  <b>assistencium lateri</b> <b>tuo de ordinacione</b> <b>nostra</b> (5) consiliariorum consiliis <b>inherendo</b> (6).	Hages a nós remebrablement esguart,  <b>e faces e exeguesches</b> (4) <b>totes coses</b> (2) per nós ordonades, <b>axí com</b> (1) aquelles que <b>estretament</b> (3) tens a cor,  <b>honrant</b> (6) los consells dels consellers nostres <b>qui per ordinació</b> <b>nostra estan al nostre</b> <b>costat</b> (5).	Vogli ad nuy recordamenti haviri respectu, <b>&lt;et&gt; di modu et forma</b> <b>tali comu</b> (1) da nui in pecto <b>descripti</b> (3) ti fussiro stati, <b>quilli &lt;cosi&gt;</b> (2) vogli <b>fari, usari et</b> <b>exequiri</b> (4),  <b>&lt;et&gt;</b> li consulturi et boni consigli <b>vogli honorari</b> (6).

Il testo in Tav. VIII presenta nella tradizione latina delle difficoltà, che lasciano tracce significative anche nei volgarizzamenti. Innanzitutto mi pare che sia da scegliere la lezione (3), *districte*, in quanto qualifica opportunamente *provideas*, diversamente dalla variante *distincte* accolta da Huillard-Bréholles, che non sembra adatta al contesto. Occorre poi soffermarsi sul senso del passo: qui mi pare si debba intendere che Federico II sta raccomandando a Corrado di provvedere con attenzione (*districte provideas*) ad ogni situazione specifica (*singula*), pensando che sta a cuore al padre (*velut in pectore nobis*). Fondamentali per la *constitutio textus* sono inoltre, in (5) e (6), le lezioni *tuo* e *inherendo* (invece delle varianti *nostro* e *honorando*), con le quali si chiarisce il modo in cui Corrado dovrà 'provvedere, eseguire e portare a termine' (cfr. 4) tale compito: egli dovrà farlo cioè non 'onorandoli' genericamente, come si dovrebbe intendere con la variante *honorando*, ma piuttosto 'attenendosi' (*inherendo*) ai suggerimenti dei consiglieri posti dall'imperatore al suo fianco (*lateri tuo*). I volgarizzatori leggevano però, nel testo latino a loro di-

sposizione, le varianti *nostro* e *honorando* e probabilmente incontravano difficoltà anche nell'intendere il senso di «et velut in pectore nobis singula districte provideas». Il testo siciliano corrispondente, infatti, così come è tradito, propone per il primo periodo una resa incerta, in cui si sono inseriti forse anche guasti della tradizione, con un asindeto scarsamente perspicuo e col deittico «quilli» (2), che rimane privo di riferimento logico. Per restituire un testo comprensibile, ritengo si debba integrare «così», dopo «quilli» (cfr. «totes coses» della versione catalana), e inoltre le due congiunzioni «et» in (1) e (5), la prima perché presente tanto nel testo latino (*et velut*), quanto in quello catalano («e faces»), la seconda perché resa necessaria dalla scelta del volgarizzatore siciliano di rendere esplicito, con «<et> ... vogli honorari», il gerundio strumentale latino *honorando* (variante, come si è visto, di *inherendo*, più idoneo al contesto: cfr. *supra*), reso in catalano dal participio «honrant». Queste omissioni potrebbero essere dovute anche ad un copista, ma la mancata traduzione, in siciliano, della precisazione (5) e il participio (3), «descripti», che ritengo sia frutto di cattiva lettura di *districte* come fosse *descriptae*, mi pare rivelino piuttosto l'incertezza del volgarizzatore, che per altro verso non rinuncia però a qualche tentativo di maggiore espressività, per esempio nella resa di *velut* con la locuzione ridondante (1).

Decisamente più sicuro, nella comprensione e resa della fonte, si mostra il traduttore catalano, che rende *districte* con «estretament» e si mantiene poi, come di consueto, abbastanza vicino al testo latino a sua disposizione, di cui riproduce però pedissequamente, con (5) «al nostre costat», anche l'incongruenza logica della variante *lateri nostro*: come si è rilevato, infatti, è qui senz'altro da preferire la lezione *lateri tuo*, cioè «al tuo fianco», dato che i consiglieri che il principe deve tenere in gran considerazione, sono quelli che l'imperatore – rivolgendosi a lui, e quindi usando il possessivo *tuo* – dice di avere posto personalmente al fianco del figlio. Quanto alla sequenza verbale (4), nel testo catalano sono tradotti solo due dei tre verbi latini: l'omissione di *provideas* potrebbe essere dovuta al manoscritto in possesso del traduttore, ma i codici pervenuti della *Cronica Sicilie* sono concordi nel trasmettere i tre verbi e anche l'*Acquistamentu* li riproduce tutti e tre; solo nell'edizione Huillard-Bréholles ne è omesso uno, peraltro non *provideas*, bensì *facias*, cui pare corrispondere direttamente il catalano «faces». Non si può escludere del tutto, quindi, la possibilità che l'omissione sia frutto di una volontà del volgarizzatore catalano di rendere il testo in modo più conciso, anche se in questo

caso sarebbe opportuno verificare le sue consuetudini su un campione testuale più ampio.

## Tav. IX

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,6,4-13</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
<p>Et <b>ut</b> (1) scias evitare noxia et discas salutaribus informari,</p> <p>improvisa tui fratris quondam regis Henrici et incauta temeritas veniat tibi frequenter in mentem, qui, pro eo quod nobis obedire noluit et obedire patri filius recusavit, sequutus adulationes, blandicias et suggestiones nec non <b>prava consilia</b> (3) diripiencium bona sua et pervertencium mores,</p> <p>cecidit a sede quam habuit ingratus, et tu, <b>bone indolis fili</b> (4), locum eius, nobis concedentibus, accepisti. Sis ergo nobis <b>obediens et devotus</b> (5), verba nostra memori corde retinens, tam effectum quam opere persequaris, ut <b>tibi</b> (6) augeatur <b>benedictio nostra</b> (7) et regnum tuum <b>optata felicitate</b> (8) <b>firmetur</b> (9).</p>	<p>E <b>per ço que</b> (1) sàpies esquivar coses noedores e aprenques ésser informat de coses que sien salut tua,</p> <p>hages sovén a memòria la no prevista follia de ton frare, ça enrera rey Enrich, qui per ço com no volch obeir a nós e ell fill no volch obeir al pare,</p> <p>seguent lagoteries, ablaniments, <b>malvats amonestaments e consells</b> (3) d'aquells qui li levaven o sostreyen sos béns e pervertien ses bones costumes, axí com a desconexent caech de la cadira que havia haüda. E tu, <b>fill de bona natura</b> (4) e qui nós volents has haüt lo loch seu, sies adonchs a nós <b>obedient e devot</b> (5), e retinent les nostres paraules aquelles metes en obra de cor e de fet, per ço que la <b>nostra benedictió</b> (7) sia crescuda <b>a tu</b> (6) e lo regne teu, <b>obtinguda felicitat</b> (8), <b>sia ferm</b> (9).</p>	<p>A <b>tal &lt;ki&gt;</b> (1) li cosi nocivi sappi fugiri et inpari di cosi salutiferi informariti,</p> <p><b>carissimo et dilecto figli&lt;o&gt;</b><sup>40</sup> (2), la improvisa temeritati di to frati quo&lt;n&gt;dam<sup>41</sup> regis Henrici sempri ti sia <i>in</i> menti et quillo <i>chi per non</i> ni obediri li successi, recusando accusi como figlio a lo patri obediri, <i>chí</i> sequendo li adolacioni, blandicii et suggestioni, nec <i>non li pravi et inordinati consigllii</i> (3) di li soy beni dilapidaturi et di boni <i>constumi</i> perversuri, di la sua regali sedia cascao, la quali accusi como ingrato <i>consequitao</i>, et tu, <b>caro figlio</b> (4), nuy concedendolo lu so loco hay piglato. Siyi<sup>42</sup> adunca a nuy <b>obedienti</b> (5), et li <i>nostri</i> comandamenti recordatamenti vogli <i>in mente conservari</i>, et tanto l'effecto quanto l'opera vogli persequitari, azochi <b>la nostra paterna benedicioni</b> (7) <b>in ti</b> (6) accrixa et <b>cum optata felicitati</b> (8) <b>poçzi</b> lu to</p>

<sup>40</sup> Cfr. n. 35.

<sup>41</sup> «quodam» nel codice.

<sup>42</sup> Prima di «Siyi» nel manoscritto c'è «Sid» o «Sis», cancellato con tratto di penna.

		regnu <b>firmari</b> (finiri <i>cod.</i> ) (9).
--	--	--

Anche qui il testo siciliano tradito presenta un'omissione, che mi pare opportuno integrare: dopo (1) «A tal» è necessario «ki» o «chi»<sup>43</sup>, per restituire il nesso sintattico finale «A tal ki li cosi nocivi sappi fugiri», corrispondente al latino *ut scias evitare noxia*. Tra la finale e l'esortazione successiva «la improvvisa temeritati di to frati ... sempri ti sia *in* menti» (corrispondente al latino «improvvisa tui fratris ... temeritas veniat tibi frequenter in mentem»), il volgarizzatore ha introdotto peraltro il vocativo (2), assente nel testo latino e nella versione catalana (cfr. già «figli<o>» di Tav. VII e n. 35). Con analogo intento enfatico, probabilmente, ha aggiunto anche l'aggettivo «paterna» al sintagma (7), e ha ampliato nella dittologia (3), «pravi et inordinati consigli», il latino «prava consilia»: in catalano risulta invece anticipato «malvats», riferito ad «amonestaments» (*suggestiones*), cui è coordinato «consells» («malvats amonestaments e consells»). Da notare è invece, per il motivo opposto, lo scempiamento (5) della dittologia latina *obediens et devotus* (così anche il catalano «obedient e devot»), che appare singolare perché l'uso del volgarizzatore siciliano, come si è visto, è in genere di ampliare in dittologie sostantivi, aggettivi e verbi semplici della fonte latina. Imprecisa è inoltre la traduzione col vocativo (4), dato che qui il latino *bone indolis fili*, istituisce chiaramente una contrapposizione, conservata dal catalano «fill de bona natura», fra la *bona indoles* del secondogenito Corrado, cui è indirizzata l'epistola, e la *mala indoles* del primogenito Enrico VII, traditore e ribelle, di cui si è appena ricordata la «improvvisa ... et incauta temeritas» (si può pensare che *incauta*, non tradotto da entrambi i volgarizzatori, fosse omesso nei codici latini di cui essi si servirono). Va notato inoltre che il testo siciliano mantiene la struttura sintattica della fonte con «et tu, caro figlio, nuy concedendolo lu so loco hay piglato. Siyi adunca a nuy obedienti», corrispondente al latino «et tu, bone indolis fili, locum eius, nobis concedentibus, accepisti. Sis ergo nobis obediens et devotus»: diversamente, nel testo catalano la prima proposizione («et tu ... locum eius accepisti») è stata trasformata in una relativa e collegata alla seconda («Sis ergo»

<sup>43</sup> Le due grafie nell'*Acquistamentu* sono equivalenti: cfr. p. es. «a tal ki» di Tav. IV, «a tal chi» di Tav. II e VII.



etc.) nella resa «E tu, fill de bona natura e qui nós volents has haüt lo loch seu, sies adonchs, a nós obedient e devot».

Per concludere queste osservazioni, merita un cenno la divergenza delle traduzioni (7), fra il siciliano «cum optata felicitati» e il catalano «obtegnuda felicitat», che si spiega con la presenza delle varianti *optata* e *obtenta (felicitate)*, nei codici latini che servirono da fonte ai rispettivi traduttori. Nella *constitutio textus* della *Cronica Sicilie* ho scelto *optata*, perché trova supporto nel successivo *optatis ... successibus* di Tav. X (1). Allo stesso modo, in «ut tibi augeatur benedicio nostra», le due varianti tradite nel testo latino, *tibi* (che ho accolto) e *in te*, accettabili entrambe prima di *augeatur*, sembrano trovare corrispondenza nelle rese diverse (6) del catalano «a tu» e del siciliano «in ti». In corrispondenza della finale «et regnum tuum ... firmetur», coordinata con «ut tibi augeatur», va rilevato poi che la lezione (9) «finiri» del manoscritto siciliano è probabilmente menda di copiatura, da correggere in «firmari», per ripristinare la corrispondenza col latino *firmetur* (cfr. il catalano «sia ferm»).

Tav. X

<b><i>Cronica Sicilie,</i> 24,6,13-16</b>	<b><i>El llibre de la Cronica de Sicilia</i></b>	<b><i>Acquistamentu</i></b>
Nobis quoque de continencia bona, processu laudabili et optatis ac felicibus successibus, <b>leticie cumulus</b> (1) et glorie proveniat incre- mentum <b>de filio</b> <b>sapiente</b> (2).	E que de la bona continencia, procés loable, e desijades e benaventurades fortunes <b>a la gran alegria</b> <b>nostra</b> (1), vengue creximent de glòria <b>de tu, fill savi e</b> <b>discret</b> (2).	Et a nuy ancora di tua bona continencia cum laudabili processu et optata ac felichi successioni <b>cum cumulo di leticia</b> (1) et gloria incrementu pervegna <b>di ti, figlio</b> <b>sapienti</b> (2).

Nella conclusione dell'epistola si deduce dai sintagmi (1) che i volgarizzatori leggevano nei loro manoscritti la variante *cumulo*, anziché la lezione *cumulus et*, che ho accolto con Huillard-Bréholles, perché mi pare convincente che siano coordinati e mantenuti sullo stesso piano *leticie cumulus* e *glorie incrementum*, soggetti di *proveniat*. Vale la pena di rilevare, poi, l'unico caso in cui è il testo catalano a presentare un ampliamento in dittologia, nel vocativo (2). Qui peraltro è da notare che i due traduttori non hanno colto, probabilmente, la finezza retorica con cui l'*explicit* «glorie proveniat incre-

mentum de filio sapiente», riprende, in una struttura ad anello, l'*incipit* dell'epistola, «Gloria genitoris est filius sapiens» (cfr. Tav. II): entrambi i volgarizzatori hanno modificato infatti nello stesso modo il testo, inserendo il pronome personale «de tu» e «di ti», assente in latino e rendendo così esplicito il riferimento a Corrado, che in origine rimaneva invece volutamente implicito.

In conclusione, mi pare che il confronto dei testi mostri chiaramente che, se degna di interesse è l'epistola latina di Federico II a Corrado, per i suoi contenuti e per i suoi aspetti formali, in quanto esempio apprezzabile di *ars dictaminis*, non meno lo sono i due volgarizzamenti, siciliano e catalano, che rappresentano un momento significativo di ricezione e fruizione del documento. Dall'analisi comparativa che qui si è proposta, mi pare siano emerse indicazioni interessanti su modalità e tecnica di traduzione dei due volgarizzatori: il catalano appare più sicuro nella resa del testo latino, che è in genere corretta e fedele, anche là dove una menda del manoscritto che gli servì da fonte crea un'incongruenza testuale, come nel caso di *lateri nostro*, variante negativa di *lateri tuo*, da lui resa con «nostre costat» (cfr. Tav. VII, 5). Il traduttore siciliano invece pare avere incontrato maggiori difficoltà nel suo lavoro: qua e là si è allontanato dal testo latino per incomprendimento, o comunque non è riuscito a riprodurre pienamente il senso e la raffinatezza espressiva; altre volte si è avventurato in interpretazioni poco convincenti, o ha apportato modifiche poco felici, forse volontarie. Nonostante le sue incertezze, tuttavia, si rileva nel volgarizzamento siciliano anche una tendenza alla ricerca di effetti espressivi, per esempio nelle frequenti dittologie (cfr. Tavv. I, II, III, IV, VI, VII, IX), che ampliano termini singoli della fonte, nell'uso di vocativi come «carissimo et dilecto figli<o>», assenti nel testo latino (cfr. Tav. IX), ed anche nella conservazione o introduzione di formule ed espressioni latine del linguaggio giuridico-burocratico, come «auctoritate paterna» (cfr. Tav. IV) o «quo<n>dam regis Henrici» (cfr. Tav. IX), verosimilmente con l'intento di rendere il tono, qua e là, più sostenuto e solenne. Alla minore precisione e accuratezza si accompagna insomma, nel volgarizzamento siciliano, una maggiore libertà e vivacità, rispetto a quello catalano, nella tecnica traduttiva, che qua e là sembra tendere verso il rifacimento.

Il confronto dei due volgarizzamenti col testo latino dell'epistola, così come l'ho costituito nella mia edizione critica della *Cronica Sicilie* (Colletta: 2013), ha consentito poi di trarre anche la deduzione, non priva di interesse, che nessuno dei codici della *Cronica Si-*

*cilie* che ci sono pervenuti (e neppure del *De acquisicione* che da essa attinge il documento) può essere identificato con i due manoscritti che servirono da fonte ai volgarizzatori. Nei volgarizzamenti, infatti, accanto ad omissioni, varianti e mende della tradizione manoscritta della *Cronica Sicilie* e del *De acquisicione*, si rinvencono anche, al contrario, le tracce di lezioni migliori, da me accolte, dopo attenta riflessione, dall'edizione Huillard-Bréholles dell'epistola.

Quanto all'aspetto testuale, è soprattutto nel volgarizzamento siciliano che si sono rilevate omissioni e mende di copiatura, per sanare le quali è necessario uno studio critico, che tenga in considerazione la fonte latina. Il testo catalano ha già ricevuto, infatti, l'attenzione filologica di Josep-David Garrido i Valls, che ha studiato i quattro manoscritti pervenuti del *llibre de la Cronica de Sicilia* e ne ha proposto un'edizione critica accurata, alla quale in questo contributo mi sono attenuto, discostandomene solo per l'emendamento «cases» per «coses» e per una modifica di interpunzione (cfr. *supra*, n. 24). Diverso è invece lo *status* ecdotico dell'*Acquistamentu*, per il quale non risulta del tutto soddisfacente, come si è visto, non solo l'edizione parziale e non critica di Gregorio (1791-1792: II, 271-301), ma neppure quella completa, e tuttavia non priva di imprecisioni, proposta da Cannavò (2006) e poi confluita nel *Corpus Artesia*, all'interno del quale è attualmente accessibile sul web. Rispetto a questa edizione il testo da me qui restituito presenta infatti non poche divergenze, che ho rilevato qua e là e per le quali rinvio in particolare a quel che si dice nelle note 25 e 31. Non è inopportuno ricordare poi che la fonte dell'*Acquistamentu*, la cronaca *De acquisicione insule Sicilie*, diversamente dalla *Cronica Sicilie* è ancora inedita. Le osservazioni che qui ho proposto sono state possibili, pertanto, perché il testo discusso è un inserto documentario presente, a monte, anche nella *Cronica Sicilie*, e per il quale è quindi già disponibile (in Colletta: 2013) un testo accertato criticamente. Diversamente, per un'edizione completa dell'*Acquistamentu*, che ponga rimedio a difficoltà testuali e guasti della tradizione del testo volgare, non si potrà prescindere dallo studio e dall'edizione anche della fonte latina, da condursi in parallelo, dato che in qualche caso può accadere anche l'opposto, cioè che un guasto della tradizione latina possa essere sanato grazie al confronto col testo volgare<sup>44</sup>. Per quel che riguarda l'*Acquistamentu*, dunque, questo mio contributo è da intendere anche come un primo saggio dell'edizione

<sup>44</sup> Di questo secondo caso, di apporto del testo volgare alla *constitutio* di quello latino, ho dato un esempio in Colletta (2013b: 322-323).

critica cui sto già lavorando da qualche anno, mentre parallelamente preparo anche l'edizione della cronaca *De acquisitione insule Sicilie*: di entrambi i lavori spero di potere offrire presto i frutti.

## BIBLIOGRAFIA

- Abulafia, David, 1992. *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino, Einaudi.
- Bartholomaei de Neocastro Historia Sicula = Bartholomaei de Neocastro Historia Sicula (AA. 1250-1293)*, ed. G. Paladino, Bologna, *R.I.S.*<sup>2</sup>, 13/3, 1921-1922.
- Blaise, Albert, 1955. *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, Brepols.
- Bozzo, Stefano Vittorio, [1884] 1969. *Storia siciliana di anonimo autore compilata in dialetto nel secolo XV*, rist. anast. Bologna, Commissione per i testi di lingua (Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX. In appendice alla Collezione di opere inedite o rare, CCX).
- Bruni, Francesco, 1973. *Libru di li vitii et di li virtuti*, 3 voll., Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV<sup>12-14</sup>).
- Cannavò, Giovanna, 2006. *Cronache medievali di Sicilia: edizione interpretativa de "Lu acquistamentu di lu Regno di Sichilia factu per Archadiu depoy di la rebellioni di Maniachi in lo Regno"*, Tesi di dottorato di ricerca, Università degli Studi di Catania.
- , 2010. *Cronica Sicilie (la) in volgare siciliano*, nella banca dati online CASVI / SALVI, all'indirizzo: <http://casvi.sns.it/index.php?type=opera&op=fetch&id=101&lang=it>.
- Colletta, Pietro, 2007. *La cronaca De acquisitione insule Sicilie e il suo volgarizzamento. Appunti di ricerca», Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, 21, 215-242.
- , 2011. *Storia, cultura e propaganda nel regno di Sicilia nella prima metà del XIV secolo: la Cronica Sicilie*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo (*Fonti per la storia dell'Italia medievale. Subsidia* 10).
- , 2013. *Cronaca della Sicilia di Anonimo del Trecento*, introduzione, testo critico, commento e indici a cura di P. Colletta, Leonforte, Euno edizioni.
- , 2013b. *Osservazioni sull'inedita cronaca De acquisitione insule Sicilie*, *SMed*, 51, 315-329.

- D'Angelo, Edoardo, 1998. Falcone di Benevento, *Chronicon Beneventanum. Città e feudi nell'Italia dei Normanni*, ed. E. D'Angelo, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo (*Per verba. Testi mediolatini con traduzione* 9)
- Delle Donne, Fulvio, 2013-14. *Il Papa e l'Anticristo: poteri universali e attese escatologiche all'epoca di Innocenzo IV e Federico II*, *Archivio Normanno-Svevo*, 4, 17-43.
- Di Girolamo, Costanzo, 1982. *Libru di lu transitu et vita di misser sanctu Iheronimu*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (*Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV*15).
- L'Epistolario di Pier della Vigna*, coord. E. D'Angelo, edd. A. Boccia, E. D'Angelo, T. De Angelis, F. Delle Donne, R. Gamberini, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2014 (*Centro Europeo di Studi Normanni, Ariano Irpino, Fonti e Studi, Nuova Serie* 1)
- Fodale, Salvatore, 2009. *L'imperatore Federico II ed Enrico di Svevia, il figlio ribelle*, *Mediterranea. Ricerche storiche*, 17, 565-578.
- Galteri de Castellione Alexandreis = Galteri de Castellione Alexandreis*, ed. Marvin L. Colker, Padova, Antenore, 1978 (*Thesaurus mundi* 17).
- Garrido i Valls, Josep-David, 1997. *El Llibre de la Crònica de Sicília: edició i estudi*, Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- , 2001. *La Crònica de Sicília (Chronique de Sicile), traduction catalane médiévale du Chronicon Siculum*, *Scriptorium*, 55, 93-106.
- Gregorio, Rosario, 1791-92. *Bibliotheca scriptorum qui res sub imperio Aragonum gestas retulere*, Panormi, ex Regio Typographeo, 2 voll.
- Grévin, Benoît, 2008. *Rhétorique du pouvoir médiéval. Les Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen XIIIe-XIVe siècle*, Roma, École Française de Rome.
- Hahn, Simon Friedrich, 1724. *Collectio monumentorum veterum et recentum*, t. I, Brunsvigae, Ex Officina Frid. Wilh. Meyeri.
- Herde, Peter, 1995. *Federico II e il Papato. La lotta delle cancellerie*, in *Federico II e le nuove culture*, Atti del XXXI Convegno storico internazionale, Todi, 9-12 ottobre 1994, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 69-87.
- Hofmann, Johann Baptist / Szantyr, Anton, 1965. *Lateinische syntax und stilistik*, München, C.H. Beck (vol. II della Leumann-Hofmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik*, München, 1943-1965, in *Handbuch der Altertumswissenschaft*, II 2,2).

- Hoinkes, Ulrich, 2000. *Etymologische Anmerkungen zu den Bezeichnungen für Beizvögel im galloromanischen Lehnwortschatz des Italienischen*, in *Linguistica Romanica e Indiana. Festschrift für Wolf Dietrich zum 60. Geburtstag*, hg. v. Bruno Staib, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 149-169.
- Houben, Hubert, 2009. *Federico II*, Bologna, Il Mulino.
- Huillard-Bréholles, J.L.A., 1852-1861 [1963]. *Historia diplomatica Friderici secundi*, Parisiis, H. Plon [rist. anast. Torino, Bottega d'Erasmus].
- Kantorowicz, Ernst, 1976. *Federico II, imperatore*, Milano, Garzanti (trad. it. di *Kaiser Friedrich der Zweite*, 2 voll., Berlin, G. Bondi, 1927-1931).
- Lagumina, Bartolomeo e Giuseppe, 1884-1895 [1990]. *Codice diplomatico dei giudei di Sicilia*, Palermo, Tipografia di Michele Amenta, rist. an. Palermo, Società Siciliana per la Storia Patria, 3 voll.
- Luongo, Salvatore, 1989. *Ordini di la confessioni "Renovamini". Traduzione siciliana di un trattato attribuito a Bernardino da Siena*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (*Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV*).
- Martène, Edmond / Durand Ursin, 1717. *Thesaurus Novus Anecdotorum*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus F. Delaulne, 4 voll.
- Nicolò Speciale, *Historia Sicula* = Nicolò Speciale, *Historia Sicula*, in Gregorio (1791-92: I, 293-508).
- Nithardi Hist.* = *Nithardi Historiarum libri III*, edd. G.H. Pertz, E. Müller, Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1907 (*MGH, SS rer. Germ.*, 44).
- Norberg, Dag, 1981 [1998]. *Étymologie et changement de sens*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation su Moyen-Age*. Colloques internationaux du CNRS 589, Paris, Édu CNRS, 77-95 [rist. in *Au seuil du Moyen Age. II. Études linguistiques, métriques et littéraires 1975-95 par Dag Norberg*, cur. R. Jacobsson - F. Sandgren, Stockholm, Almqvist & Wiksell].
- Pagano, Mario, 2009. *Il progetto ARTESIA (Archivio Testuale del Siciliano Antico)*, in *Le Forme e la Storia*, 2, 295-303.
- , 2012. *Appunti sparsi per un vocabolario del siciliano medievale*, *Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani*, 23, 113-137.
- Pagano, Mario / Arcidiacono, Salvatore, 2013. *Corpus Artesia (Archivio testuale del Siciliano Antico)*, in Casanova Herrero, Emili -

- Calvo Rigual, Cesáreo (edd.), *Actes del 26é Congrès de Lingüística i Filologia Romàniques* (València, 6-11 de setembre de 2010), Berlin, W. De Gruyter, vol. VIII, 253-262.
- Raffaele, Ferdinando, 2009. *Lu raxunamentu di l'abbati Moises e di lu beatu Germanu supra la virtuti di la discretioni*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (*Supplementi al Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani* 17).
- Reg. Greg. VII = Das Register Gregors VII*, hrg. E. Caspar, vol. I, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1920 (*MGH, Epp. sel.*, 2,1).
- Ricci, Luigi Giovanni Giuseppe, 1996. *Problemi sintattici nelle opere di Liutprando di Cremona*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (*Biblioteca di Medioevo Latino* 20).
- Rinaldi, Gaetana Maria, 2005. *Testi d'archivio del Trecento*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani (*Collezione di testi siciliani dei secoli XIV e XV* 24-25), 2 voll.
- Rubió i Lluch, Antoni, [1908-1921] 2000. *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eva*, edició facsímil Barcelona, Institut d'Estudis Catalans.
- Schaller, Hans Martin, 1993. *Stauferzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung (*MGH Schriften*, 38).
- , 2002. *Handschriftenverzeichnis zur Briefsammlung des Petrus de Vineia*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung (*MGH Hilfsmittel*, 18).
- Starrabba, Raffaele, 1876. *Transazione tra il comune e la giudecca di Palermo del 2 novembre 1491*, *Archivio Storico Siciliano*, 1, 454-468.
- Stürner, Wolfgang, 2009. *Federico II e l'apogeo dell'Impero*, ed. it. a cura di A.A. Verardi, pref. di O. Zecchino, Roma, Salerno editrice.
- Todesco, Venanzio, 1941. *Appunti su una traduzione catalana del 'Chronicon Siculum'*, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 57, 129-149.
- Väänänen, Veikko, 1971. *Introduzione al latino volgare*, Bologna, Pàtron.

## PAR LE FEU ET [PAR] LA LUMIÈRE : DEUX MÉTAPHORES MAXIMIENNES. SOURCES, RÉCEPTION, SIGNIFICATIONS

Florin CRÎȘMĂREANU\*  
(Universit e „Alexandru Ioan Cuza” de Iași)

*Etenim Deus noster ignis consumens est*  
(Vulgata, Hebraeos 12, 29)

**Keywords:** *Maximus the Confessor, fire, light, tradition, hermeneutics.*

**Abstract:** *In the Ambigua ad Iohannem 7, Ambigua ad Thomam 5, Disputatio cum Pyrrho, Opuscula theologica et polemica, Maximus the Confessor (580-662) uses two very interesting metaphors: one of the „air illuminated totally by light” and one of the „iron wholly inflamed by fire”. In this paper, I will try to argue that in the 7th century the use of these metaphors has been already following a double tradition, philosophical and theological, that will not end along with Maximus, but that one may also found while reading other important authors present in the Byzantine area. Afterwards, through the Eriugenian translations, the two metaphors will pass into the Latin West. Also, I intend to highlight the fact that the Maximian writings, especially Ambigua ad Iohannem 7, represent an important link in the transmission of these two metaphors.*

**Cuvinte-cheie:** *Maxim Mărturisitorul, foc, lumină, tradiție, hermeneutică.*

**Rezumat:** *În Ambigua ad Iohannem 7, Ambigua ad Thomam 5, Disputatio cum Pyrrho, Opuscula theologica et polemica, Maxim Mărturisitorul (580-662) utilizează două metafore extrem de interesante, aceea a „aerului iluminat cu totul de lumină” și a „fierului înroșit în foc”. În acest articol îmi propun să arăt că în secolul al VII-lea folosirea acestor metafore avea deja o dublă tradiție, filosofică și teologică, care nu se va opri odată cu Maxim, ci se va regăsi și la alți autori importanți din spațiul bizantin. Ulterior, prin intermediul traducerilor eriugeniene, cele două metafore vor trece în Occidentul latin. Îmi propun să arăt că scrierile maximiene, în special Ambigua ad Iohannem 7, reprezintă o verigă importantă în transmiterea acestor două metafore.*

---

\* fcrismareanu@gmail.com



## ***Introduction***

Dans *Ambigua ad Iohannem 7*, *Ambigua ad Thomam 5*, *Disputatio cum Pyrrho*, *Opuscula theologica et polemica*, Maxime le Confesseur (580-662) emploie deux métaphores extrêmement intéressantes : celle de « l'air tout entier pénétré par la lumière »<sup>1</sup> et celle du « fer tout entier rougi au feu »<sup>2</sup>. Comme on le verra ci-dessous, au VII<sup>e</sup> siècle, l'utilisation de ces métaphores connaissait déjà une double tradition, philosophique et théologique, qui ne finirait pas par Maxime, mais qu'on la retrouverait encore chez d'autres auteurs importants de l'espace byzantin. Plus tard, par le biais des traductions érigéniennes, les deux métaphores allaient pénétrer dans l'Occident latin. Je me propose de montrer que les écrits maximiens, et notamment *Ambigua ad Iohannem 7*, représentent un maillon important dans la transmission de ces deux métaphores.

## ***Sources***

Au premier abord, les sources où Maxime aurait pu puiser les deux métaphores sont diverses ; afin de les simplifier, on pourrait les grouper en deux catégories : philosophiques et théologiques, cependant, cette distinction – entre la philosophie et la théologie, telle qu'on la conçoit à présent – n'était pas fonctionnelle à l'époque patristique. Aristote, ses commentateurs (notamment Alexandre d'Aphrodise) et les stoïciens en constituent les sources philosophiques, tandis qu'Origène, Évagre le Pontique, Macaire le Grand et Némésius d'Émèse en seraient les sources théologiques.

On pourrait identifier des éléments constitutifs de la tradition de ces deux métaphores même dans les traités aristotéliens. Par exemple, dans *De anima*, Le Stagirite affirme que « la lumière est l'acte de cette substance, du diaphane en tant que diaphane, et là où le diaphane est présent seulement en puissance, là aussi existe l'ob-

---

<sup>1</sup> Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Iohannem* (trad. par Iohannes Scotus Eriugena, CCSG 18, 25; PL 122, 1202 B).

<sup>2</sup> *Ibidem*, CCSG 18, 25; PL 122, 1202 B. L'exemple de « l'air tout entier pénétré par la lumière » est à rencontrer également à d'autres endroits de l'œuvre maximienne mentionnée: *Ambigua ad Iohannem* III, 120-130; 390-391; VI, 616-626; 626-669 (CCSG 18, 25, 34, 64, 66; PG 91, 1073 C - 1076 A; 1088 C - 1076 A; 1088 D; 1137 BC; 1140 C).

scurité » (*De anima*, 418 b 10-12). Alexandre d'Aphrodise, dans *De intellectu*, § 4, fait des commentaires sur le passage du traité aristotélique *De anima* (430 a 14) où l'on parle du rapport de la lumière avec les couleurs et il constate que « la lumière est cause des couleurs vues en potence, ainsi qu'elles sont vues en acte », et dans § 15 il affirme que « le feu est, comme faculté ultime, agent, car il consomme toute matière à sa portée et il la dévore »<sup>3</sup>. Le même commentateur, Alexandre d'Aphrodise, nommé par la tradition l'« Exégète », cette fois dans son ouvrage *De mixtione*, affirme qu'entre le fer, qui est un corps, et la chaleur du feu, qui n'est pas un corps, mais une passion (πάθος), le mélange (μίξις) n'est pas possible ; puis, entre l'air et la lumière également, on ne peut pas avoir une mixture, car la lumière n'est pas un corps ; enfin, Alexandre considère que dans le cas du vin et de l'eau, « ce sont bien des corps l'un et l'autre : mais est absurde de prétendre qu'une coupe de vin se mélangé a une grande quantité de mesures d'eau en s'étendant à ses dimensions, puisque le propre du mélange est de pouvoir se résoudre en ses composants »<sup>4</sup>.

Par ailleurs, de manière directe ou indirecte, Maxime aurait pu se familiariser avec ces métaphores dans le *Florilegium* de Joannes Stobaeus (auteur stoïcien du V<sup>e</sup> siècle qui avait compilé des informations diverses prises dans les textes de plusieurs penseurs d'expression grecque). Par exemple, lorsqu'il veut définir le μίξις, Stobaeus recourt à la métaphore du *feu et du fer rougi au feu*: « ὡς ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἔχει καὶ τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου »<sup>5</sup>. Chez les stoïciens, le

<sup>3</sup> *Despre unitatea intelectului: fragmente sau tratate / Sur l'unité de l'intellect : fragments ou traités*, traduit par Alexander Baumgarten, Bucarest, IRI, 2000, 35, 43.

<sup>4</sup> Pour une mise en valeur de ces fragments de l'ouvrage d'Alexandre, *De mixtione* 6-9 (ed. Bruns), voir Jean Pépin, *Stilla aquae modica multo infusa uino, ferrum ignitum, luce perfusus aer. L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea André Combes*, t. I, Rome-Paris, Libreria editrice della Pontificia Università lateranense-Vrin, 1967, 331-375, ici 353.

<sup>5</sup> Stobaeus, *Eclogae* I, 153 dans J. von Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Stuttgart, Teubner, 1964, § 471, 153, r. 8. J. Pépin mentionne le fait qu'Alexandre d'Aphrodise détaille cet exemple dans son ouvrage *De mixtione*, 226. 34 (fragment cité dans J. von Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, Stuttgart, Teubner, 1964, § 475, 156, r. 20-23; voir aussi J. Pépin, *op. cit.*, 350). Pour les types de mélange qu'on rencontre chez les stoïciens, voir également Filotheia Bogoiu, *Studiu introductiv: În căutarea stoicismului pierdut/Étude introductive: A la recherche du stoïcisme perdu*, dans Hans von Armin (éd.), *Frag-*

mélange du feu à l'air produit le souffle chaud (πνεῦμα), qui nous anime. Plutôt de façon indirecte, par l'intermédiaire, probablement, des écrits d'Évagre le Pontique, Maxime connaissait la théorie des *diverses formes d'union*, présente dans la philosophie stoïcienne : 1. παράθεσις (*juxtapositio*), à savoir la simple juxtaposition extérieure ; 2. μίξις (*mixtio*), le mélange réciproque total de corps *solides* qui gardent quand même leurs propriétés<sup>6</sup>; 3. κρᾶσις (*concretio*), le même mélange, mais des corps *fluides*; 4. σύγχυσις (*confusio*), à savoir la fusion complète des deux éléments, ayant comme résultat une troisième substance<sup>7</sup>. A son tour, Diogène Laërce mentionne que « les mélanges se font par l'union de toutes les parties (κράσις δι' ὅλων), et non par une simple addition de l'une à l'autre, ou de manière que celles-ci environnent celles-là, comme dit Chrysippe dans son troisième livre de *Physique*. Par exemple, un peu de vin jeté dans la mer résiste d'abord en s'étendant, mais s'y perd ensuite »<sup>8</sup>. Dans l'espace chrétien, avec Évagre le Pontique, par l'appel au mélange de la mer et des fleuves, quelque chose change, vu que les éléments perdent leurs propriétés.

La conclusion qui se détache de tout cela est intéressante, attendu que les affirmations d'Alexandre contredisent le paradigme stoïcien où l'on voit souvent les trois métaphores valorisées comme étalon des diverses modalités d'union ; aucun des trois exemples ne représente pas un mélange authentique, mais il apparaît, dans tous les cas, une composante de souche aristotélicienne, à savoir celle de la prédominance (κατ' ἐπικράτειαν) d'un élément. Donc, pour les stoïciens, le vin et l'eau, le fer et le feu, l'air et la lumière constituent des exemples de mélange véritable où les parties gardent leur propre substance et on peut les isoler à nouveau. Dans la perspective aris-

---

*mentele stoicilor vechi / Fragments des anciens stoïciens*, vol. I, trad. par Filotheia Bogoiu et Cristian Bejan, București, Humanitas, 2016, 28-33.

<sup>6</sup> Pour μίξις voir aussi Aristote, *De generatione et corruptione* (notamment 327 b 6-29). Pour la théorie aristotélicienne du mélange (μίξις) chez Aristote voir Harold H. Joachim, *Aristotle's Conception of Chemical Combination*, *Journal of Philology*, 29 (1904), 72-86. Assurément, les stoïciens avaient inséré dans leur théorie relative aux *diverses formes d'union* des éléments pris dans les écrits aristotéliciens (J. Pépin, *op. cit.*, 350-351).

<sup>7</sup> Pour plus de détails voir Évagre le Pontique, *Epistula ad Melaniam*, 27, trad. Ioan I. Ică jr., dans Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducecere / Évagre le Pontique. Une introduction*, Sibiu, Deisis, 1997, 225, n. 50.

<sup>8</sup> Diogène Laërce, *Vitae et sententiae philosophorum*, VII, 151.

totélicienne, qu'explicite Alexandre d'Aphrodise, ces associations entre les éléments mentionnés ne représentent pas des mélanges authentiques, mais des unions disproportionnées, où l'un des éléments absorbe l'autre, sans plus pouvoir être isolé<sup>9</sup>. Les deux traditions d'interpréter les trois exemples apparaissent dans le commentaire de Jean Philopon (vers 490/495 - 568) au texte aristotélicien *De generatione et corruptione*, texte que Maxime aurait pu connaître<sup>10</sup>. Dans le cas du vin et de l'eau, la lecture aristotélicienne κατ' ἐπικράτειαν serait plus adéquate. En effet, les deux types de lecture, stoïcienne et aristotélique, ont été combinés surtout à l'aube de la scolastique latine. On retrouve dans les textes de Maxime toutes les deux perspectives sur les trois métaphores : outre la métaphore d'origine stoïcienne, du fer rougi par la chaleur du feu (*Ambigua ad Iohannem* 7, *Ambigua ad Iohannem* 5), il se sert également du modèle aristotélicien d'union κατ' ἐπικράτειαν entre un métal dominant, l'or, et un métal dominé, l'argent ou le bronze (Maxime, *Opuscula theologica et polemica* 5 : *Adversus eos qui dicunt dicendum unam operationem Christi*, dans PG 91, 64 B : « vous-mêmes reconnaissez deux opérations, l'une dominant l'autre, la divine ; l'autre dominée, l'humaine... Car le dominant fait sans aucun doute partie des choses qui subissent; car il est lui-même dominé, même si c'est moins que l'autre. Comme l'or domine l'argent ou le cuivre en alliage avec lui, pour prendre un exemple, il est lui aussi dominé, même si c'est moins ; c'est une question de quantité dans le mélange »)<sup>11</sup>.

L'appel à la théorie des mélanges pénètre, par l'intermédiaire des stoïciens, dans le christianisme aussi bien. Premièrement, le mélange du vin avec un peu d'eau, lors de la célébration de la Liturgie, a des racines anciennes ; il apparaît dans les textes des auteurs du II<sup>e</sup> siècle, tels Justin (*Apologia* I, 65, 3 et 5; 67, 5) et Irénée de Lyon

<sup>9</sup> Voir également J. Pépin, *op. cit.*, 354.

<sup>10</sup> Il est fort possible que, lors de son séjour au nord de l'Afrique, Maxime ait connu, par l'intermédiaire de Sophrone, *Stephanus Alexandrinus* / *Étienne d'Alexandrie*, commentateur de l'œuvre aristotélicien dans la lignée de Jean Philopon; voir Grigory Benevich, *John Philoponus and Maximus the Confessor at the crossroads of philosophical and theological thought in Late Antiquity*, *Scrimum. Journal of Patrology and Critical Hagiography*, VII-VIII.1, 2011-2012, 102-130.

<sup>11</sup> Maxime le Confesseur, *Opuscles théologiques et polémiques*, trad. E. Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 141. Et utilisant la terminologie aristotélicienne, lorsque le feu agit sur le fer, le feu est principe actif et le fer est principe passif.

(*Adversus haereses* V, 1, 3; SC 153, 27)<sup>12</sup>. Par exemple, la secte des Encratites, au début du christianisme, qui désirait imiter la vie des anges, professait un rigorisme absolu, en interdisant, entre autre, le mariage et la consommation de viande et du vin. Au II<sup>e</sup> siècle, Tatianus est allé si loin dans la mise en pratique de ces principes, « jusqu'à substituer l'eau au vin dans le sacrement de l'eucharistie »<sup>13</sup>.

Par ailleurs, l'un des premiers auteurs chrétiens à utiliser la métaphore du fer rougi au feu dans des questions de théologie, concernant l'union des deux natures – divine et humaine – dans la personne de Jésus Christ, est Origène, *De principiis* II, 6, 6 (éd. Paul Koetschau, 145). Sous l'influence probablement de l'érudit alexandrin, Grégoire de Nazianze, auteur que Maxime connaissait très bien, utilise les termes *μῖξις* et *κρᾶσις* pour parler de l'interpénétration réciproque sans confusion des natures divine et humaine dans Jésus Christ.

Maxime aurait pu prendre l'exemple surtout du fer rougi dans *Les homélies spirituelles* (Collection II) de (Pseudo-) Macaire le Grand<sup>14</sup>, qui invoque fréquemment cette métaphore dans les questions anthropologiques mais christologiques aussi. La métaphore du feu rougi est appliquée à l'anthropologie, à l'âme humaine plus précisément, qui, tout comme le métal mis dans le feu, fond, perd sa dureté naturelle, « renonce au monde en ne désirant que Dieu » (*Homélie IV*)<sup>15</sup>. Le feu change la nature du fer même, qui, pour un temps, devient feu, mais non de façon irréversible, comme il résulte de l'*Homélie XL*.

<sup>12</sup> Pour plus de détails voir J. Pépin, *op. cit.*, 366.

<sup>13</sup> É. Gilson, *La philosophie au Moyen Âge: des origines patristiques à la fin du XIV*, Paris, Payot, 1962, 21.

<sup>14</sup> *Les Homélies spirituelles de saint Macaire : le saint Esprit et le chrétien*, traduction française par père Placide Deseille, Abbaye de Bellefontaine (Spiritualité orientale no 40), 1984. Assez d'occurrences de cette métaphores sont à trouver également dans Collection III (Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, tome 1, Paris, Éditions du Cerf, SC 275, 1981). Pour l'influence de Macaire sur Maxime voir Marcus Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2004, notamment le chapitre IX.

<sup>15</sup> L'exemple du feu qui fond le fer apparaît également dans l'*Homélie XV* et l'*Homélie XXVI*, voir aussi *Homélie XXXVII*, pour l'exemple du fer. La métaphore du feu apparaît aussi dans l'*Homélie XLIII*.

Sans doute, ces exemples ont pénétré, à l'époque patristique<sup>16</sup>, chez les auteurs chrétiens, par l'intermédiaire des écrits stoïciens, et on les a d'abord utilisés relativement au mélange entre le corps et l'âme. Représentatif pour le néoplatonisme chrétien est Némésius d'Émèse, qui au III<sup>e</sup> livre de son ouvrage *De natura hominis* traite en détail de l'union entre l'âme et le corps. Le plus probablement, Maxime le Confesseur connaissait directement l'ouvrage de Némésius<sup>17</sup>. Celui-ci se demande s'il fallait que l'âme et le corps «soient mêlés ensemble, comme le vin et l'eau»? Sa réponse vient naturellement: «en mélangeant du vin et de l'eau, on les dénature tous les deux, car on n'a plus ni de l'eau pure, ni du vin pur » (*De natura hominis* III, j'utilise la traduction proposé par M.J.B. Thibault).

Pour ce qui est de la seconde métaphore qui nous intéresse – de l'air éclairé – l'évêque d'Émèse affirme : « de même que le soleil, par sa présence, rend l'air brillant et lumineux, et que la lumière est unie à l'air sans être confondue avec lui; de même, l'âme étant unie au corps, en demeure tout-à-fait distincte » (*ibidem*). Ensuite, après l'emploi de ces métaphores dans l'anthropologie, on arrive à les utiliser dans la christologie, concernant l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne de Jésus Christ, où Némésius considère qu'il s'agit d'« une espèce d'union tout-à-fait particulière; car il s'unit sans se mêler, sans se confondre, sans éprouver d'altération ni de changement; il n'est point en communication de sentiment, mais seulement d'action; il ne s'altère pas, il ne change pas avec eux; en les

---

<sup>16</sup> On trouvera plus d'exemples d'auteurs de la période patristique, grecs et latins à la fois, qui utilisent ces trois métaphores, dans l'excellent article de J. Pépin, *op. cit.*, et surtout dans la section « Les controverses christologiques », 357-365. Quand même, cette conception stoïcienne apparaît non seulement dans les textes des Pères de l'Église, mais aussi dans les ouvrages de Plotin, par exemple, qui affirme que l'âme est présente dans le corps comme le feu dans l'air (voir *Ennéades*, IV, 3 (27), 22).

<sup>17</sup> Dans *Opuscula theologica et polemica* (PG 91, 9-285), Combefis indique, dans les bas de page de sa traduction latine de PG 91, comme source de certaines définitions données par Maxime, Aristote et Némésius (*De natura hominis*). Pour l'influence de la philosophie antique – indirectement, par l'intermédiaire de l'œuvre de Némésius d'Émèse sur Maxime le Confesseur, consulter l'excellente thèse, malheureusement non-publiée, de Wolfgang Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner* (Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität zu Graz), 1962, notamment le chapitre « Nemesios und Maximus », 122-146.

amplifiant, il n'est point amoindri par eux ; il est d'ailleurs essentiellement immuable et distinct, parce qu'il n'est assujéti à aucune cause de changement » (*ibidem*).

L'ouvrage de Némésius, que Maxime avait lu directement, représente une source importante, peut-être pas la seule, où Maxime aurait-il pu prendre les métaphores considérées. Il est difficile à comprendre pourquoi J. Pépin, dans son ample étude, *Stilla aquae modica multo...*, consacre moins d'une page (p. 364)! à Maxime au sujet de l'utilisation de ces métaphores, qu'il utilise maintes fois. Par exemple, sur le mélange entre le fer et le feu : le fait que « le fer est brûlant par l'intermédiaire du feu montre que le fer est brûlant par son union avec lui. Comme au reste et pour la même raison, la brûlure tient non seulement au feu par nature, mais à ce même fer par son union avec lui ; dans Ses miracles aussi l'opération divine du Verbe n'est pas uniquement de Lui selon Sa nature [divine], mais aussi de cette même chair sainte par l'union par hypostase avec Lui »<sup>18</sup>. Par invoquer l'exemple du fer rougi, Maxime semble avoir convaincu Pyrrhus à propos de son raisonnement : « Que dire aussi de l'épée incandescente ? Tout autant que les natures, c'est-à-dire le feu et l'acier, est-ce qu'elle ne garde pas intactes aussi les opérations naturelles, je veux dire la combustion et la coupe, et ne les manifeste pas en toute occasion en même temps et ensemble ? Ni la combustion, en effet, n'est séparée de la coupe après l'union, ni la coupe de la combustion, ni le caractère double de l'opération naturelle n'entraîne qu'il y ait deux épées, ni l'unité de l'épée incandescente ne produit le mélange ou la confusion de la distinction substantielle des natures »<sup>19</sup> et un peu plus loin : « Autre est l'effet d'une action et autre celui d'une autre action ; il n'est pas unique pour les deux, comme le montre le cas de l'épée incandescente. Car même si l'opération du feu et celle de l'épée sont unies l'une à l'autre, nous voyons pourtant que l'effet du feu, c'est la brûlure et que l'effet de l'acier, c'est la section ; même s'ils ne sont pas séparés l'un de l'autre dans la section brûlée ou dans la brûlure coupée ; tout comme autre est l'effet du ciel, autre celui de la

---

<sup>18</sup> Saint Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. E. Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 164.

<sup>19</sup> *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, texte critique, introduction et notes par Marcel Doucet (thèse de doctorat), Université de Montréal, 1972, 679.

terre et autre celui du soleil »<sup>20</sup>. Aussi par l'appel à cet exemple, on gagne, pour peu de temps, le patriarche Pyrrhus dans le parti de la juste foi. Ailleurs, à propos de ces mêmes éléments auxquels on ajoute également le terme important de « périchorèse » : à la question « et comment, parfaitement homme, le Verbe incarné est-Il sans volonté naturelle ? », Maxime répond en faisant recours à l'exemple du fer rougi : « Car le fait d'être déifiée par union avec Dieu, selon cette nature de chair animée, logique et intelligente, ne la fait pas sortir de son entité essentielle ; pas plus que le fer de la sienne, l'extrême et totale union et fusion avec le feu ; non, il subit l'action du feu, devenu feu par union, et ne plus il coupe est pèse par nature, parce qu'il n'a subi nulle altération de nature, rien n'est cédé du tout de son opération naturelle, même si, coexistant avec le feu en une seule et même hypostase, il agit, sans s'en séparer, tant comme il en va de sa nature – je parle de son pouvoir de couper –, que de ce que lui vaut l'union, c'est-à-dire de brûler. Car celui-ci est sien, tout comme la coupure au feu de par l'extrême pervasion réciproque et mutuelle du fer et du feu ; pas plus que sa nature, celle du fer, j'entends, même observée avec le feu, ne sommes-nous empêchés de la compter ou de la nommer ; ni non plus son opération naturelle, bien qu'on la voie avec la brûlure et sans la moindre séparation avec elle, et qu'on la reconnaisse manifestée en une forme unique avec elle »<sup>21</sup>.

J. Pépin (*Stilla aquae modica multo...*, 364) cite le texte maximien de *Ambiguum ad Thomam* 5 (PG 91, 1060 A), où l'on commente la formule dionysiaque *actio theandrica*, comme étant représentatif pour l'utilisation de l'exemple du fer rougi au feu dans des questions christologiques. C'est vrai, mais les Latins ne connaissaient pas ce texte maximien, où l'on ne mentionne que l'exemple du fer rougi au feu, mais non celui de l'air pénétré par la lumière, car il n'avait pas été traduit en latin par Jean Scot Érigène (env. 815-877), qui, à son tour, ne connaissait qu'*Ambigua ad Johannem*. Le texte invoqué par Pépin est représentatif pour Maxime, mais ne l'est pas pour l'histoire de ces métaphores, que l'exégète français essaie d'écrire, attendu que ce texte a été connu assez tard dans l'Occident. Alors, ce n'est que dans *Ambigua ad Johannem* qu'il convient de chercher ces métaphores que, par le biais de la traduction de l'Érigène, auraient pu être connues par

<sup>20</sup> *Ibidem*, 682-683.

<sup>21</sup> Saint Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. E. Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 218.



Bernard de Clairvaux et d'autres auteurs occidentaux. Et ces métaphores n'apparaissent qu'une seule fois dans *Ambiguum ad Johannem* 7, où Maxime parle du « salut par le „cerneur" (circonscripateur) » : « comme l'air tout entier pénétré par la lumière, le fer tout entier rougi au feu »<sup>22</sup>. Dans cet ouvrage – *Ambigua ad Johannem* – connu par les Latins par l'intermédiaire de la traduction de l'Érigène, on ne trouve plus que ces deux exemples, à l'occurrence unique : « la lumière dans l'air, le feu dans le fer »<sup>23</sup>.

### ***La réception***

L'union (ένωσις) selon le modèle du feu et du fer apparaît également chez d'autres auteurs dans l'espace de la spiritualité byzantine, comme par exemple chez saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, III, 11 (PG 94, 1024 BC) ou chez Michel Psellos qui, au XI<sup>e</sup> siècle, parlait du mélange de deux corps d'après le modèle du rapport entre l'huile et l'eau, car les deux liquides ne se mélangent pas, et l'huile reste toujours au dessus<sup>24</sup>. Quand même, l'importance de Maxime dans l'histoire de ces métaphores est grande, car, à travers la traduction réalisée par l'Érigène, une partie significative de l'œuvre maximienne fait son entrée dans l'Occident. Charles le Chauve demande à Jean Scot de traduire en latin l'ouvrage de Maxime le Confesseur intitulé περι διαφόρων ἀπόρων, qu'Édouard Jeuneau préfère appeler *Ambigua ad Iohannem*<sup>25</sup>. Le titre de l'ouvrage maximien connu, de nos jours, plutôt comme *Ambigua*, se doit à la traduction par Érigène, qui rend par *ambiguum* le grec ἄπορα, signifiant « lieux dif-

<sup>22</sup> Saint Maxime le Confesseur, *Au sujet de diverses difficultés rencontrées chez les saints Denys et Grégoire (Ambigua)*, Avant-propos, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Introduction par Jean-Claude Larchet, Commentaires par le Père Dumitru Stăniloae, Paris-Suresnes, Les Éditions de l'Ancre, Collection l'Arbre de Jessé, 1994, 132 ; voir et *Ambigua ad Iohannem* (trad. Scotus Eriugena, CCSG 18, 25: « aer per totum illuminatus lumine »; PL 122, 1202 B); « et igne ferum totum toto liquefactum »; PL 122, 1202 B.

<sup>23</sup> Maxime le Confesseur, *op. cit.*, 140.

<sup>24</sup> Michael Psellos, *De omnifaria doctrina*, 90; ed. L. G. Westerink, 1948, 53.

<sup>25</sup> Édouard Jeuneau, *Jean l'Érigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur*, dans F. Heinzer et C. von Schönborn (éds.), *Maximus Confessor. Actes du symposium sur Maxime le Confesseur* (Fribourg, 2-5 septembre 1980), Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 1982, 345 sqq.

ficiles, problématiques ». En réalité, il ne s'agit pas d'un texte unitaire, comme certains exégètes l'affirment, mais de deux *Ambigua*, écrites par Maxime à des époques différentes : *Ambigua ad Thomam* (Τοῦ αὐτοῦ περὶ διαφορῶν ἀπόρων τῶν ἀγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν τὸν ἡγιασμένον) et *Ambigua ad Iohannem* (Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἰω<άννην> ἀρχιεπίσκοπον Κυζίκου περὶ διαφορῶν ἀπόρων τοῦ Θεολόγου). L'un des premiers éditeurs des textes maximiens, le classiciste Franz Öhler (1817-1866), considérait que les deux séries forment un seul et même corpus: « Totius et integri Διαφορῶν ἀποριῶν corporis ego edendi consilium cepi » (PG 91, 1029-1030). Donc, l'origine de la réunion des deux séries de textes maximiens semble se trouver dans l'édition établie par Franz Öhler (Halle 1857), reproduite également par J.-P. Migne (PG 91), qui les a regroupées sous le titre de *Ambiguorum Liber*. Selon Édouard Jeuneau, il serait plus avantageux de distinguer les deux œuvres différentes que de les confondre<sup>26</sup>. P. Sherwood a déterminé le fait que la première série des *Ambigua* (PG 91, 1032-1060) a été écrite vers 634, tandis que la deuxième série (PG 91, 1061-1417), bien plus étendue, date des années 628-630<sup>27</sup>. Dans *Patrologia Graeca* l'ordre chronologique des deux séries est inversée: *Ambigua ad Thomam* précède *Ambigua ad Iohannem*. Les traducteurs qui ont utilisé comme source la PG ont négligé, parfois de manière involontaire, l'ordre chronologique de ces séries. Ce qui est plus intéressant c'est le fait que l'Érigène n'a connu que la série *Ambigua ad Iohannem*, sans rien savoir de l'existence d'une première série, *Ambigua ad Thomam*<sup>28</sup>. Dans la bonne tradition érigénienne, Thomas Gale (1636-1702) réserve le titre *Ambigua* pour les *Ambigua ad Iohannem* exclusivement<sup>29</sup>. En roumain, le Père D. Stăniloae traduit le titre de cet « ouvrage unitaire » dans PSB 80, 1983 comme il suit: *Ambigua. Tilcuii ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul / Traduction de certains passages avec des sens*

<sup>26</sup> *Ibidem*, 348.

<sup>27</sup> Polycarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, Herder (*Studia Anselmiana* 30), 1952, 31-32, 39.

<sup>28</sup> Édouard Jeuneau, *op. cit.*, 348.

<sup>29</sup> *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem: Iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, nunc primum edidit Eduardus Jeuneau, CCSG 18, Turnhout - Brepols, Leuven - University Press, 1988, Introduction: I. Le titre: *Ambigua ad Iohannem*.

*multiples et profonds des Saints Denys l'Aréopagite et Grégoire le Théologien. Curieusement, ceux qui ont réalisé la nouvelle édition de cette traduction en 2006, ont préféré à éliminer complètement ce titre, pour ne laisser que, tout simplement, Ambigua.*

Les deux métaphores maximiennes de *Ambigua ad Iohannem* (CCSG 18, 25), Jean l'Érigène les traduit ainsi : « aer per totum illuminatus lumine » (PL 122, 1202 B) et « igne ferum totum toto liquefactum » (PL 122, 1202 B). Toutefois, « l'Érigène ne s'intéresse au feu que dans la mesure où il lui fournit des métaphores pour illustrer ses thèses philosophiques sur Dieu, l'homme, l'univers; voilà ce que j'appelle sa „métaphysique du feu” »<sup>30</sup>. Il est à remarquer que l'Érigène, qui reprend les métaphores maximiennes, sans rien y ajouter, est condamné par les Latins comme étant panthéiste (dans les Conciles de Valence, en 855, et de Langres, en 859), tandis que d'autres auteurs, qui y ajoutent des éléments en faveur de cette doctrine, n'en sont même pas suspectés.

Par l'intermédiaire des traductions réalisées par l'Irlandais, la conception des Pères grecs (Denys, Maxime et Grégoire de Nysse) pénètre dans l'espace latin et l'on rencontre des éléments grecs chez, parmi d'autres, Guillaume de Saint-Thierry et Bernard de Clairvaux. D'une part, le fait d'assumer la doctrine grecque avait conduit Guillaume, finalement, à approfondir les problèmes trinitaires<sup>31</sup> et christologiques<sup>32</sup>, qui, on le verra, le séparent nettement des opinions de son bon ami, l'abbé Bernard<sup>33</sup>. Sans trouver, « chez les Pères grecs, il a trouvé le leitmotiv de la déification de l'homme. Bernard s'est

---

<sup>30</sup> Édouard Jeuneau, *Jean Scot et la métaphysique du feu*, dans idem, *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, 300.

<sup>31</sup> Paul Verdeyen, *Un théologien de l'expérience*, dans *Bernard de Clairvaux, Histoire, mentalités, spiritualité. Introduction aux œuvres complètes* (Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon), SC 380, Paris, Éditions du Cerf, 1992, 572: « Les chemins se séparent: les doctrines trinitaires de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry ».

<sup>32</sup> Rozanne Elder, *Christologie de Guillaume de Saint-Thierry et vie spirituelle*, dans *Signy l'abbaye, site cistercien enfoui, site de mémoire et Guillaume de Saint-Thierry. Actes du Colloque international d'Études cisterciennes 9, 10, 11 septembre 1998, Les Vieilles Forges [Ardennes]*, réunis par Nicole Boucher, Signy L'abbaye, Association des amis de l'abbaye de Signy, 2000, 575-587.

<sup>33</sup> « A partir de l'année 1165, plusieurs manuscrits attribuent des œuvres de Guillaume à son ami Bernard. La tradition littéraire a négligé leurs idées divergentes » (Paul Verdeyen, *op. cit.*, 577).

montré plus réservé vis-à-vis de cet optimisme grec »<sup>34</sup> et, l'affirment les mêmes commentateurs avisés, « par souci de l'orthodoxie, il <Bernard> a pris distance par rapport à l'exégèse origénienne et à la doctrine des Pères grecs »<sup>35</sup>. D'autre part, même si, en général, il apparaît comme réticent vis-à-vis de la conception des Pères grecs, Bernard de Clairvaux utilise dans ses écrits, à un moment donné, pour au moins deux fois, le terme de *déification*<sup>36</sup>, au reste, « l'expression courante pour exprimer l'unité spirituelle entre l'homme et Dieu est la même pour Bernard et Guillaume de Saint-Thierry: „unus cum Deo esse spiritus” (I Cor. 6, 17) »<sup>37</sup>.

Dans l'ouvrage *Liber de diligendo Deo* on rencontre une série d'exemples pour la déification pris par l'abbé cistercien même dans les écrits de Maxime le Confesseur par l'intermédiaire de la traduction érigénienne : « Sic affici, deificari est. Quomodo stilla aque modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit et colorem, et quomodo ferrum ignitum et candens igni similimum fit, pristina propriaque exutum forma, et quomodo solis luce perfusus aer in eadem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus quam ipsum lumen esse videatur, sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem »<sup>38</sup>. Afin de mieux comprendre la citation ci-dessus, je con-

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, 574.

<sup>36</sup> Bernard de Clairvaux, *Liber de diligendo Deo*, § 28: « sic affici, deificari est » (SC 393, 132-133: « être ainsi touché, c'est être déifié »). Outre le texte mentionné, Bernard n'utilise qu'une seule fois dans son œuvre le terme de « déification », à savoir dans *Sermons pour l'Assomption I*, in *Sancti Bernardi Opera* (SBO), 8 t., éd. par J. Leclercq, H.-M. Rochais et C. H. Talbot, Rome, Editiones cisterciennes, 1957-1977, ici t. V, 262, l. 16: « affectio deificata ».

<sup>37</sup> SC 393, 132, n. 1.

<sup>38</sup> Bernard de Clairvaux, *Liber de diligendo Deo*, § 28 (SC 393, 133: « Être ainsi touché, c'est être déifié. De même qu'une petite goutte d'eau versée dans beaucoup de vin semble s'y perdre totalement en prenant le goût et la couleur du vin; de même que le fer plongé dans le feu devient incandescent et se confond avec le feu, dépouillé de la forme antérieure que lui était propre; et de même que l'air inondé de la lumière du soleil se transforme lui-même en clarté, si bien qu'on le croirait être la lumière plutôt qu'être illumine, ainsi sera-t-il nécessaire que chez les saints tout attachement humain se liquéfie d'une façon indicible, et se déverse totalement dans la volonté de Dieu »). Les éditeurs du texte de Bernard dans SC affirment que « ces trois comparaisons sont traditionnelles dans la littérature

sidère qu'il convient de faire quelques mentions relatives aux exemples utilisés par Bernard et que l'exégèse attribue sans distinction aux trois auteurs invoqués : Maxime, Érigène et Richard<sup>39</sup>. Premièrement, dans le texte maximien cité (*Ambigua ad Iohannem*) n'apparaissent pas, dans l'endroit indiqué (CCSG 18, 25) que les exemples de « l'air tout entier pénétré par la lumière »<sup>40</sup> et du « fer tout entier rougi au feu »<sup>41</sup>. Deuxièmement, dans l'ouvrage érigénien cité, l'on rencontre les mêmes exemples que dans le texte maximien, à la différence qu'ils sont séparés ici : on a d'abord l'exemple de « l'air tout entier pénétré par la lumière » : « sicut enim aer a sole illuminatus nihil aliud videtur esse nisi lux, non quia sui naturam perdat, sed quia lux in eo praevaleret ut id ipsum luci esse aestimetur »<sup>42</sup>, ensuite l'exemple du « fer tout entier rougi au feu » : « alterum vero nunc subiungemus, quod est in igne et ferro. Nam cum ferrum conflatum in igne... »<sup>43</sup>.

---

patristique et spirituelle »; voir aussi Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Iohannem* (CCSG 18, 25, l. 125-126); Jean Scot Érigène, *De divisione naturae* 1, 10 (PL 122, 450 AB) ; 1, 40 (483 AB) ; V, 8 (879 AB); Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis* IV (PL 196, 1205 D); voir aussi Étienne Gilson, *Maxime, Érigène, saint Bernard*, dans A. Lang (ed.), *Aus der Geistwelt des Mittelalters. Studien und Texte M. Grabmann zur Vollendung des 60 Lebensjahres von Freuden und Schülern gewidmet (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie, Supplementband III, 1)*, Münster, 1935, 188-195; voir également J. Pépin, *op. cit.*, 340-344); voir aussi l'article de Jean-René Bouchet, *À propos d'une image christologique de Grégoire de Nysse*, *Revue Thomiste*, 67, 1967, 584-588, qui apporte un complément important à l'étude de Jean Pépin, *op. cit.*, en indiquant l'origine médicale de la métaphore, car le vinaigre mélangé d'eau marine est un remède que mentionne Hippocrate.

<sup>39</sup> Outre ces trois auteurs, les éditeurs du texte bernardien cité ci-dessus font référence aussi aux ouvrages de J. Ruusbroec, *Livre des Éclaircissements* (éd. A. Louf, Bellefontaine, 1990, 253-254); *De septem custodiis (Opera omnia 2, CCM 102, 173)*; H. Herp, *Directorium contemplativorum* (éd. L. Verschueren, t. II, 190-194); J. Gerson, *De theologia mystica* 41 (*Oeuvres complètes*, éd. Glorieux, III, 286-287) (SC 393, 132-133, n. 2). Pour des raisons pratiques, j'ai choisi de ne citer *in extenso* que les œuvres des premiers auteurs invoqués : Maxime, Érigène et Richard.

<sup>40</sup> Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Iohannem* (trad. Scotus Eriugena, CCSG 18, 25: « aer per totum illuminatus lumine »; PL 122, 1202 B).

<sup>41</sup> *Ibidem*, CCSG 18, 25: « et igne ferum totum toto liquefactum »; PL 122, 1202 B.

<sup>42</sup> Scotus Eriugena, *De divisione naturae* I (CCCM CLXI, Turnhout, Brepols, 1996, p. 14; PL 122, 450 A; trad. F. Bertin, Paris, PUF, 1995, 78).

<sup>43</sup> *Ibidem*, (CCCM CLXI, Turnhout, Brepols, 1996, 16; PL 122, 450-451; trad. F. Bertin, Paris, PUF, 1995, 79).

Troisièmement, dans le texte de Richard de Saint-Victor on trouve, là où indiqué, l'exemple de « l'eau versée dans le vin » : « Ut autem hac unitiva virtute in unum concurrere possint affectus amantium, cor amantis a se liquellieri necesse est, ut transfundi possit, et transformari, et in illum quem amat mutari et uniri alteri, quemadmodum aquae stilla infusa vino deficere a se tota videtur dum alterius saporem induit et colorem »<sup>44</sup>. Dans la référence citée (*vide supra*, n. 38), les exégètes attribuent aux trois auteurs (Maxime, Érigène et Richard), indistinctement, les trois exemples. A la rigueur, comme on a pu le voir ci-dessus, il convient de distinguer entre les deux exemples utilisés par Maxime, repris par Jean Scot et l'exemple qui n'apparaît que chez Richard<sup>45</sup>. J'indiquerai en ce qui suit les risques de cette indistinction.

### ***Significations***

En général, ces types de mélange entre des divers éléments étaient, pour les philosophes de la Grèce antique, propres au domaine de la philosophie, comme il résulte des textes d'Aristote; mais, avec les stoïciens, ces exemples passent également dans l'anthropologie, surtout pour mettre en évidence l'union entre l'âme et le corps, et ensuite en théologie, pour exemplifier le rapport entre le Créateur et sa création.

Il s'agit pour les textes maximiens de deux métaphores, et non de trois, nombre qui apparaît chez certains auteurs dans sa postérité ... En vérité, dans *Définitions des unions*, Maxime dit qu'on a « l'union par krase, au mélange d'eau et de vin »<sup>46</sup>. On apprend d'Aristote (*De generatione et corruptione*, 328a 6) que la simple composition (σύνθε-

---

<sup>44</sup> Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis* IV, PL 196, 1205 D. Qui plus est, dans *De statu interioris hominis*, I, XI (PL 196, 1125 B), Richard parle du degré ultime d'absorption de l'amour, et il compare cet épisode à une paralysie, voire une dissolution totale de toutes les facultés humaines : « languor est infirmitas perseverans totumque corrus enervans ».

<sup>45</sup> Le Victorin utilise lui aussi une variante de l'exemple du « fer rougi », emprunté par la littérature cléricale dans la postérité de Maxime : « sit itaque sic anima divini ardoris rogo intimique amoris incendio absorpta, eternorumque desideriorum globis undique circumsepta, primo incalescit, postea incandescit, tandem autem tota liquescit et a priori statu penitus deficit » (*De quatuor gradibus violentae caritatis*, 39; PL 196, 1221).

<sup>46</sup> Saint Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, trad. E. Ponsoye, Paris, Éditions du Cerf, 231.

σις) est différente du mélange (μῆξις). D'où auraient-ils pu les auteurs latins prendre connaissance de cette métaphore, vu que le texte maximien en question leur était inconnu ? A son tour, Augustin, dans *Epistula 137, ad Volusianus*, 3. 11, est bien réticent à utiliser la métaphore du mélange entre les liquides, quand il parle du rapport entre les deux natures, divine et humaine, dans la personne de Jésus Christ. La raison, bien sensée, consiste en l'impossibilité des éléments de revenir à leurs propriétés antérieures. Cependant, le modèle de la mixtion entre la lumière et l'air lui apparaît comme beaucoup plus adéquat, car les éléments, quand ils cessent leur union, reviennent à leurs propriétés antérieures (« In illa ergo persona mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis: si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam; quamquam et in ipsis corporibus aeri lux incorrupta misceatur »)<sup>47</sup>.

L'enjeu de l'utilisation de cette métaphore, du vin versé dans l'eau, est immense, surtout quand on l'applique relativement aux deux natures dans le Christ ou à l'union des hommes à Dieu. La notion de périchorèse se superpose parfaitement sur les métaphores utilisées. Par exemple, il y a, entre les deux natures de Jésus Christ, un transfert des propriétés (*communicatio idiomatum*). Les stoïciens désignent cette idée de *périchorèse*, présente dans les écrits des chrétiens, par la notion de ἀντιπαρέκτασις (Chrysippos, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2.153), régulièrement traduite par « interpénétration de deux ou plusieurs » (Liddell, Scott, *A Greek-English Lexicon*), tandis que Wolfson la traduit par « mutual coextension »<sup>48</sup>.

Vu cela, je suis tenté de croire que, sans l'appel à la christologie chalcédonienne, les exemples utilisés par Bernard – où qu'il les prise – afin de décrire, autant que possible, l'état de déification de l'homme ne sont pas compris comme il faut, ni utiles à sa démarche. Par exemple, je trouve que l'emploi d'une expression telle de « l'eau versée dans le vin »<sup>49</sup> n'est pas dans une heureuse juxtaposition avec

<sup>47</sup> Pour plus de détails voir J. Pépin, *op. cit.*, 359.

<sup>48</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, 419.

<sup>49</sup> Jean Pépin suggère qu'il serait possible que cette troisième comparaison : « mélange de l'eau et du vin », qui n'apparaît ni chez Maxime ni chez Jean l'Érigène, ait été empruntée par Bernard (et même par Richard) dans la pratique liturgique, où l'on verse un peu d'eau dans le vin pour l'eucharistie (*op. cit.*, 344).

les deux autres exemples, attendu que « l'eau versée dans le vin » s'homogénéise avec celui-ci et perd ainsi ses qualités ; les deux substances se mêlent sans plus pouvoir les distinguer (comme on le voit dans les fragments cités des textes de Richard, *vide supra*, n. 44). Si l'on se sert de cet exemple pour décrire l'état de l'homme fait Dieu, alors celui-ci (l'homme) serait « dissolu », disparaîtrait effectivement dans « l'océan de la divinité »<sup>50</sup>, comme il arrive, par exemple, dans la mystique rhénane. D'autre part, pour les Pères de l'Église, et surtout pour Maxime, l'homme déifié ne perd jamais ses propriétés, sa nature. Bref, l'homme reste toujours une créature, sans s'identifier aucunement avec Dieu. L'homme déifié devient Dieu dans la grâce « κατὰ τὴν χάριν θεοῦς »), et non dans sa nature (c'est un *locus communis* des écrits maximiens).

En dépassant vite l'« accident » de la déification dans les écrits de Bernard, sur des coordonnées tout différentes, celui-ci se demande: « comment peut-il y avoir unité, là où il y a pluralité de natures et diversité de substances? »<sup>51</sup>. Donc, conformément au raisonnement bernardien, la substance humaine est entièrement différente par rapport à la substance divine, et la nature humaine ne coïncide jamais avec la nature divine<sup>52</sup>. D'abord, je crois qu'à cette question aussi on

---

En tout cas, J. Pépin, avec É. Gilson (*Maxime, Érigène, saint Bernard*, 190), concluent que cette troisième comparaison « serait une initiative personnelle de saint Bernard ». Par ailleurs, J. Pépin considère que ce sont les textes de Macaire, *Les homélies spirituelles*, qui auraient pu inspirer Maxime pour les deux métaphores qui apparaissent dans ses écrits (*op. cit.*, 371). La thèse avait été soutenue, avant J. Pépin, par M. Lot-Borondine, *La doctrine de déification dans l'église grecque jusqu'à XI-ème siècle*, *RHR*, 54, 1933, 8-55, notamment 42-43. Pour ces métaphores liées à la notion de péricorèse, voir également H. A. Wolfson, *op. cit.*, 417-428.

<sup>50</sup> Dans la littérature philosophique et théologique de langue grecque, on a, pour le terme *océan*, les mots ὠκεανός ou πέλαγος. Grégoire de Nazianze, *Oratio* 38, 7; Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* IX, 3; pour des détails sur cette métaphore, avec des racines dans le dialogue platonicien *Symposium*, 210 d, voir Jean-Marie Mathieu, *Sentiment océanique chez Platon et dans le platonisme chrétien*, *Kentron*, 16/1-2, 2000, 9-39.

<sup>51</sup> Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 71, dans J. Leclercq, H.-M. Rochais et C. H. Talbot [éds.], *Sancti Bernardi Opera (SBO)*, Rome, Editiones Cistercienses, 1957-1977, tome II, 219, r. 14-15.

<sup>52</sup> Par ailleurs, Bernard dit que « l'unité humano-divine résulte moins de la rencontre des essences que de l'accord des volontés » (Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, 71, dans J. Leclercq, H.-M. Rochais et C.H. Talbot [éds.], *Sancti Bernardi Opera (SBO)*, Rome, Editiones Cistercienses, 1957-1977, tome II, 220, r. 7-9); voir aussi P. Verdeyen, *op. cit.*, 574.



aurait pu obtenir une autre solution si l'on n'avait pas négligé, encore, la christologie chalcédonienne. D'autre part, il n'est que fort vrai que la nature humaine ne coïncide jamais avec la nature divine, mais elle peut y prendre part, comme l'affirme Guillaume de Saint-Thierry, en accord avec les Pères de l'Église, « homo ex gratia quod Deus ex natura »<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, II, 3, 16 (SC 223, 350-354).

## NAVIGATIO SANCTI BRENDANI: SIMBOLO NUMERICO E DOTTRINA CRISTIANA

Emanuel GROSU<sup>1</sup>

(Departamentul de Cercetare Interdisciplinar Socio-Uman,  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

**Keywords:** *Brendan of Clonfert, Navigatio..., numerical symbol, Christian, allegory.*

**Abstract:** *Navigatio Sancti Brendani – a work which manuscripts date to the 10<sup>th</sup> century – describes the voyage undertaken by Saint Brendan of Clonfert (cca 484-577) to find the so-called Terra Repromissionis Sanctorum. Thus, the anonymous author of this writing reiterates a commonplace of classic literature (“Fortunate Isles”), but which he revalorizes from a Christian perspective, by adapting it to his pastoral intention: the mythical place of ancient Greco-Latin literature is now depicted as Terra Repromissionis Sanctorum, thus a place destined to those who follow Christian teachings and the lifestyle promoted by it. The entire imaginary of this Navigatio... is constructed starting from both classic and Christian sources, within an osmosis of symbols, literary motives, and philosophical topics through which the author aims to turn his work into a writing destined to Christians but also to those not affiliated to the Church. In my study, the goal is to analyze numbers from the perspective of their symbolic value, through which the anonymous author of Navigatio... chooses to link the journey stages to views and beliefs conveyed in Latin patristics.*

**Cuvinte-cheie:** *Brendan de Clonfert, Navigatio..., simbol numeric, creștin, alegorie.*

**Rezumat:** *Navigatio Sancti Brendani, scriere pentru care avem manuscrise datând din secolul al X-lea, descrie călătoria întreprinsă de Sfântul Brendan de Clonfert (cca 484-577) pentru aflarea așa-numitei Terra Repromissionis Sanctorum. Autorul anonim al acestei scrieri reiterează astfel un loc comun al literaturii clasice („Insula Fericților”), pe care îl revalorizează însă în perspectivă creștină, adaptându-l intenției sale pastorale: locul mitic al anticeii literaturii greco-latine este acum descris ca fiind Terra Repromissionis Sanctorum, așadar un loc destinat celor care au îmbrățișat învățătura creștină, adoptând totodată modul de viață promovat de aceasta. Întregul imaginar al acestei Navigatio... este con-*

---

<sup>1</sup> Departamentul de Cercetare Interdisciplinar Domeniul Socio-Uman, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași; emagrosu@yahoo.com

*struit pornindu-se, deopotrivă, de la surse clasice și creștine, într-o osmoză de simboluri, motive literare și teme filosofice prin care autorul urmărește să facă din scrierea sa o operă destinată atât celor din interiorul Bisericii, cât și celor din afara ei. În studiul nostru ne propunem o analiză a numerelor din perspectiva valorii lor simbolice, prin care autorul anonim al Navigatio... înțelege să conecteze etapele periplului la concepții și convingeri vehiculate în patristica latină.*

### ***I. Considerazioni generali sull'opera. La trama***

*Navigatio Sancti Brendani* ci racconta il viaggio intrapreso da San Brendano di Clonfert (cca 484-577) in cerca della *Terra Repromissionis Sanctorum*. L'anonimo autore riprende un luogo comune della letteratura classica, „Le Isole Fortunate/Le Isole dei Beati”, che riesce a valorizzare in una prospettiva nettamente cristiana: il mitico luogo dell'antica letteratura greca e latina<sup>2</sup> viene descritto come una *Terra Repromissionis Sanctorum*, vale a dire come un posto preparato per coloro che hanno abbracciato la vera fede, promuovendo nello stesso tempo il suo caratteristico modo di vivere. L'intero immaginario della *Navigatio...* è stato costruito partendo da fonti classiche e cristiane, in un'osmosi di temi attraverso i quali l'autore indirizza la sua opera sia a quelli dell'interno della Chiesa, che a quelli dell'esterno. L'erudizione e l'immaginazione artistica gli permettono di sfruttare una materia preesistente, appartenente alle letterature „profane”. D'altra parte, il carattere esotico che attraversa l'intero racconto e il fascino stilistico attirano i lettori in un'esperienza la cui finalità ultima consiste nel persuaderli ad adottare un modo di vita consonante alle esigenze del messaggio cristiano.

In seguito alla descrizione di San Barinto, che, durante una visita, aveva raccontato il suo viaggio intrapreso insieme al discepolo Mernoc in un'isola meravigliosa chiamata la *Terra Repromissionis Sanctorum*, San Brendano decide di andarci anche lui. Dopo aver scelto quattordici<sup>3</sup> monaci della sua comunità e dopo un digiuno di quaranta giorni, Brendano si avvia prima verso l'isola di Sant'Enda. Dopo aver costruito una piccola imbarcazione, al gruppo si aggiungono altri tre frati ai quali Brendano predice la morte. La prima tappa del percorso, che durerà ben sette anni, la faranno dopo quaranta giorni

<sup>2</sup> Cf., per esempio, Strabone, *Geografia*, I, 5; III, 2, 13; Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, VI, 202-205.

<sup>3</sup> La prima ricorrenza però dice esplicitamente *bis septem*, „due volte sette”, particolare che, vedremo in seguito, potrebbe essere indice di un'allegoria.

in un'isola inabitata, dove troveranno la tavola che si apparecchiava da sola e giacigli per tutti. In questa isola muore uno dei tre monaci arrivati in ritardo. Poi, il viaggio prosegue verso l'Isola delle Pecore, sul dorso della balena – il pesce *Jasconius* –, nell'Isola degli Uccelli, nell'isola di Sant'Albeo (la comunità del quale rispettava rigorosamente il voto del silenzio), in un'isola dove l'acqua delle sorgenti provocherà ai viaggiatori un sonno profondo; attraversano poi il mare ghiacciato (*mare coagulatum*) e, giunti per la seconda volta nell'Isola degli Uccelli, apprendono i passi obbligatori del loro percorso; assistono poi allo scontro tra due mostri marini e faranno tappa nell'Isola degli Uomini Forti, dove rimarrà per sempre il secondo dei tre monaci<sup>4</sup>; lo scontro fra un grifone e un uccello grandissimo, l'attraversata di un mare talmente limpido (*mare clarum*) che si poteva scorgere lo sfondo, la colonna di cristallo e la rete che la avvolgeva sono i momenti che precedono l'arrivo ai confini dell'inferno, la cui presentazione sembra essere graduale: l'Isola dei Fabbri, l'isola dove l'ultimo dei tre frati sarà preso e tormentato dai demoni e lo soglio di Giuda; dopo l'incontro con l'eremita Paolo, fatta eccezione per i passi obbligatori che coincidono con le feste più importanti del calendario cristiano, arriveranno nella Terra Promessa dei Santi; dopo un breve soggiorno, torneranno in patria dove Brendano finirà la sua vita terrena in mezzo ai confratelli (*inter manus discipulorum*).

## **II. Alcune allegorie**

Nonostante la trama molto semplice e la struttura lineare dell'opera, l'intreccio dei vari temi e motivi letterari, liturgici, dottrinali conferisce al testo una forza suggestiva che costituisce la causa per la quale esso è stato analizzato da diversi punti di vista: in relazione con la letteratura irlandese (specialmente in rapporto con le *immrama* e le *echtraí*, generi da cui ha subito numerosi influssi<sup>5</sup>); in relazione con

---

<sup>4</sup> Possiamo interpretare questo passo in chiave allegorica: chi resta *fortemente* attaccato alla morale cristiana va considerato un uomo *forte* e merita rimanere nella compagnia degli uomini *forti*. Poi, il fatto che questi sono divisi in tre gruppi distinti (bambini, adulti e vecchi) potrebbe suggerire che la *fortezza* (*fortitudo*), come, del resto, tutte le altre virtù, va esercitata in tutti i tre periodi della vita umana.

<sup>5</sup> Cf. Elena Percivaldi, *La Navigazione di Brandano di Clonfert: un'esperienza tra verità storica, mistica e leggenda*, *Archivum Bobiense*, XXXI, 2010, 1-

la letteratura greca e latina (dalla quale, come abbiamo detto, riprende alcuni temi); in relazione con la letteratura araba (come dimostra M. Asin Palacio<sup>6</sup>); come scritto che narra la prima attraversata dell'Atlantico qualche secolo prima dei Vichinghi. A nostro avviso, la lettura più adatta è quella allegorica, e diversi studiosi<sup>7</sup> hanno già evidenziato alcune interpretazioni dei vari frammenti del testo. È da notare che le allegorie della *Navigatio...* ricollegano il testo alla letteratura patristica latina di cui l'autore sembra sia stato un ottimo conoscitore. Non è forse privo di importanza segnalare nelle righe che seguono alcuni punti comuni tra il testo che analizziamo e gli scritti dei Padri.

Ad esempio, il mare può essere considerato come simbolo della nostra vita terrena, uno spazio che dobbiamo attraversare nel nostro cammino verso la patria celeste. Le fitte nebbie che avvolgono l'isola sono simbolo delle nostre incertezze e della nostra incapacità di scorgere, a volte, la retta via. Le burrasche sono le tentazioni che abbiamo da vincere, mentre la bonaccia è la pazienza che dobbiamo dimostrare nel nostro sforzo di santificazione.

Siamo in via, vale a dire in uno stato malsicuro, nonostante fossimo incamminati sulla retta via, in cui i nostri sforzi sono indispensabili e, nello stesso tempo, insufficienti<sup>8</sup>.

Il naviglio, il mezzo che usiamo per attraversare il mare, può essere preso come simbolo della Chiesa, di una comunità monastica o

53; *La navigazione di San Brandano*, a cura di Elena Percivaldi, Il Cerchio Iniziative Editoriali, Rimini, 2008, 13-68.

<sup>6</sup> In *Dante y el Islam*, Madrid, 1927 (*Dante e l'Islam*, Milano, Il Saggiatore, 2005).

<sup>7</sup> Vedi, ad esempio, Cynthia Bourgeault, *The Monastic Archetype in the Navigatio of saint Brendan*, *Monastic Studies*, 14, 1982, 109-122; Dorothy Ann Bray, *Allegory in the Navigatio Sancti Brendani*, *Viator*, 26, 1995, 1-10; Francesco Sarchi, *Ancora sulla leggenda di San Brendano*, *Miscellanea di storia delle esplorazioni*, XVIII, 1993, 9-17, secondo il quale la colonna di ghiaccio potrebbe essere simbolo dell'*axis mundi* – punto di vista che non condividiamo, dato che l'*axis mundi* deve sempre attraversare il centro del mondo, particolare che non si verifica nella descrizione della colonna nella *Navigatio...*

<sup>8</sup> Agostino, *In Evangelium Ioannis*, II, 2: *Sic est enim tamquam videat quisque de longe patriam, et mare interiaceat; videt quo eat, sed non habet qua eat. Sic ad illam stabilitatem nostram ubi quod est est, quia hoc solum semper sic est ut est, volumus pervenire; interiacet mare huius saeculi qua imus, etsi iam videmus quo imus: nam multi nec quo eant vident.* Vedi anche *Enarrationes in Psalmos*, 76, 21.

di un fedele qualunque<sup>9</sup> intento a raggiungere lo scopo supremo della vita, la beatitudine eterna. Persino il legno, la materia di cui è fatto il naviglio, rappresenta, in senso metaforico, la croce del Redentore<sup>10</sup> e il suggerimento è che non possiamo diventare santi, non possiamo superare le prove del nostro cammino senza l'aiuto di Cristo, perché non c'è salvezza senza la sua morte e la sua Risurrezione.

La luce è il simbolo della vera fede o del Redentore stesso, mentre le tenebre sono il simbolo dell'Inferno, del peccato e del demonio.

La *Terra Repromissionis Sanctorum*, come sottolinea più volte l'ignoto autore, simboleggia il Paradiso: dal modo in cui è presentata si possono estrarre vari elementi comuni con l'Eden descritto nella Genesi (II, 8-14) e nel libro di Ezechiele (XXVIII, 13) – il fiume dell'isola, gli alberi, le gemme. Quelli che vi dimorano rimangono sempre belli e giovani, non hanno bisogno nè di bere, nè di mangiare e non conoscono nè la morte, nè le malattie o le sofferenze fisiche, un'idea che incontriamo anche a Sant'Agostino<sup>11</sup>.

Praticamente, ci troviamo davanti a un libro in cui, al di là del piano narrativo, troviamo sorprendenti significati e connotazioni celati dietro tutta una serie di allegorie parallele.

### **III. Valore simbolico dei numeri**

Se le cose stanno in questo modo ad una prima analisi del testo, possiamo supporre che la presentazione allegorica ha costituito

---

<sup>9</sup> Tertulliano, *De Baptismo*, XII, 33-37: *Ceterum navicula illa figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur, domino per patientiam velut dormiente donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat.* Il riferimento è a Matteo, VIII, 23-27, e Marco, IV, 35-41, versetti che stanno all'origine di questa metafora ripresa anche da Agostino, *Sermones*, 63, 1: *Etiam navis illa Ecclesiam figurabat. Et singuli quippe templa sunt Dei, et unusquisque in corde suo navigat: nec facit naufragium, si bona cogitat.*

<sup>10</sup> Agostino, *In Evangelium Ioannis*, II, 2-3: *Ut ergo esset et qua iremus, venit inde ad quem ire volebamus. Et quid fecit? Instituit lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi, nisi cruce Christi portatus. Hanc crucem aliquando amplectitur et infirmus oculis: et qui non videt longe quo eat, non ab illa recedat, et ipsa illum perducat... quia hoc pro nobis factus est, ubi portentur infirmi, et mare saeculi transeant, et perveniant ad patriam.*

<sup>11</sup> Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 148, 5: *Coelestia tranquilla sunt, pacata sunt; ibi semper gaudium, nulla mors, nulla aegritudo, nulla molestia...*

per l'autore della *Navigatio...* uno scopo preciso e, da questo punto di vista, possiamo pensare che anche i valori numerici inseriti nel testo, tutti o quasi tutti, assumono connotazioni che rimandano ai Vangeli, agli aspetti liturgici e dogmatici della fede cristiana, oppure ai concetti usuali nella Patristica latina.

Si è già osservato la preferenza dell'autore per il numero 40, valore che rimanda direttamente alla Quaresima e alla sua importanza nello svolgimento della vita cristiana. Questo periodo coincide con il digiuno del Redentore nel deserto (Matteo, IV, 2-3) e con il periodo trascorso insieme agli Apostoli dopo la Risurrezione (Atti, I, 3): 40 giorni passano insieme l'abate Barinto e il suo discepolo Mernoc e sempre 40 giorni indugia quest'ultimo nella *Terra Repromissionis Sanctorum* (cap. I)<sup>12</sup>; prima della partenza, Brendano e i suoi si sottopongono a un digiuno di 40 giorni, rispettato però ogni tre giorni (cap. III); 40 giorni dura la prima tappa del viaggio, dall'isola di Sant'Edna fino a quella della tavola imbandita (cap. V); per 40 giorni navigheranno intorno all'isola di Sant'Albeo alla ricerca di un porto (cap. XV); sempre 40 giorni durerà il viaggio dall'Isola degli Uccelli<sup>13</sup> fino all'incontro con i due mostri marini (cap. XXII-XXIII); 40 giorni resteranno su un'isola fertile (cap. XXV); 40 giorni navigheranno dall'isola dell'eremita Paolo fino a quella del procuratore e ci metteranno sempre 40 giorni per arrivare nella *Terra Repromissionis Sanctorum* (cap. XXXVI), dove rimarranno per 40 giorni (cap. XXXVII).

Dodici, il numero degli Apostoli, ma anche il suo sottomultiplo, sei, e il multiplo 24 sono presenti nella narrazione: l'isola di Sant'Albeo è abitata da una comunità di 24 monaci (numero che richiama i 24 anziani vestiti di bianco dell'Apocalisse, IV, 4) nutriti miracolosamente

---

<sup>12</sup> La divisione dei capitoli fa riferimento all'edizione curata da G. Vincent: Anonimus, *Vita Sanctissimi Confessoris Christi Brendani*, G. Vincent, <http://www.utqueant.org>.

<sup>13</sup> Troviamo il tema dell'albero abitato da uno stormo di uccelli parlanti anche nella *Vita Sancti Macarii Romani* (PL 73, col. 415-426), cap. 11: *in ramis autem ipsis [arboribus] volatilia multa, similia avibus coeli, voce humana fortiter clamabant, dicentia: Parce nobis, Domine* etc. Sono da notare anche le similitudini tra il modo in cui è stato presentato Macario (*Vita Sancti Macarii...*, cap. XV) e il modo in cui viene descritto l'eremita Paolo (*Navigatio...*, cap. XXVI), anche se la principale fonte d'ispirazione è senz'altro *Vita S. Pauli primi eremitae* di San Girolamo (PL 23, col. 17-28; trad. rom. e note di Ioana Costa, in Fericitul Ieronim, *Trei vieți de monahi. Împotriva lui Helvidius. Epistole*, introduzione generale di Constantin Răchită, EIBMBOR, București, 2011, 65-79).

ogni giorno con 12 pani, ognuno di loro avendo una sedia propria all'interno della chiesa della comunità (cap. XVIII-XIX); sequenze di 12 o sei salmi intonano i cori dell'Isola degli Uomini Forti (cap. XXIII); dimenticando il numero dei compagni, spremendo i frutti ricevuti nella stessa isola, Brendano divide ogni libra di sugo in 12 once, nutrendo in questo modo i monaci per 12 giorni di seguito (cap. XXIII); sempre per 12 giorni si nutrono del grappolo portato sulla nave da un uccello e nella prossima isola dove si fermeranno troveranno sei fonti d'acqua (cap. XXV).

Otto è un numero che collega la *Navigatio...* alle Scritture e ai periodi dell'anno liturgico: alcune tappe del viaggio durano otto giorni (cap. IX, XIV) oppure otto mesi (cap. XIV, XXVII, XXXI); altre ricorrenze fanno riferimenti espliciti all'ottava della Pentecoste (cap. IX, XIII, XXXIV), dell'Epifania (cap. XIX) e della Pasqua (cap. XXI).

Sette, un altro numero con profonde valenze simboliche nella letteratura cristiana: i confratelli che Brendano sceglierà come compagni di viaggio sono, ovviamente, 14, ma la prima ricorrenza dice esplicitamente *bis septem*, cioè due volte sette<sup>14</sup> (cap. III); per sette anni il demonio era rimasto nel confratello che morirà<sup>15</sup> sull'isola del primo soggiorno (cap. VII); sette volte tre (*septies tria*) finestre aveva la chiesa di Sant'Albeo (cap. XIX); il viaggio stesso durerà ben sette anni (cap. XXXIII, XXXVI); dopo aver remato per tre giorni e tre notti, l'eremita Paolo si lascerà in balia del vento (simbolo del volere divino

---

<sup>14</sup> Possiamo vedere in questo *bis septem fratres* un riferimento allegorico alle virtù (quattro cardinali e tre teologali) e ai doni dello Spirito Santo (i sette di cui si fa menzione in Isaia, XI, 2-3)? Sembra che fino al momento della stesura dell'opera, la seconda metà del nono secolo, la dottrina dei doni dello Spirito Santo e quella delle virtù si fossero sviluppate abbastanza (grazie soprattutto agli sforzi di Sant'Agostino e di Gregorio Magno) per potersi considerare che i doni e le virtù erano imperiosamente necessari per la salvezza, cioè per raggiungere il Paradiso. In questo caso, il colloquio tra Brendano e i suoi 14 (*bis septem*) confratelli può essere interpretato in chiave allegorica, come autoanalisi che il personaggio si fa (per vedere se dispone o meno delle capacità necessarie) prima di partire alla ricerca della *Terra Repromissionis Sanctorum*.

<sup>15</sup> Dopo essere stato tentato dal demonio, che a Brendano è apparso come un bambino nero (*infans aethiopsis*). In *Vita Sancti Antonii* (cap. VI), Atanasio il Grande fa menzione anche lui del demonio che, sotto forma di un bambino nero, aveva tentato il fondatore del monachesimo. L'autore della *Navigatio...* avrebbe potuto incontrare questo topos direttamente in latino, nella traduzione della *Vita Sancti Antonii* fatta da Evagrio Pontico (PL 73, col. 130, cap. IV): *puer horridus et niger*.



o dello Spirito Santo) per sette giorni, alla fine dei quali raggiungerà l'isola a lui predestinata (cap. XXXIV).

Quattro, il numero dei vangeli canonici, lo troviamo sia nella descrizione della chiesa e dell'altare della comunità di Sant'Albeo (cap. XIX), sia nella descrizione della rete che avvolgeva la colonna di cristallo – le maglie quadrate della rete avevano i lati di quattro cubiti (cap. XXVIII); ugualmente, i quattro lati della colonna di cristallo avevano la stessa lunghezza, 1400 cubiti, e solo dopo quattro giorni di navigazione (fatto che ribadisce l'idea che l'autore abbia conferito ai numeri un valore simbolico) Brendano riuscirà a compiere un giro completo intorno alla colonna; arrivati nei pressi dell'Isola dei Fabbricanti, Brendano si segnerà con il segno della croce voltandosi nei quattro punti cardinali, invocando così la protezione divina non solo sopra di sé e sopra i suoi compagni, ma, forse, anche sopra tutta la Terra e sopra l'intero creato.

Ci sono tappe del viaggio che rimandano al numero tre, valore con ricche connotazioni sia nelle Scritture che nella letteratura patristica: tre giorni e tre notti durerà la visita che Brendano farà a Sant'Enda (cap. III); alla ricerca di un porto, Brendano navigherà per tre giorni di seguito intorno all'isola inabitata del primo soggiorno (cap. V-VI), dove resteranno per tre giorni e tre notti; tre mesi durerà la navigazione dall'Isola degli Uccelli a quella di Sant'Albeo (cap. XIV); per tre giorni e tre notti resteranno in balia del vento prima di entrare nel *mare coagulatum*; per tre mesi resteranno su un'isola in attesa del tempo propizio, dopo aver assistito all'uccisione del mostro marino squartato anche lui in tre parti (cap. XXIII); gli abitanti dell'Isola degli Uomini Forti sono divisi in tre gruppi, in base alla loro età<sup>16</sup> (cap. XXIV); per tre giorni di seguito navigheranno verso la colonna di cristallo; nell'isola che gli era stata predestinata, l'eremita Paolo sarà nutrito per 30 anni da una lontra che gli porterà ogni tre giorni un pesce (cap. XXXIV). Di più, sempre tre sono le prosternazioni di saluto (cap. IX, XVI etc.), e sempre tre sono i confratelli<sup>17</sup> arrivati in ritardo (cap. III).

---

<sup>16</sup> Vedi sopra n. 3.

<sup>17</sup> I tre monaci arrivati in ritardo potrebbero significare le tre possibilità che ogni credente ha davanti a sé: peccare e poi, riconoscendo la colpa, ricevere il perdono mediante la confessione e riacquisire il diritto di diventare figlio di Dio e, di conseguenza, di entrare nel Paradiso; rimanere fortemente attaccato alle regole e ai comandamenti, dando prova di forza – di conseguenza, meritare di essere an-

Certo, sfogliando le Scritture, troviamo nei diversi passi numerose ricorrenze dei valori numerici menzionati, per i quali possiamo proporre varie interpretazioni. Più ovvia però ci sembra la comparazione del testo che stiamo analizzando con il *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurunt*, di Isidoro di Sivigli<sup>18</sup>, in cui l'arcivescovo riassume le interpretazioni allegoriche che si possono conferire ad alcuni valori numerici. Dalle numerose valenze elencate da Sant'Isidoro, scegliamo solo alcune: tre, come numero associato alla Santissima Trinità; quattro, numero dei Vangeli predicati nei quattro angoli della Terra; sei, numero collegato alla creazione e alle età del mondo; sette, numero associato con la vita presente e soprattutto con lo Spirito Santo in base ai suoi sette doni<sup>19</sup>; otto è il numero della speranza nelle cose eterne; 12 rimanda alle tribù d'Israele, agli Apostoli e ai troni di cui si parla nell'Apocalisse; 40, come simbolo del compimento dei tempi e come numero che rimanda direttamente alla durata della Quaresima.

Osserviamo, dunque, che i numeri utilizzati dall'ignoto autore del testo non sono semplici valori che approssimano distanze e durate, che definiscono quantità o delimitano gruppi. Non sono valori aleatori, dato che, nel contesto, assumono funzioni simboliche: sono valori da una parte informativi, dall'altra piuttosto formativi, contribuendo in questo modo al valore didattico del testo. Le varie interpretazioni dei numeri conferiscono alla narrazione quel valore aggiunto capace di connettere il genere letterario dell'opera alla tradizione scritturistica, dogmatica e all'ambiente monastico in cui è stata concepita.

Ma anche le ore menzionate hanno connotazioni simboliche, rimandando sia ai Vangeli<sup>20</sup>, sia alle ore canoniche, allo stesso modo in cui sempre all'orario liturgico rimanda il fatto che nella *Navigatio...*

---

noverato tra gli uomini forti, rimanendo con questi sull'isola abitata da bambini, uomini maturi e vecchi, dato che la fortezza, in quanto una virtù, è richiesta per tutte le età (vedi sopra n. 3); l'ultima possibilità è la sorte del peccatore che non si pente delle sue colpe, meritando così la dannazione. Sono interessanti i commenti che Brendano fa per la fine di ognuno di loro (cap. VII, XXIV, XXXI).

<sup>18</sup> PL 83, col. 179 sqq.

<sup>19</sup> Cf. Isaia, XI, 2-3: *et requiescet super eum spiritus Domini: /spiritus sapientiae et intellectus/spiritus consilii et fortitudinis/spiritus scientiae et pietatis/et replebit eum spiritus timoris Domini.*

<sup>20</sup> Cf., ad esempio, Matteo, XXVII, 45-46: *A sexta autem hora tenebrae factae sunt... usque ad horam nonam. Et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna...* (vedi anche Marco, XV, 33-34; Luca, XXIII, 44).

la giornata incomincia non con la prima ora del mattino, ma, essendo l'intervallo trascorso tra due sere consecutive, con la sera del giorno prima<sup>21</sup>: l'ora terza, quando si recita un certo salmo (cap. XIII); l'ora sesta, fino alla quale resteranno sul dorso del pesce Jasconius nel giorno di Pasqua (cap. XXI); l'ora nona è l'ora dell'arrivo nell'isola del primo soggiorno (cap. VI), ma anche l'ora alla quale i cori dell'Isola degli Uomini Forti intonano un certo gruppo di Salmi (*De profundis ... Ecce bonum...*) e anche l'ora alla quale Brendano chiederà ai suoi compagni di viaggio di rifocillarsi dopo la partenza da quest'isola (cap. XXIV); sempre all'ora nona l'eremita Paolo riceveva il suo pasto (cap. XXXIV) e fino all'ora nona navigheranno ogni giorno intorno alla colonna di cristallo (cap. XXIX).

Esistono nella *Navigatio...* numeri che non hanno significato allegorico, o solo numeri per i quali il significato simbolico è difficilmente decifrabile?

I 20 giorni, quanti ci hanno messo per attraversare il *mare coagulatum* (cap. XX), i dati biografici dell'eremita Paolo (l'età di 140 anni, gli anni trascorsi sull'isola, 90, dei quali 60 senza nutrirsi – cap. XXXIII-XXXIV), gli 80 anni in cui la comunità di Sant'Albeo è stata nutrita miracolosamente (cap. XVIII-XIX), i 1400 cubiti quanto misurava ognuno dei lati della colonna di cristallo (cap. XXIX) possono avere, a limite, significato solo come multipli o combinazioni dei numeri riportati sopra. E che cosa possiamo dire di alcune durate o dimensioni – ad esempio, la distanza di un milio percorsa lungo il fiume che scorreva nell'Isola degli Uccelli (cap. XII), le durate delle recite dei Salmi (cap. XIII); che, in certi momenti della loro navigazione, si nutrivano una volta ogni due o tre giorni (cap. XIV), l'ora quarta (che non la troviamo menzionata nel Nuovo Testamento) quando sono arrivati nell'Isola degli Uomini Forti (cap. XXIV), i due cori tra i quali sedeva l'abate della comunità di Sant'Albeo, oppure le due grotte dell'isola in cui dimorava l'eremita Paolo (cap. XXXIII-XXXIV). L'utilizzo di questi valori non sembra superare il piano strettamente narrativo, ragion per cui non intravediamo, al momento, una interpretazione simbolica.

---

<sup>21</sup> In base all'interpretazione dei versetti della Genesi, I, 5 (8, 13, 19 etc.): *Et factum est vespere et mane...*

## **Conclusioni**

„In fondo, lui (Pierre Courcelle – n.n.) prendeva lo spunto da un principio molto semplice, secondo il quale un testo va interpretato in base ai generi letterari cui appartiene”, dice Pierre Hadot nel *Esercizi spirituali e filosofia antica*<sup>22</sup>. Proposto a metà del secolo scorso nel *Recherches sur le Confession de saint Augustin* di P. Courcelle, questo tipo di analisi mirava l'intera area della letteratura medievale, dato che essa non rispetta una separazione accurata dei generi: un testo autobiografico, come lo sono le *Confessioni* di Sant'Agostino (tanto per insistere sull'esempio proposto da P. Courcelle e P. Hadot), cioè un testo letterario, può essere ugualmente anche un testo teologico, così come un testo storiografico può essere ugualmente un testo letterario in cui si possono inserire elementi dogmatici, liturgici etc. Le forme specifiche di espressione del testo letterario sono utilizzati anche nel caso dei temi che oggi chiameremmo „scientifiche”; di conseguenza, scopriamo il vero valore didattico di un'opera dopo aver interpretato i procedimenti stilistici del testo. Allo stesso modo, nel caso della *Navigatio...*, tutta una serie di mezzi letterari e stilistici, tra i quali le allegorie e l'attribuire di valori simbolici ai numeri, conferisce al testo una finalità pragmatica, più precisamente didattica-esortativa, la cui individuazione richiede un'analisi del testo dal punto di vista tanto dell'ambiente in cui è stato scritto, quanto della tradizione dogmatica e soprattutto dei generi. Non dobbiamo dimenticare che, formalmente, la *Navigatio...* è una sintesi tra agiografia, genere che ha una finalità didattica-esortativa, e leggenda (le leggende irlandesi), la cui finalità è l'intrattenimento.

Si sa inoltre che l'uomo medievale non conduceva la sua vita in vista della propria fama, ma *ad maiorem gloriam Dei*. Se di questo fatto (dedotto dai scarsi dati biografici, ma anche dal modo in cui il personaggio è stato presentato nel libro) siamo sicuri per quanto riguarda San Brendano, non lo dobbiamo mettere in dubbio neanche nel caso dell'autore della *Navigatio...*

---

<sup>22</sup> Traduzione di Constantin Jinga, Editura Sf. Nectarie, Arad, 2015, 300.



## A FEW NOTES ON ΤΥΜΒΩΡΥΧΙΑ

Dragoș HĂLMAGI\*  
(University of Bucharest)

**Keywords:** *epitaphs, tomb violation, funerary fines, funerary imprecations, Asia Minor.*

**Abstract:** *The protection of tombs against violation is a recurring theme in the funerary epigraphy of Roman Asia Minor. Some inscriptions mention τυμβωρυχία or τυμβωρύχοι in clauses meant to discourage the potential wrongdoers. A few observations on the legal language of these texts illustrate that separating legal consequences from hollow threats is not always easy or even possible.*

**Cuvinte-cheie:** *epitafuri, profanare de morminte, amenzi funerare, imprecatii funerare, Asia Mică.*

**Rezumat:** *Protejarea mormintelor împotriva profanării este o temă recurentă în epigrafia funerară a Asiei Mici în epoca romană. Unele inscripții menționează τυμβωρυχία sau τυμβωρύχοι în clauze menite a-i descuraja pe potențialii răufăcători. Câteva observații pe marginea vocabularului juridic al acestor texte arată că separarea consecințelor legale de amenințările fără urmări nu este mereu facilă sau posibilă.*

Hurrying in the dark, the tomb robbers had been careless in shutting the tomb. Chaereas waited for dawn to visit the tomb, ostensibly to bring wreaths and libations, but really in order to kill himself. He could not bear separation from Callirhoe and considered death the only cure for his sorrow. When he arrived, he discovered that the stones had been moved and that the entrance was wide open. He was astonished at the sight and seized by a fearful bewilderment at what had happened. Rumor swiftly brought the shocking news to Syracuse, and everyone hastened to the tomb, but no one ventured to go inside until Hermocrates gave the order. The man sent in gave a full and true account. It seemed unbelievable that not even the corpse was lying there. Then Chaereas himself decided to go in, eager to see Callirhoe once more even though she was dead, but on searching the tomb he could find nothing. Many others entered the tomb incredulously after him. All were baffled, and one of those inside said, "The funeral of-

---

\* dragoshalmagi@gmail.com

ferings have been stolen! This is the work of tomb robbers. But where is the corpse?”<sup>1</sup>

Thus runs a passage of the novel *Callirhoe*, portraying some of the common perceptions on tomb-breaking and the strong feelings associated with it. Theron, the perpetrator and villain in this novel, meets his providential fate<sup>2</sup>: he is captured and sentenced to death on the cross, facing the very tomb he desecrated. In the eyes of Chariton's readers, this abominable crime deserves nothing short of the most severe punishment.

Several literary sources connect *τυμβωρυχία* and *τυμβωρύχοι* with the destruction of the tombs and despoiling the dead, particularly of their jewelry and garments<sup>3</sup>. An increasing body of funerary inscriptions provides a quite different perspective, subject of scholarly inquiry and debate<sup>4</sup>. There are over 200 funerary inscriptions men-

<sup>1</sup> Chariton of Aphrodisias, *Callirhoe* 3.3.1-4: Οἱ μὲν γὰρ τυμβωρύχοι τὸν τάφον περιέκλεισαν ἀμελῶς, οἷα δὴ σπεύδοντες ἐν νυκτί· Χαιρέας δὲ φυλάξας αὐτὸ τὸ περίορθρον ἦκεν ἐπὶ τὸν τάφον προφάσει μὲν στεφάνους καὶ χοῶς ἐπιφέρων, τὸ δὲ ἀληθὲς γνώμην ἔχων ἑαυτὸν ἀνελεῖν· οὐ γὰρ ὑπέμενε Καλλιρρόης ἀπεξεῦχθαι, μόνον δὲ τὸν θάνατον τοῦ πένθους ἰατρὸν ἐνόμιζε· παραγενόμενος δὲ εὔρε τοὺς λίθους κεκινημένους καὶ φανεράν τὴν εἴσοδον. ὁ μὲν οὖν ἰδὼν ἐξεπλάγη καὶ ὑπὸ δεινῆς ἀπορίας κατείχετο τοῦ γεγονότος χάριν· ἄγγελος δὲ φήμη ταχεῖα Συρακοσίοις ἐμήνυσε τὸ παράδοξον. πάντες οὖν συνέτρεχον ἐπὶ τὸν τάφον, ἐτόλμα δὲ οὐδεὶς ἔνδον παρελθεῖν, πρὶν ἐκέλευσεν Ἑρμοκράτης. ὁ δὲ εἰσπεμφθεὶς πάντα ἀκριβῶς ἐμήνυσεν. ἄπιστον ἐδόκει τὸ μηδὲ τὴν νεκρὰν κεῖσθαι. τότε οὖν ἠξίωσε Χαιρέας αὐτὸς <εἰσελθεῖν> ἐπιθυμία τοῦ πάλιν Καλλιρρόην ἰδεῖν κἂν νεκρὰν· ἐρευνῶν δὲ τὸν τάφον οὐδὲν εὔρειν ἐδύνατο. πολλοὶ μετ' αὐτὸν εἰσηλθὼν ὑπὸ ἀπιστίας· ἀμηχανία δὲ κατέλαβε πάντας, καὶ τις εἶπεν <ἐν>εστῶς “τὰ ἐντάφια σεσύληται, τυμβωρύχων τὸ ἔργον· ἢ νεκρὰ δὲ ποῦ;” Text and translation from G. P. Goold, *Chariton: Callirhoe*, Loeb Classical Library, Cambridge Mass. – London, 1995.

<sup>2</sup> Chariton, *Callirhoe* 3.4.7: ἀποδιδούσης αὐτῷ τῆς Προνοίας τὰ ἔπαθλα τῶν ἀγώνων.

<sup>3</sup> Sext. Emp. *Math.* 7.45: τυμβωρύχος γὰρ λέγεται καὶ ὁ ἐπὶ τῷ σκυλεύειν τοὺς νεκροὺς τοῦτο πράττων καὶ ὁ τύμβους τοῖς νεκροῖς ὀρύττων; Synes. *Ep.* 143: ἀσεβέστερον ἀποθανόντων λόγους κλέπτειν ἢ θοιμάτια ὃ καλεῖται τυμβωρυχεῖν; Hsch. s.v. τυμβωρύχος: λωποδύτης νεκρῶν. Cf. Chariton, *Callirhoe* 1.7.6: “ἑωράκατε” φησὶ “χρυσὸν καὶ ἄργυρον τῆς νεκρᾶς.”

<sup>4</sup> G. Hirschfeld, *Über die griechischen Grabschriften, welche Geldstrafen anordnen*, *Königsberger Studien* 1, 1887, 120-121; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, 820-821; L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs*, Leipzig, 1891, 100-101; F. Cumont, *Un rescrit impérial sur la violation de sépulture*, *RH* 163, 1930, 256-257,

tioning either τυμβωρυχία or τυμβωρύχοι, all dated to the Roman imperial period. They all contain clauses to discourage the violation of the tomb, by placing curses and threats of legal consequences, most often by imposing a monetary sanction. The inscriptions with funerary fines, written in both Greek and Latin, are numerous and widespread throughout the empire. By contrast, the accusation of τυμβωρυχία is documented only in Greek<sup>5</sup>. Most of the texts come from Termessos<sup>6</sup> and Aphrodisias, two south-western Anatolian cities that produced many inscribed sarcophagi. Overall, it appears to be an Anatolian phenomenon, with only a handful of inscriptions found across the Hellespont in Thrace<sup>7</sup>, in the rugged islands of the Aegean<sup>8</sup>, and further away<sup>9</sup>. Their content is often highly formulaic. Many epitaphs include identical clauses such as ἐνοσχεθήσεται

---

262-264; L. Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, ZRG 51, 1931, 384-385, 392-395; E. Gerner, *Tymborychia*, ZRG, 61, 1941, 230-275; E. Gerner, s.v. *tymborychia*, RE VII A 2, 1948, 1735-1745; E. Gerner, s.v. *tymborychos*, RE VII A 2, 1948, 1745-1746; A. Giovannini, M. Hirt, *L'inscription de Nazareth: nouvelle interprétation*, ZPE, 124, 1999, 113-118; T. Ritti, *Iura sepulchrorum a Hierapolis di Frigia nel quadro dell'epigrafia sepolcrale microasiatica. Iscrizioni edite e inedite*, in S. Panciera (ed.), *Libitina e dintorni. Libitina e i luci sepolcrali. Le leges libitinariae campane. Iura sepulchrorum: vecchie e nuove iscrizioni. Atti dell'XI Rencontre franco-italienne sur l'épigraphie*, Rome, 2004, 534-539.

<sup>5</sup> L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, 101; Giovannini, Hirt, *L'inscription de Nazareth* 117-118. In a bilingual epitaph (*ISinope* 121) ὑπεύθυνος ἔστε τῆς τυμβωρυχίας is paralleled by *simu[reus erit]*.

<sup>6</sup> J. Iluk, *Amendes sépulcrales dans les épitaphes de l'époque de L'Empire Romain*, Gdansk, 2013, 120 n. 5 counts 87 such inscriptions in TAM III.1, however many others were since published in B. İplikçioğlu, G. Çelgin, A. V. Çelgin, *Epigraphische Forschungen in Termessos und seinem Territorium*, vols. I-IV, 1991-2007, Vienna.

<sup>7</sup> *IPerinthos* 104; *ISestos* 22.

<sup>8</sup> *IG XII 6.2*, 733 (Samos); *IG XII 6.2*, 1258 (Ikaria); *IG XII 7*, 478 (Amorgos).

<sup>9</sup> *IPatras* 179; E. Dyggve, R. Egger, *Forschungen in Salona*, vol. III: *Der altchristliche Friedhof Marusinac*, Vienna, 1939, 151, nr. 12a. There is one other mention in Egypt, in a different and apparently unrelated context: A. Schiff, *Alexandrinische Dipinti*, vol. 1, Leipzig, 1905, 27-31 = *SB I*, 345, with H. von Gaertringen's suggestion for the first line: οὐ μὴ ἐγὼ [μάρ]τυς τυμβωρύχον ἐρύ[κω]. Finally, a 4th century metrical inscription from Latium (*IG XIV*, 943) veiled the threat in a literary construction: ἀλλὰ καὶ αὐτῆς τείσοι ἀτασθαλῆς βλαπιτάφου κόλασιν, see also K. Harter-Uibopuu, *IG XIV 943 – Eine metrische Strafklausel aus Portus*, in Chr. Ulf, P. Mauritsch (eds.), *Kultur(en) – Formen des Alltäglichen in der Antike. Festschrift von Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag*, vol. I, Graz, 2013, 177-191.



ἐγκλήματι τυμβωρυχίας οἱ ἔνοχος ἔσται ἐγκλήματι τυμβωρυχίας in Termessos, οἱ ἔσται/ἔστω ἀσεβῆς καὶ ἐπάρατος καὶ τυμβωρύχος in Aphrodisias. There is also some variation in naming: in addition to τυμβωρύχος, ἀσεβῆς and ἐπάρατος, the wrong-doer may also be ἱερόσυλος οἱ ἀμαρτωλός<sup>10</sup>.

As it is quite obvious from the range of documented interdictions, the crime of τυμβωρυχία does not refer to a certain action, despicable though it may be, but to anything that runs contrary to the will of the founder<sup>11</sup>. A second century sarcophagus from Aphrodisias carries the following text in which the will of a father and his son interferes with the usual prohibitions<sup>12</sup>:

[ἡ σορὸς (κτλ) ..? .. ἔστιν]  
 Ἀντι<ό>χου ἐν ἧ σορῶ κηδευθήσονται Ἀν[τίο]χος ὁ προγεγραμμένος καὶ Ἀν-  
 τωνία Δαμοκράτεια ἡ γυνὴ αὐτοῦ καὶ Ἀντίοχος ὁ υἱὸς αὐτῶν· ἕτερος δὲ οὐ-  
 δεις ἔξει ἐξουσίαν θάψαι τινὰ ἐν τῇ σορῶ ἢ ἐκθάψαι τινὰ τῶν ἐ[ν]τ[α]φέντων  
 4 ἐπεὶ ὁ ἐπιχειρήσας τοιοῦτό τι ἔστω ἀσεβῆς καὶ ἐπάρατος καὶ τυμβωρύ-  
 χος καὶ ἀποτεισάτω τῇ κρατίστῃ βουλῇ ἀ[ργ]υρίου \* ,βφ´ ὧν τὸ τρίτον ἔσ-  
 ται τοῦ ἐκδικήσαντος· ἐν δὲ ταῖς εἰσώσαις κηδευθήσονται οὓς ἂν  
 8 ὁ Ἀντίοχος καὶ Ἀντίοχος ὁ υἱὸς αὐτοῦ βουληθῶσ<ι>ν. τῆς ἐπιγραφῆς ταύτης  
 ἀντίγραφον ἀπετέθη εἰς τὸ χρεοφυλάκιον ἐπὶ στεφανηφόρου Διογένους  
 υἱοῦ [Τί(του)] Κλ(αυδίου) Ἐρμείου Δομετείνου μ(ηνὸς) γ´

[The sarcophagus ..?.. is] (the property) of Antiochos, in which sarcophagus Antiochos shall be buried and Antonia Damokrateia his wife and Antiochos their son. No one else shall have the right to bury anyone in it or to remove any of the bodies placed in it since he who has undertaken anything of the kind is to be impious and accursed and a tomb-breaker and to pay the most excellent council 2500 *denarii*, a third of which shall belong to the prosecutor. In the subsidiary chambers there shall be buried those whom

<sup>10</sup> See, for example, TAM II 221: ἀσεβῆ[ς] ἔσται καὶ ἱερόσυλος; TAM II 247: ἔστω ἱερόσυλος; TAM II 448: εἶναι ἀμαρτωλὸν καὶ τυμβωρύχον; TAM II 522: ἀμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς καταχθονίοις; TAM II 613: ἀμαρτωλοὶ ἔστωσαν καὶ ἐπάρατοι θεοῖς οὐράνιοις καὶ ὑποχθονίοις; TAM II 838: ἀμαρτωλὸς ἔστω θεοῖς πᾶσιν. This tradition is also attested in Hellenistic Lycia, see e.g. TAM II 520 (3rd century BC): ἀμαρτωλὸς ἔστω θεῶν πάντων καὶ Λητοῦς καὶ τῶν τέκνων.

<sup>11</sup> Cf. Dig. 47.12.3.3: *potest sepulchri uiolati teneri, si forte contra uoluntatem testatoris intulit*. The most common interdictions are the opening of the tomb and interment of another body in it, which are also mentioned in the commentaries of the Roman jurists (Paul. Sent. 1.21.6 and 9).

<sup>12</sup> Th. Reinach, *Inscriptions d'Aphrodisias*, REG 19, 1906, 260-261, nr. 154 = *I Aph2007* 13.3. I used the translation from the latter edition, with several small changes.

Antiochos and his son wish. A copy of this inscription was deposited in the *chreophylakion* when Diogenes son of T. Claudius Hermeias Dometinos was *stephanephorus*, in the third month.

The discussions were animated by a famous inscription brought from Nazareth to Paris in 1878 and published by Franz Cumont in 1930<sup>13</sup>, a marble slab carrying the Greek text of an imperial edict (διάταγμα Καίσαρος) concerning tomb violation. The letters suggest a first century AD date. Unfortunately, for all its importance, a more precise date and location could not be established. The ambiguity contributed to the controversy stirred by this inscription, both as a putative document from first century Palestine and as a precious witness of the Roman legal frame. It is generally agreed that the capital punishment for τυμβωρυχία prescribed here appears harsh when compared to funerary inscriptions and to other Roman legal texts<sup>14</sup>, although the proposed explanations are quite diverse.

Much has been made of an inscription from Magnesia on the Maeander in which the violator υπεύθυνος ἔσται τοῖς τε διατάγμασι καὶ τοῖς πατρίοις νόμοις<sup>15</sup>. A widely held opinion is that τὰ διατάγματα are the Roman laws and that the formula reflects the synchronism of codified legislation and customary laws and practices<sup>16</sup>. A much more plausible solution, in my opinion, is to understand this word here as referring to the dispositions of the tomb's owner<sup>17</sup>, a suggestion

---

<sup>13</sup> F. Cumont, *Un rescrit impérial*, 241-266 = *SEG* 8, 13. The vast bibliography is conveniently collected in G. Purpura, *L'editto di Nazareth. De violatione sepulchrorum*, *Iuris Antiqui Historia* 4, 2012, 133-157.

<sup>14</sup> *Dig.* 47.12.3.7-8, 47.12.9, 47.12.11; *Paul. Sent.* 1.21.4-5.

<sup>15</sup> M. Dubois, A. Hauvette-Besnault, *Inscriptions de Tralles*, *BCH* 5, 1881, 344-345, nr. 5 = E. Preuner, *Aus alten Papieren*, *MDAI(A)* 46, 1921, 22-23, nr. 37 = *SEG* 1, 439 = *ITralleis* 13\*.

<sup>16</sup> Hirschfeld, *Über die griechischen Grabschriften*, 121; L. Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht*, 101; Cumont, *Un rescrit impérial*, 244; Wenger, *Eine Inschrift aus Nazareth*, 393; Gerner, *Tymborychia*, 247-248; Giovannini, Hirt, *L'inscription de Nazareth*, 114-115.

<sup>17</sup> W. Judeich, *Inschriften*, in C. Humann, C. Cichorius, W. Judeich, F. Winter, *Altertümer von Hierapolis*, Berlin, 1898, 110-111; J. H. M. Strubbe, "Cursed be he that moves my bones", in Chr. A. Faraone, D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York-Oxford, 1991, 53, n. 81 (on διατάσσομαι); Ritti, *Iura sepulchrorum a Hierapolis*, 533 (but see also note 31 below).

strengthened by contemporary evidence<sup>18</sup>. A fragmentary epitaph from Kaunos holds the would-be offender liable under τῶ τῆς τυμβωρυχί[ας νόμω(?)] and διατά<γ>μασιν, with the revelatory clause Μενεκράτης [Ἰατροκλέους(?)] διετάξατ[ο]<sup>19</sup>. A funerary inscription from Hierapolis prohibits anything παρὰ τὴν διαταγὴν τὴν ἐμὴν<sup>20</sup>, and another one from Eumeneia παρὰ γνώμην τοῦ Ῥούφου ἢ διαταγὴν<sup>21</sup>. An epigraph from Aphrodisias deals with breaches of [τοῖς] διατεταγμένοις διὰ ταύτης ἐπι[γραφή]ς and also stipulates καὶ οὐδὲν ἔλαττον πάντα μενεῖ κύρια τὰ ὑπ' ἐμοῦ διατεταγμένα<sup>22</sup>, while another one from the same city deters actions παρὰ τὰ ὑπ' ἐμοῦ διατεταγμένα as well<sup>23</sup>. There are also Latin equivalents in several inscriptions from Rome: *contra legem s(upra) s(criptam)*<sup>24</sup>, *contra hanc inscriptione(m)*<sup>25</sup>, [*conf*]ra hanc legem<sup>26</sup>, [*contra le*]gem meam<sup>27</sup>. Sometimes the arrangements target those buried already or yet to be buried: the Aphrodisias inscriptions include clauses like ταφήσονται οὐς ἂν Ἐπάνδιος βουληθῆ ἢ διατάξεται<sup>28</sup> and ἐνταφήσονται οὐς ἂν διατάξεται ἢ Εἰφιάνασσα<sup>29</sup>, while an epitaph from Magnesia ad Sipylum sets a fine to be paid by those who πωλήσῃ ἢ μεταθῆ τῶν κατὰ τὴν ἐπιγραφὴν διατεταγμένων<sup>30</sup>. This brief review calls into question the previous attempts to clarify the terminology and to find unequivocal terms for each juridical notion<sup>31</sup>. If anything, it suggests that such

<sup>18</sup> See also *LSJ* s.v. διατάγμα as “testamentary disposition”, with a further reference to *POxy* X, 1282, lines 26-27: καθ' ὃ ἔθετο ὁ Παποντῶτος ὅποτε περιῆν διάταγμα.

<sup>19</sup> G. E. Bean, *Notes and Inscriptions from Caunos (Continued)*, *JHS*, 74, 1954, 106, nr. 42 = *SEG* 14, 660 = *IKaunos* 176.

<sup>20</sup> Judeich, *Inschriften*, 99-100, nr. 78 = Ritti, *Iura sepulcrorum a Hierapolis*, 579, nr. 16.

<sup>21</sup> *CIG* III, 3898 = *MAMA* IV, 340.

<sup>22</sup> *CIG* II, 2850c = *MAMA* VIII, 550 = *IAph2007* 11.31.

<sup>23</sup> *CIG* II, 2827 = *IAph2007* 15.246.

<sup>24</sup> *CIL* VI, 7458 = *AE* 2001, 169.

<sup>25</sup> *CIL* VI, 22518.

<sup>26</sup> *CIL* VI, 38610.

<sup>27</sup> *CIL* VI, 37150.

<sup>28</sup> *MAMA* VIII, 566 = *IAph2007* 13.206.

<sup>29</sup> Reinach, *Inscriptions*, 261-262, nr. 155 = *MAMA* VIII, 565 = *IAph2007* 13.156.

<sup>30</sup> *TAMV.2*, 1410.

<sup>31</sup> See, for example, Ritti, *Iura sepulcrorum a Hierapolis*, 532-533 on presumed differences between διατάξεις, διατεταγμένα and διατάγματα.

words could describe any type of arrangement or regulation and the context alone can indicate the exact meaning intended in each text.

At the same time, some caution is due when approaching private inscriptions and taking their claims as evidence. A third century epitaph from Rome sets a tomb for an entire family except for one freedman and his descendants, who are not only denied burial under the threat of a steep fine, but also to come anywhere near the monument<sup>32</sup>. This disposition may seem extreme to some and, at any rate, in sharp contrast with Ulpian's comment on the *edictum praetoris* that walking around a tomb is not a violation and it should go unpunished<sup>33</sup>. It may be an exaggeration, or perhaps the owner was indeed allowed to restrict the access to his tomb in this way. Be that as it may, but then what are we to make of a contemporary funerary inscription from Thessalonica, claiming that whoever opens the tomb is liable for capital punishment on the cross and having his fortune confiscated (τοῦτον αὐτὸν μὲν σταυροῦ ὑποκίστε κινδύνου, τὰ δ' ἐκείνου τῷ ταμείῳ)<sup>34</sup>? Not only the punishment is excessive in comparison to all the other epitaphs, but is it even plausible that a tomb's founder could dictate such harsh penalties, in complete disregard of local and imperial authorities and bypassing the judicial process? If this is a hollow threat, as I believe it to be<sup>35</sup>, then it invites the question how can we differentiate such threats from actual legal consequences? It has been long noted that funerary imprecations use legal terms related to interdiction and punishment<sup>36</sup> and we should be wary when reading these comminatory epitaphs. After all, Chariton must have known very well the concerns of his readership with tomb's violation and wove the plot of his novel accordingly, playing on their emotions.

---

<sup>32</sup> *CIL VI, 14672: excepto M. Antonio Athenione quem ueto in eo monumento aditum habere, neque iter ambitum introitum ullum in eo habere, neque sepulturae causa reliquias eius posterorumque eius inferri.*

<sup>33</sup> *Dig. 47.12.3.1: Si igitur dolus absit, cessabit eiusdem. Personae igitur doli non capaces, ut admodum impuberes, item omnes, qui non animo uiolandi accedunt, excusati sunt.*

<sup>34</sup> D. Nalpantis, Ανασκαφή στο οικόπεδο του Μουσείου Βυζαντινού Πολιτισμού στη Θεσσαλονίκη, Athens, 2003, 113-114 = *SEG 53, 633* = *AE 2003, 1590*.

<sup>35</sup> See *contra* J. G. Cook, *A Note on SEG 53, 633: Crucifixion in Imperial Thessalonica, Early Christianity 2*, 2011, 387-390 taking this inscription as "evidence for the thesis that the citizens of Thessalonica were probably used to the dreary spectacle of crucifixion".

<sup>36</sup> Strubbe, "Cursed be he that moves my bones", 34.



## CURSED BY SAPPHO: A READING OF SAPPHO'S POETRY WITHIN THE CONTEXT OF ANCIENT GREEK CURSES

Vasiliki KOUSOULINI<sup>1</sup>  
(University of Athens)

**Keywords:** *Sappho, curses, oral poetry.*

**Abstract:** *Curses were a regular feature of the cultural landscape of archaic and classical Greece. The aim of this article is to demonstrate the links between literary and non-literary curses with a particular focus on Sappho. More specifically, I attempt a reading of Sappho's poetry in an oral context that might be parallel to the tradition of cursing.*

**Cuvinte-cheie:** *Sappho, blesteme, poezie orală.*

**Rezumat:** *Blestemele au fost o caracteristică obișnuită a peisajului cultural al Greciei arhaice și clasice. Scopul acestui articol este de a demonstra legăturile dintre blestemele literare și cele neliterare, cu un accent special pe Sappho. Mai precis, încerc să citesc poezia lui Sappho într-un context oral care ar putea fi paralel cu tradiția blestemului.*

### **1. Introduction**

The link between magic and song was widely recognized in antiquity. Besides the fact that several literary texts, from Homer's time and on, can enrich our knowledge of ancient Greek magical practice<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> [vasikous@yahoo.gr](mailto:vasikous@yahoo.gr)

This article was written during my research stay at the Fondation Hardt (Geneva). I owe much to their library and to their electronic resources.

<sup>2</sup> There are numerous examples of the use of magic in ancient Greek literature. In *Iliad* 14 (lines 216ff) Hera uses a magical object, Aphrodite's girdle, in order to seduce Zeus. In *Odyssey* 10, Circe is described practicing magic (lines 210-243). Ill-willed incantations and dark magic are not unknown to the composer of the *Homeric Hymn* to Demeter. There the goddess assures Metaneira that she can protect her son against dark magic (lines 227-230). In Pindar's *Pythian* 4 (lines 213-19) Pindar describes Jason's spell to Medea. Deianeira in Sophocles' *Trachiniai* (lines 584-85) attempts to win back her husband with love potions and spells.

there are also fragments of literary texts which contain a specific kind of magical language, the language of curses. Curses (ἄραί or κατάραι) were utterances consigning, or supposed or intended to consign, (a person or a thing) to the spiritual and temporal evil, the vengeance of a deity, the blasting of malignant fate<sup>3</sup>. The main medium of cursing was always language, and sometimes even poetic language. Many archaic poets seem to have used traditional formulae of cursing, thus to have composed poetic curses. Although curses were encountered in literature, they mainly belonged to the oral tradition<sup>4</sup>. The curses encountered in ancient Greek poetry were, usually, more elaborate than the earlier samples of curse-tablets. Curses would have had to undergo many changes in order to be smoothly incorporated in a new environment, and especially in a poetic environment. Therefore, it is pos-

---

Lastly, Plato informs us at two instances that in classical Athens there were people who claimed that they could control the gods according to their will (*Republic* 364c), and that the state should try to contain all those who practice poisons and spells (*Laws* 933a). There is also evidence coming from the tragic and comic stage: for the magical associations of Clytemnestra's speech in *Agamemnon* (lines 958-974) see L. McClure, *Clytemnestra's Binding Spell (Ag. 958-974)*, *CJ*, 92.2, 1997, 124-125; see C. A. Faraone, *Aeschylus ἔμνος δέσμιος (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets*, *JHS*, 105, 1985, 150-154 for the similarities between the binding song of the Furies in *Eumenides* line 306 and Attic juridical curse tablets; for the interpretation of Aristophanes' *Amphiarus* fragment 29 as an oracular response reflecting the closing lines of a traditional magical incantation see C. A. Faraone, *Aristophanes' Amphiarus Frag. 29 (Kassel-Austin): Oracular Response or Erotic Incantation?*, *CQ*, 42.2, 1992, 320-327. There are also several later texts that describe women practicing magic. It is worth to mention one of Sophron's mimes (fr. 3 and 4 in Hordern's edition, see J. H. Horden, *Sophon's Mimes. Text, Translation and Commentary*, Oxford, 2004, 125-144 for a discussion of the text), Theocritus's *Idyll* 12 (for a detailed discussion of Theocritus' text and its similarities to actual magical practice see C. A. Faraone, *The "Performative Future" in Three Hellenistic Incantations and Theocritus' Second Idyll*, *CPh* 90.1, 1995, 11. See also A. S. F. Gow, *Theocritus. Edited with a Translation and a Commentary*, vol. II, Cambridge, 1950, 35, 40-44, 63 for parallels in magical papyri and F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge MA, 1997, 181 on the passage), Medea in Apollonius' *Argonautica* (4.47-53), and Lucian's *Dialogi Metrici* 4.4. For a thorough study of the literary references in ancient Greek magic see M. Carastro, *La Cité des Mages: Penser la Magie en Grèce Ancienne*, Grenoble, 2006.

<sup>3</sup> See L. Watson, *Arae: the Curse Poetry of Antiquity*, Leeds, 1991, 1.

<sup>4</sup> See on this Watson, *Arae*, 4-17, 30-35. Faraone is also of the opinion that during the classical times, or even earlier, there was a tradition of hexametrical incantations which combined epic vocabulary, performative syntax, and traditional Greek magical *praxis* (see on this Faraone, *The Performative Future...*, 11).

sible to speak of literary curses and non-literary curses (curse-tablets).

It has also been suggested by modern scholars that some of Sappho's fragments contain elements of traditional magical language<sup>5</sup>. More specifically, Cameron has proved that the sixth stanza of fragment 1 V has many affinities with magical papyri from a much later date<sup>6</sup>. Nevertheless, the affinity of Sappho's poetry with curses has only been implied in some cases and was never fully explored. What I will try to suggest is that some of her fragments belong – to a certain extent – to poetic curse-poetry (or, in other words, are literary curses) along with the Stasburg epode and other fragments of archaic lyric poets. This can be argued by a careful examination of these fragments along with other literary curses and some of the curse-tablets. More specifically, I suggest that Sappho inscribed her poetry in the context of the tradition of curses and that she blended this tradition with other elements coming from epic poetry, *iambos*, and the funerary epigram, thus that she composed literary curses. I propose that the understanding of the magical/curse context of some of her fragments provides an insight into the relationship of her poetry with earlier, mainly or even exclusively oral material, and, eventually, into her poetics.

## **2. The Tradition of Cursing**

The material evidence concerning curses is provided by ancient Greek curse-tablets or the *defixiones*. These curse-tablets were inscribed pieces of lead, usually in the form of thin sheets, intended to bring supernatural powers to bear against persons and animals<sup>7</sup>. The great majority or early tablets come from Attica<sup>8</sup>. Nevertheless,

---

<sup>5</sup> See for example A. Cameron, *Sappho's Prayer to Aphrodite*, *HThR*, 32.1, 1939, 4, 10-12; M. C. J. Putnam, *Throna and Sappho 1.1*, *CJ*, 56.2, 1960, 81-82; C. Segal, *Eros and Incantation: Sappho and Oral Poetry*, in E. Greene (ed.), *Reading Sappho: Contemporary Approaches*, Berkeley, 1996, 63-66; S. C. Jarratt, *Sappho's Memory*, *RSQ*, 32.1, 2002, 22-23.

<sup>6</sup> See Cameron, *Sappho's Prayer...*, 9-10.

<sup>7</sup> See J. G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford-New York, 1992, 3.

<sup>8</sup> See C. A. Faraone, *An Accusation of Magic in Classical Athens*, *TAPhA*, 119, 1989, 156. Faraone notes that, at least in Attica, there is abundant evidence that these tablets were used by and against members of the upper class. Without any doubt, this was not a practice limited only to the lower classes.



they were found everywhere, including Lesbos<sup>9</sup>. The earliest examples come from the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> century B.C. and are quite simple in form<sup>10</sup>. It is almost certain that these tablets were accompanied by oral prayers, incantations and invocations<sup>11</sup>. These tablets contained highly formulaic language. Some of the linguistic features exhibited in the extant tablets are: repetition, pleonasm, metaphor and simile, personification, rhythmic phrases, exaggeration, threats, promises, prayers and formal appeals<sup>12</sup>. They were usually deposited in special locations where their powers were supposed to be more effective such as wells, anywhere near water, and graves<sup>13</sup>. Their aim was to bring other persons or animals under the clients' power, against their will and, usually, without their knowledge<sup>14</sup>. The client wanted to cause harm to the victim such as: death, illness, loss of memory, mental suffering, loss of family and fortune, public humiliation, defeat in war or in court, denial of an afterlife and general lack of success<sup>15</sup>. One of the most common reasons behind the commission, or the composition and construction, of a curse-tablet in ancient Greece was love<sup>16</sup>. The language used in the existing love-curses saved in tablets is extremely aggressive and even violent<sup>17</sup>.

---

<sup>9</sup> For the curse-tablets found in Lesbos see D. R. Jordan, & J. B. Curbera, *Curse Tablet from Mytilene, Phoenix*, 52.1/2, 1998, 31-41.

<sup>10</sup> See Gager, *Curse Tablets...*, 5.

<sup>11</sup> See *ibidem*, 7. Some of these tablets were found blank. This is an indication that, at least at an early stage, they had an oral character (they were accompanied by oral prayers, invocations and incantations). See on this *ibidem*. See also R. Kotansky, *Incantations and Prayer for Salvation in Inscribed Greek Amulets*, in C. A. Faraone & D. Obbink (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford, 1991, 109-110. Gager believes that gradually, with the development of written language in Greek culture, these oral accompaniments were written down and took their place on the tablet.

<sup>12</sup> See Gager, *Curse Tablets...*, 13. I have to note at this point that these linguistic features are widely used stylistic features of ancient Greek poetry in general and they are not encountered solely in ancient Greek curse-tablets.

<sup>13</sup> See *ibidem*, 18.

<sup>14</sup> See *ibidem*, 21.

<sup>15</sup> See *ibidem*.

<sup>16</sup> See *ibidem*, 78. Even in real life, love seems to have generated one of the main circumstances associated with the *defixiones*. In the *defixiones* men seem to be the main clients (see *ibidem*, 185). One-quarter of all surviving tablets concern the matters of the heart. See on this *ibidem*, 78, 80.

<sup>17</sup> See *ibidem*, 81.

Curses were highly formulaic and that even the curse-tablets were probably accompanied by oral prayers, incantations and invocations, thus they were rooted in the oral tradition. They were also caught in a complex intertextual web (epic discourse, prayer, iambus) when they were incorporated into archaic Greek literature. On the other hand, the practicing of cursing (either in poetry or in real-life) seems to be common even during the archaic age, especially when it concerned the matters of the heart. It will not be surprising, if Sappho's work was, to some extent, affiliated with curses. But what were the characteristics of literary curses?

### **3. Literary Curses**

If Sappho had employed some of the literary devices encountered in curses, then her compositions would be also affiliated with other literary curses. Besides Homer<sup>18</sup>, many other archaic poets seem to have used traditional formulae of cursing, thus to have composed poetic curses. The catalogue of poets of archaic literary curses includes the composer of the Strasburg epode (115 W)<sup>19</sup>, Archilochus (see for example 26, 107, 108, 177, 200 W), Alcaeus (129 V), Theognis (see for example 341-350, 600-602, 869-872, 891-894, 1087-90 W)<sup>20</sup>, Hipponax (128 W)<sup>21</sup> and, perhaps, Simonides (537, 538 *PMG*)<sup>22</sup>. Many of them resemble a prayer and some of them are close to the language and style of the poetry of invective.

<sup>18</sup> See *Il.* 9.453-7, 566-72, *Od.* 9.528-30.

<sup>19</sup> On the authorship of this fragment see M. R. Cantarella, *Gli Epodi di Strasburgo, Aegyptus*, XXIV, 1944, 1-112; O. Masson, *Les "Épodes de Strasbourg": Archiloque ou Hipponax? Et Quelques Problèmes Relatifs au Texte d'Hipponax*, *REG*, 59.279, 1946, 8-10; idem, *Encore les "Épodes de Strasbourg"*, *REG*, 64.302, 1951, 433-434; G. M. Kirkwood, *The Authorship of the Strasburg Epodes*, *TAPhA*, 92, 1961, 267-282; A. J. Podlecki, *The Early Greek Poets and their Times*, Vancouver, 1984, 34-35; Watson, *Arae...*, 160.

<sup>20</sup> Papakonstantinou has argued that Theognis draws much from the language of judicial oaths (see Z. Papakonstantinou, *Justice of the «KAKOI»: Law and Social Crisis in Theognis, Dike*, 7, 2004, 5-17).

<sup>21</sup> Faraone has suggested that this fragment reflects the language, the meter and the performative goal of hexametrical chants or incantations, but also draws from popular themes of Greek invective (see C. A. Faraone, *Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation?*, *CIAnt*, 23.2, 2004, 209-245).

<sup>22</sup> There is very little known regarding these fragments. They allegedly belonged to one of Simonides' books called *Κατενχαι*.

Very few of the existing literary curses exhibit any examples of the use of magical language<sup>23</sup>. There is always a literary occasion for casting a literary curse to somebody (betraying a friend in the Stasburg Epode and in Theognis' 600-602, taking revenge upon someone who has wronged the agent of the curse: Archilochus 26, 177, 200 W, Theognis 341-350, punishing his political rivals: Archilochus 107 W, Alcaeus 129 V, Theognis 969-872, feeling a general lack of justice: Archilochus 177 W, Alcaeus 129 V, Theognis 341-350, 891-894 W). Many of the existing curses resemble a prayer in both form and content (Archilochus 26 W, Alcaeus 129 V<sup>24</sup>, Theognis 341-50, 1087-90)<sup>25</sup> and most of them ask for a divine intervention (Archilochus 26, 108, 177 W, Alcaeus 129 V, Theognis 341-350, 891-894, 1087-90)<sup>26</sup>. There is always a punishment that usually involves death in atrocious ways (to be the victim of a shipwreck and to be carried out by the waves of the sea in 115 W, to find ruin in the hands of Apollo in Archilochus 26 W, to be killed by the bright light of Sirius in Archilochus' 107 W, to be pursued by Erinyes in Alcaeus' 129 V, to be stoned or mistreated by order of a public vote near the seaside in Hipponax 128 W, to die in horrible ways in Theognis 341-350 W, to go to hell in Theognis 600-602 W, to be destroyed by Zeus in Theognis 891-894 W). The agent of the curse does not always want to punish his enemies, but also wishes to aid his friends (in Alcaeus 129 V, Theognis 869-72) or to find rest from his own sorrows (Theognis 341-350 W).

The curses encountered in archaic Greek poetry seem to be more elaborate than the examples found in the later *defixiones*. There seems to be no special linguistic or metrical form used to carry the message of the curse. Most of them ask for divine intervention and

---

<sup>23</sup> See, for example, 115W, the repetitions in Archilochus' 26 W, Alcaeus' 129 V and Theognis 341-350 W.

<sup>24</sup> Alcaeus' poem is a rather unusual case. Its language is considered extremely casual (see G. O. Hutchinson, *Greek Lyric Poetry: A Commentary on Selected Larger Pieces*, Oxford, 2001, 199, 203), if not iambic (see T. Compton, *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*, Washington, DC 2006, 106-113).

<sup>25</sup> Maybe Simonides' *Κατενχαί* (537, 538 PMG) were also prayers.

<sup>26</sup> Hipponax's 128 W is a peculiar case. The poet wishes that a woman will be stoned or mistreated by order of a public vote. Archilochus also wishes that he will punish someone who has wronged him in 200 W. Theognis in 869-872 W wishes that the sky will fall upon his head, if he does not take action himself in order to aid his friends and harm his enemies.

wish the ruin of someone who has wronged the agent. Many of them belong to the corpus of iambic poetry. I will attempt to prove that literary curses, like the ones listed above, can be encountered in Sappho's poetry.

#### **4. Sappho's Curses**

Every poetic curse was far more elaborate than the *defixiones*. It was not essential to bear similarities to the traditional magical language and it could have belonged to any lyric sub-genre (e.g. iambus, elegy, prayer). A literary curse called only for an agent, a victim and an occasion. It is possible that the work of any archaic poet could bear resemblance to the tradition of curses. But was there a literary occasion for casting a curse in any of Sappho's fragments?

The agent in Sappho's compositions, since we are dealing with literary compositions influenced by curses, should most likely be female. The possible motive behind the practice of such 'magic' should be love or any other kind of dispute. The 'witch' can be depicted possessing grace, youth and beauty, as Sappho and the members of her circle are usually depicted in her poetry<sup>27</sup>. But did Sappho had rivals in "business" or in love in order to target in a literary curse?

Sappho seems to have had an abundance of rivals which she liked to attack<sup>28</sup> in many of her fragments. She was involved in Mytilene's political arena. Sappho attacked people in some of her poems such as: fr. 3, 5, 7 15 V (she attacks women who ruin her family's good reputation), she seems very bitter regarding people who used to be close to her (ὄττινα[ς γὰρ / εὔ θέω, κῆνοι με μά]λιστα πά[ντων / σίνονται, those whom I treat well harm me the most of all, 26 V)<sup>29</sup>. She also expresses anger and annoyance towards a variety of people: divinities, Pittacus' allies and especially towards former members of

<sup>27</sup> See for example Sappho's 44, 82a, 96, 112, 130, 132 V.

<sup>28</sup> Rosenmeyer has convincingly argued that some of Sappho's poetry belongs to the broader group of invective poetry to which *iambos* also belongs (see P. A. Rosenmeyer, *Sappho's Iambics, Letras Clásicas*, 10, 2006, 11-36). On this issue, see also A. Rotstein, *The Idea of Iambos*, Oxford-New York, 2010, 35-38; R. Martin, *Sappho Iambist: Abusing the Brother*, in A. Bierl, & A. P. M. H. Lardinois (eds.), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden, 2016, 110-126.

<sup>29</sup> As Rosenmeyer notes (Rosenmeyer, *Sappho's Iambics...*, 24) Sappho also tries to exercise self-control over her anger (e.g. in fr. 103, 120, 158 V).

her own group of friends<sup>30</sup>. Her main rivals seem to have been Gorgo, Andromeda, the family of Penthelides, and the family of Polyanaktides<sup>31</sup>. She also seems to have (or to pretend to have) very strong feelings for some of the members of her circle, as ancient and modern scholars have extensively analysed<sup>32</sup>.

Sappho also seems to think that she possesses high aesthetical values<sup>33</sup>. She is the one, along with her beloveds, who is full of *charis*. The members of her circle have a special connection with nature and the outdoors and share her high aesthetic values. Sappho can well be cast into the part of a practitioner of curses, which are a form of magic, at least within the literary world she has constructed. The occasion for a curse is latent in many of her poems. In the next few paragraphs I will attempt to draw similarities between specific fragments of Sappho and curses (literary curses and curse-tablets).

Cameron was the first scholar, to the best of my knowledge, who noticed the similarities between Sappho's 1 V and magic language.

<sup>30</sup> See for example fr. 1, 22, 44b, 37, 43, 55, 57, 71, 88, 91, 129, 131 V.

<sup>31</sup> Sappho attacks them in many of her fragments. There are similarities in both language and content with some of Theognis's fragments or with some of Alcaeus's fragments, as Caciagli observed (see S. Caciagli, *Poeti e Società, Comunicazione Poetica e Formazioni Sociali nella Lesbo del VII/VI Secolo a. C.*, Amsterdam, 2011, 216- 231), or even with the poetry of invective, as I mentioned above. For an analysis of Sappho's relationship with the Cleanaktides, the Polyanaktides, the Penthelides, and with Gorgo and Andromeda see F. Ferrari, *Sappho's Gift: The Poet and Her Community*, Ann Arbor 2010 (especially Chapters I-IV).

<sup>32</sup> For the relationship between Sappho and her circle see W. Rösler, *Homoerotik und Initiation: Über Sappho*, in T. Stemmler (ed.), *Homoerotische Lyrik*, Tübingen, 1992, 43-54; H. N. Parker, *Sappho Schoolmistress*, *TAPhA*, 123, 1993, 309-35; A. P. M. H. Lardinois, *Subject and Circumstance in Sappho's Poetry*, *TAPhA*, 124, 1994, 57-84; H. N. Parker, *Sappho Schoolmistress*, *TAPhA*, 123, 1994, 309-35; E. Stehle, *Performance and Gender in Ancient Greece*, Princeton, 1997, 262-318; J. McIntosh Snyder, *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*, Columbia, 1997; B. Gentili & C. Catenacci, *Saffo "Politicamente Corretta"*, *QUCC*, 115, 2007, 79-87; A. L. Klinck, *Sappho's Company of Friends*, *Hermes*, 136, 2008, 15-29; Ferrari, *Sappho's Gift...*, 34-37, 139-141; R. Schlesier, *Unsicherheiten einer Poetisch-erotischen Welt: Anreden und Konstellationen von Personen bei Sappho*, in R. Früh & T. Fuhrer & M. Humar & M. Vöhler (eds.), *Irritationen: Rhetorische und poetische Verfahren der Verunsicherung*, Berlin-Boston, 2015, 297-322.

<sup>33</sup> Jarrat observes that Sappho in fragment 55 V seems to put "a curse on someone who has failed to live up to the speaker's artistic standards" and "refused to participate in the world of poetry and pleasure" (see Jarrat, *Sappho's Memory...*, 22-23).

Cameron believes that this fragment bears traces of religious usage not entirely in keeping with the literary color of the rest of the prayer and concludes that Sappho might have used “perhaps not consciously a magical device through a prayer”<sup>34</sup>. Putnam based his argument on the existence of the word *θρόνα*<sup>35</sup>. According to him, this term is a strong indication of the influence of the language of incantations on Sappho. Putnam finds supporting evidence for this argument on the usage of this term in a later text that was heavily influenced by incantations.

The occasion for a curse is not obvious in this fragment. Sappho is praying to Aphrodite in a way that resembles hymnic poetry<sup>36</sup>. Nevertheless, in lines 19-20 it becomes clear that Sappho feels that someone has wronged her (Τις σ’ ὤ Ψάφ’ ἀδικήει;), not unlike in the Strasburg epode (ὅς μ’ ἠδίκησε, λ[ᾶ]ξ δ’ ἐπ’ ὀρκίοις ἔβη, τὸ πρὶν ἐταῖρος [ἐ]ῶν), in Archilochus 26 (τοὺς αἰτίους), 177 (θηρίων ὕβρις), 200 W, in Alcaeus 129 V (ἀλλὰ βραϊδίως πόσιν ἔ]μβαις ἐπ’ ὀρκίοισι) and in Theognis 341-350 (τίσις δ’ οὐ φαίνεται ἡμῖν / ἀνδρῶν οἱ τὰ μὰ χρέματ’ ἔχουσι βίηι / συλήσαντες), 600-602 (κλέπτων ἡμετέραν φιλίην. ἔρρε θεοῖσιν <τ’> ἐχθρὲ καὶ ἀνθρώποισιν ἄπιστε, ψυχρὸν ὄν ἐν κόλπῳ ποικίλον εἶχον ὄφιν) W<sup>37</sup>. We know both from literary and non-literary curses that one of their main perquisites is the sense of the practitioner that he/she was injured. It is not unusual for a curse (literary or not) to have the form of a prayer.

Regarding the form of fragment 1 V, it is evident that there are some repetitions such as: δέκετ’, δώσει (line 22), μὴ φίλει, φιλήσει (line 23), τέλεσαι, τέλεσον (lines 26-27). There is also an example of alliteration in line 22 (δὲ δῶρα μὴ δέκετ’ ἀλλὰ δώσει)<sup>38</sup>. Segal has also noticed the triple recurrence of *δηῦτε* which, according to him, has a ritualistic effect<sup>39</sup>. Petropoulos has also observed the strong assonance of the terminal of the verbs *διώξει-δώσει-φιλήσει*<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> See Cameron, *Sappho's Prayer...*, 4, 10-12.

<sup>35</sup> See Putnam, *Throna and Sappho 1.1. ...*, 81-82.

<sup>36</sup> See Segal, *Eros and Incantation...*, 52.

<sup>37</sup> The similarities between these three fragments have been noted before (see Compton, *Victim of the Muses...*, 118)

<sup>38</sup> See also on this Segal, *Eros and Incantation...*, 63-66.

<sup>39</sup> See *ibidem*, 63-66.

<sup>40</sup> See J. C. B. Petropoulos, *Sappho the Sorceress: Another Look in fr. 1 (LP)*, ZPE, 97, 1993, 45.

As it regards the content of this fragment, Sappho seems to want to influence the will of another person through divine aid. Someone has to be persuaded, as in real life love-spells<sup>41</sup>. Aphrodite assures her that her woman of interest will soon start following Sappho, giving her presents and will fall in love, even if she does not want to (κωῦκ ἐθέλοισα, line 24). Sappho seeks the intervention of Aphrodite to ascertain that she will have, to some extent, control over her potential lover's will.

In the sixth stanza there are similarities with curses encountered in the corpus of magical papyri.

κα]ἰ γὰρ αἰ φεύγει, ταχέως διώξει,  
αἰ δὲ δῶρα μὴ ἴδεκετ', ἀλλὰ δώσει,  
αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει  
κωῦκ ἐθέλοισα.

If she runs away, soon she shall pursue; if she does not accept gifts, she shall give them instead; and if she does not love, soon she shall love even against her will<sup>42</sup>.

As Cameron has noted, Aphrodite "promises to exercise her δύναμις to bring about a reversal of present circumstances by compulsion of an unwilling victim"<sup>43</sup>, thus to force someone who runs away to pursue Sappho. This antithetical form of expression has many parallels in the corpus of *defixiones* encountered in Greek Magical Papyri<sup>44</sup>.

Indeed in P. Gr. Mag. I,125 (a spell for acquiring magical assistance) the magical assistant can make the warm things cold and cold things warm ([τὰ θερ]μὰ ψυχρὰ ποιῆσαι καὶ τὰ ψυχρὰ θερμὰ)<sup>45</sup> and in the love spell contained in P. Gr. Mag. IV, 1511 (love spell for attraction over Myrrh which is offered) the agent of the curse asks that the victim will do the exact opposite of what she is doing: If she is sitting, let her not keep sitting; if she is chatting with someone, let her not

<sup>41</sup> The papyrus is corrupt at this point and is not certain whether the noun Πειθῶ (either the goddess Πειθῶ or the power of persuasion πειθῶ) or the verb πείθω was used. As Cameron has noted either πείθω or Πειθῶ have magical associations (see Cameron, *Sappho's Prayer...*, 10, n. 45).

<sup>42</sup> All the translations of Sappho's fragments belong to Campbell (see D. A. Campbell, *Greek Lyric, Volume I: Sappho and Alcaeus*, Cambridge MA, 1982).

<sup>43</sup> See Cameron, *Sappho's Prayer...*, 9.

<sup>44</sup> See on this *ibidem*, 9-10.

<sup>45</sup> See H. D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago 1986, 6, n. 26 for the parallels of this spell.

keep chatting; if she is gazing at someone, let her not keep gazing; if she is going to someone, let her not to keep going; if she is strolling about, let her not keep strolling; if she is drinking, let her not to keep drinking; if she is eating, let her not to keep eating; if she is kissing someone, let her not keep kissing him; if she is enjoying some pleasure, let her not to keep enjoying it; if she is sleeping, let her not keep sleeping<sup>46</sup>.

In Sappho's 1 V is also stated that the victim will quickly change her mind (ταχέως). As Cameron has stressed the very word "ταχέως also has a touch of magic: to perform a task quickly is the mark of power and in later magical literature the god or spirit is commonly called upon to bring about the desired effect ἤδη ἤδη ταχὺ ταχὺ". The victim has to come to Sappho even unwillingly (οὐκ ἐθέλοισα), not unlike other victims of love-spells<sup>47</sup>.

Sappho's fragment 5 V also bears similarities with the tradition of curses. This poem has been called a farewell poem (*propemptikon*). The speaker wishes that her brother, who is about to embark on a journey, will have a safe return<sup>48</sup>. She calls upon the Nereids.

---

<sup>46</sup> See Cameron, *Sappho's Prayer...*, 9-10 for more parallels and a further analysis.

<sup>47</sup> In Pap. Gr. Mag. IV, 2934 (love spell of attraction, offering to the star of Aphrodite) we read: A man unwillingly attracted to you. See on this Cameron, *Sappho's Prayer...*, 10, n. 42.

<sup>48</sup> Since the discovery of the newest Sappho (the Brother's Poem) and its publication (see S. Burris & J. Fish & D. Obbink, *New Fragments of Book 1 of Sappho*, *ZPE*, 189, 2014, 1-28; D. Obbink, *The Newest Sappho: Text, Apparatus Criticus, and Translation*, in A. Bierl & A. P. M. H. Lardinois (eds.), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden, 2016, 13-33), many scholars have attempted to read fragment 5V and the Brother's Poem as parts of a series of Sappho's poems on the subject of her brothers. To the best of my knowledge Lardinois was the first scholar who suggested that these poems should be read as a series of poems (see A. P. M. H. Lardinois, *Sappho en Haar Broers: Een Nieuw Lied van Sappho*, *Lampas: Tijdschrift voor Classici*, 47.3, 2014, 179-201). See also the approaches of G. Nagy, *A Poetics of Sisterly Affect in the Brothers Song and in Other Songs of Sappho*, in A. Bierl & A. P. M. H. Lardinois (eds.), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden, 2016, 449-492; S. Caciagli, *Sappho Fragment 17: Wishing Charaxos a Safe Trip?*, in A. Bierl & A. P. M. H. Lardinois (eds.), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden, 2016, 424-448; E. Stehle, *Larichos in the Brothers Poem: Sappho Speaks Truth to the Wine-Pourer*, in A. Bierl & A. P. M. H. Lardinois (eds.), *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden 2016, 266-292. On the Brother's Poem see A. Bierl & A. P. M. H. Lardinois (eds.),



The whole fragment is not very far, both in form and in content, from a prayer. As it regards its content, Sappho seems to wish a safe return for her brother, but also interweaves her poem into the web of revenge. She specifically asks that Charaxus upon returning will be a joy to his friends and a bane to his enemies (καὶ φίλοισι φοῖσι χάραν γένεσθαι / κώνιαν ἔχθοροισι, γένοιτο δ' ἄμμι, lines 6-7). Theognis in 341-350 W also wishes that Zeus will help him to find rest from his own sorrows and to repay the ones who wronged him by giving them sorrows (ἀντ' ἀνιῶν ἀνίας). The same poet swears that he will aid the ones who love him and that he will become a pain and great grief unto those who hate him in another literary curse (εἰ μὴ ἐγὼ τοῖσιν μὲν ἐπαρκέσω οἳ με φιλεῦσιν, / τοῖς δ' ἔχθοροῖς ἀνίη καὶ μέγα πῆμ' ἔσομαι in 869-72 W)<sup>49</sup>.

Although there is no solid evidence that this particular fragment has a lot in common with literary curses or with the extant curse-tablets, there are some similarities. The occasion for the practice of cursing in fragment 5 V is latent. Sappho claims that she and her family have been injured by her enemies<sup>50</sup>. There are no eminent verbal or stylistic similarities between this fragment and the language of curses. The most striking similarity is the fact that this fragment stands in the middle ground between prayer and a 'revenge' poem, if this category existed<sup>51</sup>. It also should be noticed, that one of the extant literary curses, the Strasburg Epode, has been characterized by modern scholars as a reverse *propemptikon*<sup>52</sup>. Unfortunately, there are not any other clues that would allow me to relate *propemptika* with curses in ancient Greek literature.

---

*The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P. GC inv. 105, Frs. 1-4*, Leiden, 2016 and the forthcoming *Cambridge Companion to Sappho* edited by Finglass and Kelly (A. Kelly & P. J. Finglass, *The Cambridge Companion to Sappho*, Cambridge 2018).

<sup>49</sup> This is not solid proof that fragment 5 V was a literary curse, since this was a usual form of expression in the context of archaic lyric poetry. Nevertheless, it has to be noted that it seems to appear in literary curses, thus that it might have been one of the literary *topoi* of this genre.

<sup>50</sup> See M. Williamson, *Sappho's Immortal Daughters*, Cambridge MA, 1995, 87-88 for Sappho's involvement in the political sphere and her rivals.

<sup>51</sup> The form of *iambos* was usually preferred by archaic lyric poets who wished to take revenge on someone. Rosenmeyer (*Sappho's Iambics...*) believes that this fragment has a lot in common with the iambic tradition. On the relationship of Sappho's poetry with the iambic tradition see also A. Dale, *Sapphica*, *HSCP*, 106, 2011, 47-55; Martin, *Sappho Iambist...*, 110-126.

<sup>52</sup> See Watson, *Arae...*, 57.

Sappho's 37 V is very similar to literary curses and to many curse tablets.

Κατ ἔμον στάλυγμον  
τὸν δ' ἐπιπλάζοντ' ἄνεμοι φέροισιν  
καὶ μελεδῶναι

In my pain,

May winds and sorrows carry off the one who rebukes me.

It seems that there is an occasion for casting a curse: the speaker is the injured party, other people rebuke her<sup>53</sup> (probably a man, as the use of the phrase τὸν δ' ἐπιπλάζοντα attests), and she states that she has suffered enough. As it regards its form, it is obvious that there is repletion of l and r sounds (στάλυγμον, ἐπιπλάζοντ', φέροισιν, μελεδῶναι) and of oi and ai sounds (ἄνεμοι, φέροισιν, μελεδῶναι). As it regards its content, we encounter the wish that someone will be carried out by the winds, that is common in some literary curses and *defixiones*. The speaker here adds that not only the winds, but also her sorrows personified will carry away the one who rebukes her<sup>54</sup>. Martin has suggested that it may have been a part of a poem regarding the defection of Sappho's friends to her political enemies<sup>55</sup>. If this was the case, then this fragment falls to the category of literary curses addressing the poets' enemies (Archilochus 107 W, Alcaeus 129 V, Theognis 969-872).

This particular fragment bears many similarities with the Strasburg Epode<sup>56</sup>.

κύμ[ατι] πλα[ζόμε]νος·  
κάν Σαλμυδ[ησσ]ῶι γυμνὸν εὐφρονε . [  
Θρήϊκες ἀκρό[κ]ομοι  
λάβοισιν—ἐνθα πόλλ' ἀναπλήσαι κακὰ  
δούλιον ἄρτον ἔδων—

<sup>53</sup> We cannot know anything about the context and it is not possible to discern the gender of the speaker. I suppose that the speaker is female, as it is more usual in Sappho's compositions.

<sup>54</sup> Maybe the victim of the curse was travelling by sea. Seaside death was not uncommon in curse-tablets. In many literary curses the agent wishes that the victim will die in odd or in horrible ways (see for example 115 W, Archilochus 26, 107 W, Alcaeus 129 V, Hipponax 128 W, Theognis 341-350, 600-602 W).

<sup>55</sup> See Martin, *Sappho Iambist...*, 118.

<sup>56</sup> See on this *ibidem*, 117-118. Martin regards the similarities between this fragment and the Strasburg epode offer possible hints of invective theme and diction.

ρίγει πεπηγότ' αὐτόν· ἐκ δὲ τοῦ χνόου  
 φυκία πόλλ' ἐπέχοι,  
 κροτέοι δ' ὀδόντας, ὡς [κ]ύων ἐπὶ στόμα  
 κείμενος ἀκρασίηι  
 ἄκρον παρὰ ῥηγγῖνα κυμα ... . δου·  
 ταῦτ' ἐθέλοισ' ἄν ιδεῖν,  
 ὅς μ' ἠδίκησε, λ[ά]ξ δ' ἐπ' ὀρκίοις ἔβη,  
 τὸ πρὶν ἑταῖρος [ἐ]ών.

... beaten by the waves.

In Salmydessus let "well-meaning"  
 Top-knot Thracians  
 seize his naked body (he can get his fill of evil  
 eating slavish bread)  
 rigid from cold! Let seaweed  
 rise from scum and bind him!  
 Let him grind his teeth, lying  
 spent and muzzle down,  
 dog-fashion in the surf ... !  
 These things I long to see  
 because he wronged me, walked upon his oaths,  
 who was once my friend<sup>57</sup>.

The Strasburg Epode also seems like an inverted *propemptikon*. The speaker of the Strasburg Epode wishes that his opponent (someone who had betrayed his friendship) to be the victim of a shipwreck and to be carried out by the waves of the sea<sup>58</sup>. Although we do not know about the context, it is not impossible that the winds could carry away someone more easily, if he or she is travelling by sea. Sappho's 37 V bears verbal similarities with the Strasburg Epode when we read κυ[ματι] πλα[ζόμενης in line 3. This fragment also has a lot in common with one of the love curse-tablets which comes from the Hellenistic era (PGM XXIX or P. Oxy. 1383)<sup>59</sup>. There the speaker

<sup>57</sup> The translation belongs to Burnett (see A. P. Burnett, *Three Archaic Poets, Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London, 1983).

<sup>58</sup> Watson also includes it in the collection of literary curses. According to her, this is a curse wishing shipwreck and an ignoble death on the poet's enemy (see Watson, *Arae...*, 57).

<sup>59</sup> Ῥοθίοις ἐκέλευον ἀνέμοις / καὶ μέρεσι τοῖς πελαγίοις, / ὄτε πλέειν ἦθελον ἐγώ. / ὄτε μένειν ἦθελον ἐκεῖ, / ἔλεγον μέρεσιν πελαγίοις / μὴ τύπητ<τε> τὰ πελάγη, / ἄλ'

claims that he can attain the power to control the winds and the sea-waves for his own purposes, not unlike Sappho wishes to do.

It is not impossible that fragment 55 V bears some similarities with curses.

κατθάνοισα δὲ κείσῃ οὐδὲ ποτα μναμοσύνα σέθεν  
 ἔσσειτ' οὐδὲ +ποκ'+ ὕστερον· οὐ γὰρ πεδέχῃς βρόδων  
 τῶν ἐκ Πιερίας, ἀλλ' ἀφάνης κὰν Ἴδια δόμῳ  
 φοιτάσῃς πεδ' ἀμαύρων νεκύων ἐκπεποταμένα.

But when you die you will lie there, and afterwards there will never be any recollection of you or any longing for you since you have no share in the roses of Pieria; unseen in the house of Hades also, flown from our midst, you will go to and fro among the shadowy corpses.

Fragment 55 V is one of the most eminent of Sappho's fragments. It is saved by the indirect tradition. More specifically, is quoted by both Stobaeus and Plutarch. Stobaeus attests that it was dedicated to an uneducated woman and Plutarch to a wealthy woman.

There is an occasion for a curse within the poem. The speaker seems very bitter towards a female. If we suppose that the speaker is Sappho, it seems that she is angry at another female who does not share the roses of Pieria or -in other words- she does not belong (any more or at all) in her circle<sup>60</sup>. Unlike the deceased that were honored after their death by a funerary epigram, the addressee of this poem is not deceased. Sappho wants to let her know that she will not be honored after her death, probably, by her poetry. As a consequence, she will be forgotten by the living. Sappho seems to engage in a literary

---

ὑποτάξατε ναυβάταις.' / ὅλος ἄρ' ἄνεμος ἐπείγεται / ἀπέκλειε<v> τὰ πνεύματα. / καὶ, 'ν[α]ξ, δὸς τὰ [ἄβ]ατα εὔβατα. The literary character of the poem has already been noted by scholars. See J. U. Powell, *Collectanea Alexandrina, Reliquae Minoris Poetarum Graecorum Aetatis Ptolemaice 323-146 A.C.*, Oxford, 1952, 195; Betz *The Greek Magical Papyri...*, 266.

<sup>60</sup> Hardie suggested that there is evidence within the poem that this female used to be part of a musical or cultic society (see on this A. Hardie, *Sappho, the Muses and Life after Death*, ZPE, 154, 2005, 17-18). Lardinois argued that this woman left the choral group prematurely and against Sappho's wishes (see A. P. M. H. Lardinois, *Someone, I Say, will Remember us: Oral Memory in Sappho's Poetry*, in E. A. Mackay (ed.), *Orality, Literacy, and Memory in the Ancient Greek and Roman World*, Leiden, 2008, 86-87). Martin believes that this poem employs the mode of *iambos* and finds similarities with Homeric speeches that verbally abuse enemies recently killed (see Martin, *Sappho Iambist...*, 115-116). There are no decisive clues that this poem belonged to the iambic tradition. Nevertheless, I agree that this is an aggressive speech-act, as Martin has suggested.

play with some of the conventions of funerary epigrams<sup>61</sup>. Nevertheless, there is also something else that should not be left unnoticed. We know that many of the curse-tablets were placed in graves. It may be not an exaggeration to claim that Sappho seems have reconstructed the occasion of a funerary epigram for a living woman and tried to engrave it in a non-existing grave. We also know that in many curse-tablets there was the intention of the practitioner to control the afterlife of the victim<sup>62</sup>. In fragment 55 V we can discern Sappho's wish to exercise control not only on the memory of the victim, but also on her afterlife: she warns her that she will be anonymous even among the dead<sup>63</sup>.

As it regards its form, this fragment bears similarities with magical language. There is a repetition of the sound κ (καθθανοίσα, κείση), repetition of σ (μναμοσύνα, σέθεν, ἔσσειται) that is very close to the stylistic device of consonance. The repetition of ἀφάνης φοιτάσης, and Αἶδα δόμωι can be regarded as examples of alliteration. The same applies to ποτα, πόθα, ἐκπεποταμένα that can be considered examples of alliteration<sup>64</sup>.

Fragment 55 V bears similarities with curses at the level of content. Memory, and the loss of it, plays an important role in many curse-tablets<sup>65</sup>. The demise of a friend who -apparently- wronged the

---

<sup>61</sup> For some of the most prominent characteristics of Greek funerary epigrams see J. W. Day, *Rituals in Stone: Early Greek Grave Epigramma*, *JHS*, 109, 1989, 16-28; J. S. Bruss, *Hidden Presences: Monuments, Gravesites, and Corpses in Greek Funerary Epigram*, Leuven, 2005.

<sup>62</sup> The agent of the curse could even ask for the denial of an afterlife to someone. See on this Gager, *Curse Tablets...*, 21.

<sup>63</sup> The addressee being invisible among the shadows brings to mind the situation of the anonymous women seen by Odysseus in Hades in *Odyssey* 11 (see on this P. Fagan, *Plato and the Tradition, The Poetic and Cultural Context of Philosophy*, Illinois, 2013, 28). These women were not the heroines of songs, so their memory could not have been preserved through song. According to Hardie (Hardie, *Sappho, the Muses and Life after Death*, 22, 31-32), Sappho not only identifies the Muses with the roses of Pieria, but takes advantage of the associations that both the Muses and flowers had with mystery cults promising some version of life after death. Ferrari believes that Sappho through her poetry aims to gain *kleos* that reaches the entire living world, and special privileges among the dead (see on this Ferrari, *Sappho's Gift...*, Chapter 5).

<sup>64</sup> See on this J. Strauss Clay, *Sappho 55 (Voigt): Going, Gone, Gone, Electronic Antiquity*, 1.1, 1993, 1.

<sup>65</sup> See on this Gager, *Curse Tablets...*, 21, 79-81.

practitioner of the curse is the aim of most of the literary curses<sup>66</sup>. It is strange, though, that there is no invocation of a deity, at least in this part of the poem. Jarrat also observed the similarities between this fragment and curses and claimed that Sappho in fragment 55 V seems to put "a curse on someone who has failed to live up to the speaker's artistic standards" and "refused to participate in the world of poetry and pleasure"<sup>67</sup>.

It is not impossible that other fragments of Sappho could resemble the language or the content of literary and of non-literary curses. In fragment 57 V Sappho uses the verb *θέλω* (lure) in the context of love<sup>68</sup>. She speaks of a former friend who seems to have been attracted by an unsophisticated girl, thus by a girl that did not belong to her poetic circle. In a very poorly transmitted fragment, Sappho seems to pray to Apollo. She also mentions her enemies, the *Polyanaktidai* in this context. In fragment 133 V someone (probably Sappho), seems to summon Aphrodite. Andromeda is said to have paid for her evil-doings. Although there are no similarities with the language of curses, there is a reference to revenge in the context of a prayer. It is possible to suggest that this fragment could have been close to the context of curses.

## 5. Conclusions

Some of Sappho's compositions contain linguistic and thematic elements of ancient Greek curses, as they are known by the curse-tablets and literary curses. There is also evidence that in Lesbos -at least at some point- inscribing love- curses was a rather common practice. But one has to wonder, if these pieces of evidence are enough in order to come to a final conclusion. Could Sappho's compositions contain elements of ancient Greek love-curses? And above all, do these similarities qualify as intertextual allusions to real-life love-curses?

The first question can, effortlessly, be answered. The practice of cursing was well-diffused in ancient Greek society (including Lesbos)

---

<sup>66</sup> This is the occasion in the Strasburg epode, in Alcaeus 129 V and in Theognis 600-602 W.

<sup>67</sup> See Jarrat, *Sappho's Memory...*, 22-23.

<sup>68</sup> For the importance of this term in the context of ancient Greek magic and Greek literature see Carastro, *La Cité des Mages...*, 63-100.

even during the archaic times<sup>69</sup>. Curses were also embedded, and we have every right to suppose that they could be altered in order to fit into their literary context, in archaic Greek poetry (epic and lyric), as numerous examples attest. Although there is little evidence for the existence of curse-tablets in archaic Lesbos, we cannot exclude the possibility that Sappho could have seen curse-tablets or that she could, somehow, have been familiar with their content<sup>70</sup>. But what I am trying to suggest is not that Sappho has ever used actual curses, that she was a sorceress or that she had carefully examined the curses encountered in earlier compositions (such as Homer's) and desired to imitate them. I propose that Sappho inscribed her poetry in the context of the tradition of curses and she blended this tradition with other elements coming from epic poetry, *iambos*, and the funerary epigram, thus that she composed literary curses.

During the last decades, the importance of whether or not Sappho's poetry was – to a certain degree – oral has been stressed<sup>71</sup>. If Sappho's poetry was to a certain degree oral, as many modern scholars seem to believe<sup>72</sup>, her "allusions"<sup>73</sup> to curse-poetry, to curse-tablets or to the language of magic in general has to be reconsidered. Within an oral context, these affinities with curses obtain a different importance and they should be viewed in a different way.

First and foremost, curse-poetry and the practice of real-life cursing seem to have been a type of tradition. This tradition had made

<sup>69</sup> Although the sanctuary in Lesbos, where the inscriptions containing curses were found, flourished from the archaic period until the Hellenistic times (see on this Jordan and Cubera, *Curse Tablet from Mytilene...*, 31).

<sup>70</sup> There are modern scholars who believe that Sappho had a great awareness of inscriptions in general. See on this J. Svenbro, *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, Ithaca, 1993, 148-158 and Stehle, *Performance and Gender...*, 311-312.

<sup>71</sup> See especially P. A. Rosenmeyer, *Her Master's Voice: Sappho's Dialogue with Homer*, MD, 39, 1997, 123-132. See also R. S. Garner, *Oral Tradition and Sappho*, *Oral Tradition*, 26.2, 2011, 413-444.

<sup>72</sup> See M. Parry, *Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making II: the Homeric Language as the Language of Oral Poetry*, HSCPh, 41, 1932, 29-30; B. Gentili, *Poetry and its Public in Ancient Greece*, Baltimore-London, 1988, 19; Rosenmeyer, *Her Master's Voice...*, 123-32; and especially Garner, *Oral Tradition and Sappho...*, 413-444.

<sup>73</sup> For the inaccuracy of the term allusion when applied on oral – or mainly oral – texts see Rosenmeyer, *Her Master's Voice...*, 124-126; W. Irwin, *What Is an Allusion?*, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59.3, 2001, 287-297.

its way into archaic epic and lyric poetry, as numerous examples attest. During the archaic and the early classical times, the literary curses flourished in an oral context. Within this particular context, no one copied or imitated the elements of the literary curses that existed in the compositions of other poets. Sappho did not imitate the literary curses encountered in Homer or real-life curses (whether in verse or not). Her mainly oral-composed poetry engulfs a whole tradition of curses and incorporates it smoothly within its new context. Wherever elements of curses are encountered in one of Sappho's poems there is a literary occasion for casting a curse to someone who has betrayed Sappho's trust. This offender should have been a beloved one and, more specifically, one who belonged to her literary circle. What Sappho did was to incorporate some elements of the tradition of curses when there was such an occasion within her poetry. As, long ago, Segal has stated archaic poets seemed to believe that language had have the same effect of persuasion (*thelxis*) as magic. Sappho through the use of poetic language imitates the incantatory quality of curses<sup>74</sup>. Sappho believes in *thelxis* (57 V), and prays to Aphrodite in order to gain her beloved's love (1 V) or to bring havoc upon her enemies (5, 37 V)<sup>75</sup>. Most importantly, she wishes to exercise control over the death and the afterlife and to erase from memory (the communities' memory and hers) another woman (55V). The occasion for a curse is clear, so does the medium, especially in fragment 55V: it is not magic, is her poetry. And her poetry is embedded in a very rich oral tradition from which Sappho could incorporate any element she wanted and even to relate it to previous material, such as literary and non-literary curses, Homeric poetry, *iambos*, funerary epigrams, in every way she wished. As Rosenmeyer has efficiently stated, Sappho could "relate to prior material at any given moment as singer to singer, singer to writer, writer to singer, or writer to writer"<sup>76</sup>. Apparently, this tradition seems to have embraced a folk-kind of poetry, such as ancient Greek curse-poetry and its literary expressions encountered in archaic Greek poetry.

---

<sup>74</sup> See Segal, *Eros and Incantation...*, 67.

<sup>75</sup> Probably in fragments 99b and 133 V too.

<sup>76</sup> See Rosenmeyer, *Her Master's Voice...*, 132.





## IL PASCOLO ABUSIVO NEI VV. 139-151 DEL *TRUCULENTUS*: ELEMENTI COMICI PLAUTINI E 'TRANSUMANZA' DI SPUNTI GRECI

Alessandro LAGIOIA\*  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Keywords:** *Truculentus*, *res pecuaria*, *scriptura*, *publicum*, *publicanus*, *erotic metaphors*.

**Abstract:** *In act I of Plautus's Truculentus the adulescens Diniarchus accuses the cunning maid Astaphium and her mistress Phronesium of having plundered his resources. The voracious maid denies him all further access to the meretrix's home unless the lover brings more gifts. There is (vv. 139-151) a brief exchange of puns between the two characters, which depends on the double meaning of the expressions res pecuaria, scriptura, publicum and publicanus drawn from the conditions of leasing public land for farming in Italy. As those words first occur here with such a technical meaning, Plautus could have handled a Greek model freely enough to adapt the scene to the Roman fiscal procedures and even to contextualize it to the economic scenario of his time, depicting a growing tension between agriculture and large-scale pastoralism after the Hannibalic wars.*

**Cuvinte-cheie:** *Truculentus*, *res pecuaria*, *scriptura*, *publicum*, *publicanus*, *metafore erotice*.

**Rezumat:** *În actul I din Truculentus al lui Plaut, adulescens Diniarchus o acuză pe vicleana sclavă Astaphium și pe stăpâna ei Phronesium că i-au jefuit bunurile. Sclava fără scrupule îi refuză accesul în casa curtezanei (meretrix), cu excepția cazului în care aduce mai multe daruri. Există (v. 139-151) un scurt schimb de cuvinte între cele două personaje, care depinde de dublul sens al expresiilor res pecuaria, scriptura, publicum și publicanus, reieșit din condițiile de închiriere a terenurilor publice pentru agricultură în Italia. Așa cum aceste cuvinte apar mai întâi aici cu o semnificație atât de tehnică, Plaut ar fi putut manipula un model grec suficient de liber pentru a adapta scena la procedurile fiscale romane și chiar pentru a o contextualiza cu scenariul economic al vremii sale, reprezentat de o tensiune tot mai mare între agricultura latifundiară și pastoralism după războaiele cu Hannibal.*

- Din. *Rem perdidit apud vos, vos meum negotium apstulistis.*  
*si rem sevassem, fuit ubi negotiosus essem.* 140
- Ast. *An tu te Veneris publicum aut Amoris alia lege*  
*habere posse postulas quin otiosus fias?*
- Din. *Illam, haud ego, habuit publicum: pervorse interpretaris;*  
*nam advorsum legem meam ob meam scripturam pecudem*  
*cepit.*
- Ast. *Plerique idem quod tu facis faciunt rei male gerentes.* 145  
*Ubi non est scripturam unde dent, incusant publicanos.*
- Din. *Male vortit res pecuaria mihi apud vos: nunc vicissim*  
*volo habere aratiunculam pro copia hic apud vos.*
- Ast. *Non arvos hic, sed pascuost ager: si arationes*  
*habituris, qui arari solent, ad pueros ire meliust.* 150  
*Hunc non habemus publicum, illi alii sunt publicani.*

I settenari giambici contengono una salace schermaglia fra il giovane innamorato Diniarco, il quale ha ormai esaurito gran parte del suo patrimonio per compiacere la meretrice Fronesio, ma cerca ancora di aver accesso in casa della donna, e la sua ancella Astafio. Sposando la stessa logica opportunistica e senza scrupoli della sua padrona e 'collega', Astafio inizialmente respinge l'*adulescens* dileggiandolo, finché non scopre che dispone ancora di alcuni beni da mandare in fumo, in virtù dei quali il suo discorso torna ad essere mellifluido e compiacente. Aldilà della situazione, consueta nella *véa*, il passo<sup>1</sup> merita attenzione in quanto offre una delle testimonianze più antiche, in ambito letterario, di alcuni termini tecnici afferenti la pastorizia e le prassi giuridiche connesse con il pascolo pubblico nella società romana del II secolo a.C.

Al giovane che si lamenta per essere stato ridotto all'*otium* forzato dallo sperpero dei suoi quattrini, l'ancella controbatte con ironia che per dedicarsi al 'pascolo' di Venere e d'Amore<sup>2</sup> è necessario ri-

---

\* [alessandro.lagioia@uniba.it](mailto:alessandro.lagioia@uniba.it)

Intervento cofinanziato dal Fondo di Sviluppo e Coesione 2007-2013 – APQ Ricerca Regione Puglia “Programma regionale a sostegno della specializzazione intelligente e della sostenibilità sociale ed ambientale - FutureInResearch”

<sup>1</sup> L'edizione di riferimento è quella di W. de Melo nella *Loeb Classical Library* (Plautus, vol. V, *Stichus – Three-dollar day – Truculentus – The tale of a travelling-bag – Fragments*, London, 2013), il cui testo critico coincide, per i versi trascritti, con quello edito e commentato da W. Hofmann (*Plautus Truculentus*, Darmstadt, 2001).

<sup>2</sup> Al v. 214 (*Nam fundi et aedes obligatae sunt ob Amoris praedium*) il motivo è solo lievemente variato. Per N. Zagagi (*Tradition and Originality in Plautus*.

nunciare a qualsiasi altra occupazione: «e tu pretenderesti di avere in appalto il pascolo di Venere o d'Amore, a una condizione diversa, conservando<sup>3</sup> il tuo lavoro?». Compare così qui il termine *publicum* nell'accezione di «pubblico appalto», che nello specifico contesto fiscale, immediatamente dopo esplicitato, sta ad indicare la gestione dell'*ager publicus* destinato a pascolo che veniva assegnata ad appaltatori privati, i *publicani* (talora *societates publicanorum*). Costoro avevano il compito di stipulare con i singoli allevatori-locatari un contratto, in cui erano definiti i termini dell'usufrutto delle aree di pastura (*calles publicae, saltus, pascua*), in base alla specie e al numero dei capi di bestiame dichiarati e immessi nei terreni demaniali. Così come il sostantivo *publicum*, anche l'allevamento del bestiame – la *res pecuaria* – e i termini *scriptura* e *publicanus* in relazione a tale attività, hanno qui la loro prima attestazione letteraria nella pro-

---

*Studies of the Amatory Motifs in Plautine Comedy*, Göttingen, 1980, 123-124) l'immagine non risente d'influssi greci, ma è frutto dell'originalità plautina.

<sup>3</sup> Traduco in forma implicita la subordinata introdotta dalla congiunzione *quin*, che ha creato qualche perplessità sintattica, trattandosi di un uso poco consueto dopo una principale affermativa (*An tu ... alia lege ... postulas, quin otiosus fias?*). R. Ferri, nella sua recensione (*BMCRev*, 10.23, 2002) all'edizione del *Truculentus* curata da Hofmann (*op. cit.*), critica l'interpretazione fornita dallo studioso tedesco che, sulla falsariga di P. J. Enk (*Plauti Truculentus cum prolegomenis, notis criticis, commentario exegetico*, vol. II, Lugduni Batavorum, 1953, 47 *ad loc.*), pensa ad una forma alternativa a *non fieri potest quin*, forse colloquiale, ma – a suo dire – senza paralleli (*op. cit.*, 145 *ad loc.*: «wahrscheinlich umgangssprachlich; ohne Parallelen»). Secondo Ferri, invece, *quin* va con *alia lege*, anche se «*aliter* is more commonly found before *quin*. Cf. Ter., *Hec.* 398-9», per cui il senso esplicito sarebbe: «on any other terms than those of having to become unemployed?». Occorre tuttavia rilevare che non manca qualche esempio di *quin* dopo frase affermativa nel latino arcaico e in particolare in Plauto: G. Lodge (*s.v. quin, Lexicon Plautinum*, II, Leipzig, 1933 [rist. Hildesheim-New York, 1971], 488, § m, n, p) registra l'impiego della congiunzione, frequente dopo l'agg. *mirum*, e in due frasi interrogative, introdotte da *an* e *quid*. In particolare, i vv. di *Pseud.* 853-854 (*An tu coquinatum te ire quoquam postulas, / quin ibi constrictis unguis cenam coquas?*), costruiti allo stesso modo e con lo stesso verbo *postulare*, mostrano anzitutto che quest'uso di *quin* ha almeno un parallelo, ma inducono anche a considerare la congiunzione *quin* indipendente da *alia lege* (che nel verso del *Truc.* ricopre quasi un valore prolettico). Inoltre, a me sembra che in entrambe le interrogative la particella *an* sia introdotta, come in molti casi, per sollecitare una risposta negativa (*an* = *num*, cf., *s.v.*, *OLD*<sup>2</sup> 138, § 1b), il che giustifica la presenza della congiunzione subordinante senza dover ravvisare anomalie sintattiche (letter.: «pretenderesti forse di avere in appalto... senza essere ozioso?»), dal momento che *quin* è abbastanza ricorrente in Plauto in frasi interrogative introdotte da *num*.

duzione latina a noi pervenuta. Rispetto al sostantivo *publicum*, che ha un impiego generico in rapporto a diversi *vectigalia*, il termine *scriptura* sembrerebbe aver assunto già in età arcaica, nell'ambito fiscale, l'accezione specifica<sup>4</sup> – alla stregua di *decumae* e *portoria*, altre due tassazioni in appalto<sup>5</sup> – di «imposta di pastura e/o transumanza», da cui appunto le menzioni tecniche di *scripturarius*, che ricorre la prima volta in un frammento di Lucilio<sup>6</sup>, di *ager scripturarius* attestato da Festo<sup>7</sup> e di *magister scripturae*, l'esattore capo delle tasse,

<sup>4</sup> La specializzazione del termine *scriptura* è forse da ricollegare, se si presta fede alla testimonianza di Plin., *nat.* 18, 11, al fatto che la tassa sui *pascua*, le terre pascolative che portavano una rendita al popolo romano, rappresentò per lungo tempo l'unica forma d'imposta (*Etiam nunc in tabulis censoriis pascua dicuntur omnia, ex quibus populus reditus habet, quia diu hoc solum vectigal fuerat*). Cf., s.v. *scriptura*, G. Humbert, in Daremberg-Saglio, *Dict. Ant. gr.-rom.*, vol. IV/2, Paris, 1911, 1135-1136; B. Kübler, *PW*, II A1, 904-905. L'*OLD*<sup>2</sup> (s.v. *scriptura*, 1887, § 5) segnala solo un testo epigrafico di età adrianea – le Tavole di Vipasca – che disciplinava l'amministrazione di un centro minerario in Portogallo, nel quale (*CIL* II 5181, 10 e 46) *scriptura* compare in due titoli dei paragrafi in cui è suddivisa la *Lex metalli Vipascensis*, per indicare imposte diverse, connesse con le aste e le attività di estrazione. Si deve tuttavia considerare anche l'occorrenza di Ps. Ascon. *div. in Caec.* p. 196, 18 (33 *'Mancipes' sunt publicanorum principes, Romani homines, qui quaestus sui causa si decumas redimunt, <'decumani' dicuntur>, si portum aut pecora publica, 'portorii' aut 'pecuarii', quorum ratio 'scriptura' dicitur*), che estende il vocabolo anche a quei *vectigalia* di circolazione delle merci, che erano distinti, invece, con il termine proprio di *portoria*. Si potrebbe tuttavia pensare, in questo caso, a una generalizzazione da parte del redattore della glossa, peraltro malamente tradita.

<sup>5</sup> Cf. *Lex agr.* (*CIL* I<sup>2</sup> 585) 83 *is pro eo agro loco vectigal decumas scripturam populo aut publicano ... dare debeto*; Cic., *leg. agr.* 2, 80 *quid nos Asiae portus, quid scriptura, quid omnia transmarina vectigalia iuvabunt tenuissima suspicione praedonum aut hostium iniecta?*; *Manil.* 15 *ita neque ex portu neque ex decumis neque ex scriptura vectigal conservari potest*.

<sup>6</sup> Lucil. 671-672 *publicanus uero ut Asiae fiam, ut scripturarius / pro Lucilio, id ego nolo, et uno hoc non muto omnia*. Nonio Marcello riporta il frammento a esemplificazione del sostantivo *scripturarius* quale denominazione arcaica del funzionario successivamente chiamato *tabellarius*, p. 54 L.: *SCRIPTVRARIOS ueteres, quos nunc tabularios dicimus, dici uolunt, quod scripturis et commentariis omnia uel urbium uel prouinciarum complecterentur*. La definizione fornita dal lessicografo tardoantico non sembrerebbe esclusiva del *pecuarius*, ma è verosimilmente l'accezione specifica di *scriptura* che ha indotto i lessicografi moderni a riferire il sostantivo derivato all'esattore della tassa sui pascoli: vd., s.v. *publicanus*, F. Spoth, *TLL* X/2, 2440, 14-15 e la spiegazione di Festo, alla n. seguente.

<sup>7</sup> Fest., p. 446 L. *Scripturarius ager publicus appellatur, in quo ut pecora pascantur, certum aes est: quia publicanus scribendo conficit rationem cum pas-*

autorità ufficiale competente per singoli distretti (*dioecesis*), che all'epoca dell'espansione provinciale in Italia e in Asia, come attesta in più luoghi Cicerone<sup>8</sup>, inviava nelle province un vicedirettore (*pro magistro*) *in scriptura*.

Dal passo plautino si deduce anche la prassi giuridica, consistente nella requisizione o pignoramento del gregge, nel caso di qualche infrazione rispetto alle disposizioni che regolavano il contratto di *scriptura*. È quanto si ricava dal v. 144 (*nam advorsum legem meam ob meam scripturam pecudem cepit*), che pone però qualche problema di esegesi, su cui è bene soffermarsi. Il verso è solitamente spiegato con il supporto intertestuale di una notizia del *De re rustica* di Varrone<sup>9</sup>, che, in relazione alla transumanza estiva delle greggi di pecore dalla Puglia nel Sannio, attesta nella sua epoca e per esperienza diretta l'obbligo per i pastori di registrare il gregge che vi si conduceva, per non incorrere nelle sanzioni previste dalla legge censoria per il bestiame non dichiarato, il *pecus inscriptum* appunto. È probabile che l'illecito consistesse tanto nel pascolo non autorizzato dell'intero gregge, quanto nella mancata dichiarazione e pagamento del numero effettivo dei capi di bestiame: se qualche animale non registrato era sorpreso a pascolare, poteva essere confiscato. Il passo varroniano non esplicita però né la normativa né la pena comminata e dunque non può essere assunto a riprova della confisca per omissione, che solo Plauto docu-

---

*tore*. Sull'accezione di *scripturarius* come sinonimo di *pecuarius* per l'epoca più antica cf. P. Botteri, *Pecuarius et scripturarius*, *REL*, 55, 1977, 313-324; J.-P. Brachet, C. Poussy, *Latin et langues techniques*, Paris, 2006, 225: «tous deux pourvus du suffixe *-arius* qui se révèle très approprié pour désigner des adjudicataires d'impôts». Sulla configurazione giuridica e il regolamento dell'*ager scripturarius* vd. S. T. Roselaar, *Public Land in the Roman Republic. A Social and Economic History of Ager Publicus in Italy, 396-89 bc*, Oxford, 2010, 133-136.

<sup>8</sup> Cf., e.g., Cic. *Att.* 11, 10, 1 *P. Terentius, meus necessarius, operas in portu et scriptura Asiae pro magistro dedit*; Verr. 2, 169 *in scriptura Siciliae pro magistro est quidam L. Carpinatius*; 3, 167 *magister scripturae*.

<sup>9</sup> *Rust.* 2, 1, 16 *itaque greges ovium longe abiguntur ex Apulia in Samnium aestivatum atque ad publicanum profitentur* (scil. *opilliones*), *ne, si inscriptum pecus paverint, lege censoria committant*. Su questo tema specifico cf. A. Sabattini, *Sulla transumanza in Varrone*, *Athenaeum*, 55, 1977, 199-203; E. M. Pasquinucci, *La transumanza nell'Italia romana*, in E. Gabba, P. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I secolo a.C.)*, Pisa, 1979, 114-139; F. Grelle, *Allevamento equino, transumanza e agricoltura nella Puglia Romana, fra quarto e primo secolo a.C.*, *MEFRA*, 128/2, 2016 [online <http://mefra.revues.org/3449>].

menta<sup>10</sup>, bensì del crimine che potremmo definire di 'pascolo abusivo', fermo restando che molto diversi nell'antichità erano i dispositivi relativi all'introduzione e pascolo di animali in fondi altrui privati<sup>11</sup> o, come nei casi esaminati, su suoli pubblici agricoli e pascolativi. Di fatto, solo una testimonianza più tarda di Ulpiano, che ripropone però l'interpretazione del giurista Labeone in merito ad alcune estensioni dell'antica *Lex Aquilia*, offre un riscontro alla notizia plautina del sequestro del *pecus* da parte del pubblicano preposto<sup>12</sup>, in un caso analogo di requisizione per apparente violazione della legge (*contra legem vectigalis*), anch'essa attuata indebitamente dal *publicanus* e con danno finale arrecato al gregge recluso, morto per fame. Nel verso

<sup>10</sup> Così, invece, Zagagi (*op. cit.*, 121, n. 54), la quale ha fornito un'esegesi dettagliata del passo del *Truculentus* (121-123) nel quadro del lessico giuridico delle obbligazioni applicato alle situazioni di pagamenti e doni a lenoni e meretrici, in cui la studiosa riconosce un tratto peculiare di originalità plautina.

<sup>11</sup> In caso di dolo grave, che consisteva nel pascolo notturno e nel conseguente danneggiamento delle messi, la disciplina sanzionatoria dettata dalla Legge delle XII tavole, sebbene sia fondatamente ipotizzabile che fossero precocemente applicate delle clausole pacificatorie (vd. L. Franchini, *La desuetudine delle XII tavole*, Milano, 2005, 48-53), prevedeva la pena di morte per l'adulto, da impiccare e sacrificare a Cerere «con una pena più grave di quella prevista per gli omicidi» e la fustigazione e il risarcimento del danno, in varia misura entrambi, nel caso di un impubere: *Lex XII tab.* 8, 9 (Plin., *nat.* 18, 20). La *lex duodecim tabularum de pastu pecoris* per il pascolo abusivo nel fondo altrui, assieme alle *actiones de pauperie* e *de damno iniuriae*, ossia nella fattispecie del danneggiamento imputabile all'atto dell'uomo, sono richiamate in Vlp., *dig.* 19, 5, 14, 3 (Vlp., 41 *ad Sab.*).

<sup>12</sup> Vlp., *dig.* 47, 8, 2, 20 *Si publicanus pecus meum abduxerit, dum putat contra legem vectigalis aliquid a me factum: quamvis erraverit, agi tamen cum eo vi bonorum raptorum non posse* Labeo ait: *sane dolo caret: si tamen ideo inclusit, ne pascatur et ut fame periret, etiam utili lege Aquilia*. Il caso è analogo a quello del pignoramento imposto agli armenti da un magistrato municipale, il quale, avendo rinchiuso gli animali e impedito al proprietario di foraggiarli, ne provocò la morte. Anche qui è contemplato il caso, che sembra corrispondere a quello denunciato dal personaggio plautino, di una requisizione illegittima: Vlp., *dig.* 9, 2, 29, 7 *cum pecudes aliquis (scil. magistratus municipalis) pignori cepisset et fame eas necavisset... item si dum putat se ex lege capere pignus, non ex lege ceperit et res tritas corruptasque reddat, dicitur lege Aquiliam locum habere*. Il progressivo allargamento della tutela aquiliana potrebbe dunque aver colmato un vuoto normativo, che all'epoca di Plauto comportava eccessivo potere e margine d'abuso per i pubblicani *pecuarii*. Sulla complessa questione relativa al nucleo originario della Legge Aquilia (d'incerta datazione, tra IV-II sec. a.C.) e l'allargamento della sua tutela, in cui rientrano simili disposizioni, vd. L. Desanti, *La legge Aquilia. Tra verba legis e interpretazione giurisprudenziale*, Torino, 2015 (a p. 72 i due passi di Ulpiano).

plautino l'azione ad onta di legge (*advorsum legem*) sembra da doversi intendere nella prospettiva del pubblicano, qui 'doppio' metaforico della meretrice<sup>13</sup>, ma divisa è l'interpretazione degli studiosi sul senso da dare all'espressione *ob meam pecudem*, che, a seconda del valore attribuito alla preposizione, alcuni interpretano nel senso che il bestiame di Diniarco sarebbe stato sequestrato (*meam...pecudem cepit*) «in cambio/a compenso» dell'imposta versata, altri invece traducono più liberamente, dando al complemento un senso concessivo: «nonostante» l'avvenuto pagamento della tassa, che andrebbe a rinforzare il concetto già espresso, d'infrazione della legge da parte proprio del suo 'rappresentante'<sup>14</sup>.

Questa seconda opzione interpretativa non è supportata dai significati ricorrenti della preposizione *ob* e comporta forse una banalizzazione del testo. D'altro canto, l'interpretazione di *ob* nel senso di «a compensazione di», che è registrata dal *Thesaurus* e diverge solo parzialmente da quella del *Lexicon Plautinum* e dell'*Oxford Latin Dictionary* («come pagamento per»), non sembra congruente al contesto («contro la legge mi ha sequestrato il bestiame a compensazione / come pagamento dell'imposta») <sup>15</sup>, a meno di non intendere il complemento, come già suggeriva Enk<sup>16</sup>, in senso ironico, per cui il

<sup>13</sup> Sull'associazione metaforica e i suoi concreti sviluppi semantici, vd., *infra*.

<sup>14</sup> Il problema è sorvolato da Hofmann (*op. cit.*, 145), come fa notare Ferri nella sua recensione al volume (*BMCRev*, 10.23, 2002), mentre è preso in considerazione da Enk (*op. cit.*, vol. II, 46 *ad loc.*), il quale, pur traducendo «in return for my tax paid for pasturage» sulla scorta di Lodge e ribadendo che «*ob numquam significat 'in spite of', 'zum Trotz'*», alla pagina precedente parafrasa «*ovem meam cepit quamquam scripturam solvi*».

<sup>15</sup> Cf., s.v. *ob*, A. Szantyr, *TLL* XI/2, 16, 50; Lodge, *op. cit.*, vol. II, 226-227, § 3 ('als Bezahlung für'); *OLD*<sup>2</sup> 1332, § 6b. L'incongruenza consiste nel fatto che o il giovane non ha pagato la tassa (che è poi l'accusa che gli rivolge l'ancella: v. 146) e dunque, essendo insolvente, il sequestro non può essere dichiarato illegale, o il pagamento è avvenuto (tant'è vero che è rimasto quasi al verde: vv. 139-140) e allora non ha molto senso «come pagamento per la tassa (versata)».

<sup>16</sup> *Op. cit.*, vol. II, 46. Una sfumatura ironica nel passo plautino presuppone, forse, anche A. Szantyr, redattore della voce *ob* del *TLL* (IX/2, 16, 50) nell'associare, senza fornire tuttavia una chiara esplicitazione, l'occorrenza di *Truc.* 144 a un frammento sallustiano dell'orazione di L. Marcio Filippo, in cui è stigmatizzato l'atteggiamento del senato nei confronti di Lepido, che in cambio delle rapine ha ottenuto in premio il consolato e per le sedizioni una provincia con un esercito: *Sall., or. Phil. 4 ex rapinis consulatum, ob seditionem provinciam cum exercitu adeptus est*. Ma anche per questa occorrenza di supporto, il valore del sintagma



giovane lamenterebbe la confisca del suo gregge come premio per aver regolarmente versato la *scriptura*. Credo, tuttavia, che la battuta di Diniarco acquisirebbe un senso più chiaro e congruente dando alla preposizione uno sfumato valore causale – che seppur non prevalente, è comunque occorrente già in Plauto<sup>17</sup> – e ponendo il sintagma a complemento di *advorsum legem*: «In forza della mia imposta di pastura, togliendomi il bestiame ha agito contro la legge».

A tale recriminazione del giovane l'ancella Astafio risponde a tono, difendendo la categoria dei pubblicani, che verrebbero accusati ingiustamente, dato che responsabili sono soltanto i cattivi amministratori del proprio patrimonio, che si ritrovano senza denaro al momento di dover pagare la tassa (v. 146). Il sequestro del gregge preclude ovviamente al giovane il 'pascolo', ma volendo sviscerare il complesso delle associazioni metaforiche, resta indefinito il significato da dover assegnare al *pecus*. Tenendo conto del particolare contesto, è possibile che il termine richiamasse il nesso etimologico<sup>18</sup>, che doveva essere *vulgo* noto, fra *pecus pecua* / *pecunia peculium*, appropriato alle parole del giovane, che lamenta l'avvenuta dilapidazione dei suoi quattrini. La supposta associazione è ripresa e variata in modo ancor più esplicito, più avanti nella commedia, dall'altra vittima della furba Fronesio, il campagnolo Strabace, il quale per un colpo di fortuna è riuscito a intercettare l'introito di una partita di pecore tarantine

---

formato con *ob* non è certo: si discosta dal *TLL*, infatti, R. Funari nel suo recente commento (C. Sallusti Crispi Historiae. 1, Fragmenta 1.1-146, Berlin-Boston, 2015, 246-247), riconoscendo nel sintagma un valore causale, parallelo a quello costruito con *ex* + abl., di cui *ob* + acc. costituirebbe semplicemente una *variatio*.

<sup>17</sup> Cf., s.v. *ob*, Lodge, *op. cit.*, vol. II, 227, § 5; *TLL* IX/2, 17, 27 ss. (in partic.: 20, 67 ss.)

<sup>18</sup> Cf., s.v. *peculium*, *pecunia*, *pecus*, R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, 459-460. Quanto all'etimologia proposta dai lessicografi antichi (condensabile nella spiegazione varroniana di *rust.* 2, 1, 11 *omnis pecuniae pecus fundamentum*), che presuppone una priorità della nozione del *pecus* rispetto a quella della *pecunia*, è possibile osservare che, mentre E. Benveniste (*Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, Torino, 1976, 32-37), riconduceva *pecus* a una radice indoeuropea di senso neutro, indicante genericamente una 'ricchezza mobile individuale', G. Semerano (*Le origini della cultura europea. Dizionario etimologici*, vol. II, Firenze, 1994, s.v. *pecus*, 510) ha rilevato che le voci latine «scoprono basi col significato di *custodire*, che è il compito del pastore» e ciò in qualche modo 'riabilita' e legittima le connessioni etimologiche cui alludono gli antichi. Per le voci latine e proto-indoeuropee vd. M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden-Boston, 2008, s.v. *pecu*, 454.

destinato al padre: il *rusticus* innamorato si affretta a portarle in città, legate al collo, essendosi tramutate nella sua borsa in un gregge di quattrini da donare all'amata (*minas ovis*)<sup>19</sup>.

Colta, al fondo della protratta metafora legale, l'immagine sostanzialmente cruda della *meretrix* come luogo di pascolo pubblico e dei quattrini sperperati per la particolare 'pastura', allo spettatore antico non doveva riuscire difficile operare autonomamente ulteriori analogie e passaggi metaforici: ad esempio, l'implicita connotazione di Fronesio come *publica*<sup>20</sup>, nel ricorrere dei termini *publicum* e *publicanus* in riferimento alle sue attività<sup>21</sup>. È Plauto stesso, con il paradossale cenno nel v. 657 (*oves illius hau longe apsunt a lupis*) alla presenza di lupi in città, seria minaccia per le venti mine che il giovane si appresta 'a dare in pasto' alla meretrice, a esplicitare un'ulteriore associazione – che oserei definire definire 'pecoreccia' – favorita dalla polisemia del termine latino (*lupus/lupa*), in virtù del quale risulta senza dubbio più incisiva la versione di chi, come Paratore, intende il plurale di genere femminile: «ora le pecore sono a un passo dalle lupe»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cf. *Truc.* 654-655 *minas / ouis in crumina hac in urbem detuli*; 956 *pecua ad hanc collo in crumina ego obligata defero*. Un esame di questi versi e delle altre immagini plautine che coinvolgono la sfera degli animali domestici e la gestione dei beni commerciali in E. Sergi, *Patrimonio e scambi commerciali: metafore e teatro in Plauto*, Messina, 1997, 33-56 : 34-36.

<sup>20</sup> Per questo impiego dell'aggettivo in riferimento a prostitute e adulteri, vd., s.v. *publicus*, *TLL* X/2, 2465, 60-77. L'*OLD*<sup>2</sup> distingue, s.v. *publica*, un uso sostantivato. Cf. pure Zagagi, *op. cit.*, 122 n. 59.

<sup>21</sup> Anche Cicerone avrebbe abilmente giocato sui termini *publicanus* e *publica*, forse giovandosi proprio del ricordo di questo passo di Plauto (le cui commedie dimostra in più occasioni di conoscere), nel ritrarre con feroce ironia, al tempo stesso come una squaldrina e un'esosa appaltatrice, il personaggio di Pipa, la *muliercula* di un *publicanus* siracusano, per la quale conia appositamente il termine *publicana* (*Verr.* II 3, 78: cf., s.v., *OLD*<sup>2</sup> 1664). Sorprende constatare che in quest'analogia *publicanus-meretrix* i due autori abbiano inconsapevolmente (e con ben altri intenti) percorso l'associazione evangelica di Matt 21, 31 (*publicani et meretrices praecedent vos in regnum Dei*), nonché la pista di evoluzione semantica del latino, che in età tardoantica, soprattutto nell'uso degli scrittori cristiani, avrebbe portato all'accezione aggettivale e sostantivata di *publicana* con il significato proprio di «meretrice» (cf., s.v. *publicanus*, *TLL* X/2, 2442, 24-39).

<sup>22</sup> E. Paratore, *Plauto. Tutte le commedie*, vol. 5, Roma, 1975, 479 *ad loc.* Non tutti i commentatori sembrano cogliere la valenza allusiva del termine e presoché ignorato è il paradosso dei lupi in città. Sergi, *op. cit.*, si limita a cogliere «una metafora alimentare, conseguente alla trasformazione delle meretrici in lupi,

Se il passaggio dal pascolo al lupanare con Plauto risulta del tutto naturale, altrettanto lo è, nella battuta di Diniarco, risulta quello dall'allevamento all'agricoltura, per cui il giovane aspira al possesso di un campicello (*aratiuncula*), diminutivo – pressoché un *hapax* plautino – nel quale l'allusione erotica è quanto mai esplicita, dal momento che l'*adulescens* dichiara poco più avanti di disporre ancora di terreni, verosimilmente un fondo rustico (v. 174 *sunt mi etiam fundi et aedes*), che finirà presto ipotecato *ob Amoris praedium* (v. 214). In pronta risposta l'ancella innesta sull'allusione del giovane una nuova metafora oscena, giocata sull'alternativa fra il pascolo, quale presunta prerogativa del *meretricium*, e l'aratura, invece, del rapporto pederotico (149-150 *Non arvos hic, sed pascuost ager: si arationes / habituris, qui arari solent, ad pueros ire meliust*).

A partire dal Sarsinate<sup>23</sup> la metafora dell'aratura in riferimento all'atto sessuale trova ampia attestazione nella produzione letteraria latina (Lucrezio, Virgilio, Tibullo, Marziale)<sup>24</sup>, senza presentare, in molte delle occorrenze, una coloritura oscena, né una specifica declinazione in riferimento alla pedicazione<sup>25</sup>. In questi aspetti, l'uso corrisponde a quello degli autori greci, compresi i comici, che nell'applicazione metaforica dell' ἄρουραν ἀρουῖν, salvo poche espressioni più

---

figure per tradizione fameliche» (35). È Plauto stesso in *Epid.* 403 a fornire una delle prime attestazioni di *lupa* nel senso di «meretrice» e non a caso *Lycus* (< gr. λύκος) è il *nomen loquens* di un lenone Plautino. Attesta la diffusione della personificazione anche la celebre interpretazione evemeristica della leggenda fondativa dell'allattamento di Romolo e Remo, fornita da Liv., 1, 4, 7 (*sunt qui Laurentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent*), anche se diversa è la spiegazione dell'etimo fornita da Dionys., *ant.* 1, 84, 4.

<sup>23</sup> Cf. *Asin.* 874 *fundum alienum arat, incultum familiarem deserit* (in riferimento all'adultero). Solo affine per ambito, invece, l'allusione di *Curc.* 35-36 (*ne per fundum saeptum facias semitam*).

<sup>24</sup> Rinvio alle occorrenze raccolte da J. N. Adams (*Il vocabolario del sesso a Roma. Analisi del linguaggio sessuale della latinità*, trad. di M. L. Riccio Coletti, E. Riccio [ed. orig. *The Latin sexual vocabulary*, London, 1982], Lecce, 1996, 197-198), cui si possono aggiungere Verg., *georg.* 3, 136 e Lucr. 4, 1107 e 1272-1273 per i correlati riferimenti ad *arvum*, *sulcus*, *semen* e *vomer* in senso traslato.

<sup>25</sup> Questa, dopo Plauto, si trova in Marziale (9, 21, 4; 12, 16 e 12, 33) e una volta in Giovenale (9, 43-46), dove l'immagine raggiunge una trivialità che supera anche lo *humor* scatologico di alcune battute di Aristofane intorno al κόπρος e al κοπραγωγεῖν, allusive al λακωνίζεῖν (su cui cf. J. Taillardat, *Les images d'Aristophane*, Paris, 1965, 100, 352; J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New York, 1991<sup>2</sup>, 166, 193).

crude ed espressive, riflettono il carattere naturale e quindi 'neutro' dell'immagine stessa<sup>26</sup>, quale ci conferma l'antica formula matrimoniale di ἐγγύη, che sanciva il passaggio, dal padre al futuro sposo, della ragazza «per l'aratura» finalizzata alla procreazione di prole legittima<sup>27</sup>. Se l'aratura negli scrittori greci non sembra affatto peculiare del παιδικοῖς χρῆσθαι, pressoché assente è la metafora del pascolo e della pastura come allusione sessuale<sup>28</sup>. L'immagine, quindi, potrebbe essere originalmente plautina, studiata per sviluppare il discorso a doppio

<sup>26</sup> Sulle immagini del campo e del solco come forme di 'riscrittura' della metafora più tradizionale della terra-corpo femminile, specialmente nei tragici greci, vd. il quarto capitolo di P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, trad. di M. Tartara [ed. orig. *Sowing the Body. Psychoanalysis and Ancient Representation of Women*, London, 1988], Bari, 1990, 85-114. Una esaustiva raccolta di termini del lessico agricolo-botanico applicati a contesti erotici in Taillardat, *op. cit.*, 100-101, 351-352 ed Henderson, *op. cit.*, 45-47, 117-120, 134-136, 148-149, 166-169. Fra le numerose occorrenze dei verbi ἀροῦν, γεωργεῖν, σπεῖρειν, φυτεύειν etc. con quest'accezione metaforica, particolarmente degna di nota è l'occorrenza di Soph. *Tr.* 31-33, perché è assegnata a una donna, la regina Deianira, la riproposizione della metafora agricola per lamentare l'assenza del marito Ercole, il quale «si fa vedere una volta ogni tanto, come il contadino che ha seminato il suo arativo fuori mano e lo frequenta soltanto per la semina e la mietitura». È parsa un po' più cruda, invece, essendo riferita da Creonte a una principessa di sangue reale come Antigone, l'occorrenza di *Ant.* 569 ἀρώσιμοι γὰρ χᾶτέρων εἰσὶν γῦαι, dove l'immagine sottesa dei solchi del campo («ci sono anche campi di altre donne da arare»), veicola altri richiami metaforici (al vomere, al seme), che risultano altrove ben attestati e dettagliati, sempre nell'ambito metaforico del γεωργεῖν, non senza effetti decisamente espressivi (basti pensare al βωλοκοπεῖν aristofaneo), sui cui cf. Taillardat, *op. cit.*, 100, 351; Henderson, *op. cit.*, 166.

<sup>27</sup> Cfr., ad es., Men. *Peric.* 435-436 τάντην γυν[ησίων / παίδων ἐπ' ἀρότω σοι δίδωμι. La formula di rito rispecchia le consuetudini giuridiche ateniesi di V secolo. Per le numerose riprese nella commedia nuova e in altri generi, rinvio all'elenco di A. T. Drago, *Aristeneto. Lettere d'amore*, Lecce, 2007, 325. Viceversa, il motivo dell'arare un campo altrui come metafora dell'adulterio compare già nelle *Sentenze* di Teognide (581-582 ἐχθαίρω δὲ γυναῖκα περιδρομον, ἄνδρα δὲ μάργον, ὃς τὴν ἀλλοτρίην βούλετ' ἄρουραν ἀροῦν).

<sup>28</sup> Sull'uso metaforico di βόσκεισθαι Henderson (*op. cit.*, 174) registra solo un *locus* aristofaneo (*Av.* 1099) e due anacreontei (60, 6 e 78, 5 Gentili), nessuno dei quali però corrisponde all'uso metaforico plautino, dove è il maschio a 'pascersi' della donna: nei frammenti di Anacreonte, in particolare, la metafora proposta è quella della fanciulla-puledra e del giardino fiorito come *locus amoenus* propizio all'epifania di Cipride e alla libertà dell'amore (immagine già presente in *Il.* 20, 221 ss.). Su questo e altri verbi tratti dalla sfera animale (ad es. χορτάζειν) vd. Taillardat, *op. cit.*, 80-86.

senso dell'alternativa fra agricoltura e allevamento<sup>29</sup>. Peraltro, il richiamo all'economia fiscale può considerarsi riuscito fino in fondo, perché dopo il consiglio a Diniarco di darsi all'agricoltura' (*ad pueros ire meliust*), l'ancella chiama implicitamente in causa, in rapporto ai *pueri/arativi*, un'altra categoria di pubblicani, ossia gli appaltatori deputati all'esazione delle decime (*decimani*), le imposte sui campi coltivabili dell'*ager publicus* (v. 151 *illi alii sunt publicani*).

I riferimenti plautini ai *publicani* e ai termini tecnici del sistema di appalto dell'agro romano hanno indotto la maggior parte degli studiosi<sup>30</sup> a considerare come *in toto* o in gran parte originale il passo plautino esaminato, anche se già Fredershausen<sup>31</sup> aveva avanzato qualche riserva sull'indipendenza dai modelli greci, dovuta al riscontro di termini e prassi fiscali affini in testi epigrafici che documentano a partire dal IV sec. a.C. forme diverse di concessione (*ἐπινομία*) e imposte di pascolo (*ἐννόμια*<sup>32</sup> ~ *scripturae*) su terreni demaniali, regolate anch'esse in base al numero e al tipo di bestiame. Le occorrenze epigrafiche, che risultano più numerose<sup>33</sup> rispetto a quelle segnalate da Fredershausen (e riprese da Enk) e provengono da diverse aree della Grecia, obbligano a una certa cautela nel riconoscere i genuini elementi plautini della scena. Il fatto che Plauto faccia riferimento ai *publicani* non esclude, infatti, che avesse seguito i principi propri del *vertere*, apprezzabili sin dalla *Camena* invocata da Livio Andronico, trovando in esso il corrispettivo latino più appropriato del νομῶνης<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Come immagine meramente funzionale all'allegoria del passo è inquadrata anche nella breve nota di G. P. Shipp (*Notes on Plautine and Other Latin, Antichthon*, 4, 1970, 25-29: 28-29).

<sup>30</sup> Cf., in particolare, Zagagi, *op. cit.*, 121 e Hofmann, *op. cit.*, 144 *ad v.* 136.

<sup>31</sup> O. Fredershausen, *De iure Plautino et Terentiano*, diss., Gottingae, 1906, 55-56.

<sup>32</sup> Sul significato e l'ambito fiscale del vocabolo ἐννόμιον, vd. Chr. Chandezon, *L'Élevage en Grèce (fin V<sup>e</sup>-fin I<sup>er</sup> s. a.C.). L'apport des sources épigraphiques*, Bordeaux, 2003, 309 s.

<sup>33</sup> Vd., s.v. ἐννόμιον, *LSJ*. Il sistema dell' ἐπινομία e il lessico contrattuale e fiscale di diverse epigrafi greche sulla locazione dei pascoli pubblici è esaminato da D. Delli, *Η πολυσημία του ρήματος (επι)νέμω και των παραγῶγων του στις διαλέκτους της αρχαίας ελληνικής: Το παράδειγμα της αρχαίας Μεσσήνης*, in G. Kotzoglou, *Proceedings of the 11th International Conference on Greek Linguistics* (Rhodes, 26-29 September 2013), Rhodes, 2014, 330-346 : 341-343.

<sup>34</sup> Questo raro vocabolo compare in una epigrafe (*IG VII 3171*) di Orcomeno (250-200 a.C.), che contiene un accordo stipulato fra un ricco privato di Elatea e il demo di Orcomeno per la concessione del diritto di pascolo sul suolo pubblico della

o di qualche altra denominazione greca del sovrintendente alle *voμαί* soggette a tassazione. Anche per l'occorrenza di *publicum*, non è tanto il rilievo sul mancante corrispettivo greco del termine (*δημόσιον*) prima del III secolo a.C. a garantire l'originalità plautina della battuta<sup>35</sup>, quanto piuttosto il mancato riscontro della stessa metafora e della contrapposizione pascolo/aratura nella produzione comica greca.

Peraltro, la questione dei modelli greci è particolarmente dibattuta per questa commedia, il cui prologo, verosimilmente mutilo e rimaneggiato<sup>36</sup>, non reca la preziosa 'locandina'. Le ipotesi degli studiosi hanno oscillate nel tempo fra le posizioni più disparate, di chi vi ha scorto a vario titolo la mano menandrea (Schöll, Grimal, Rotolo) o di un allievo imitatore di Menandro (Wilamowitz, Enk), quella di Difilo (Marx) o di Filemone (Dietze, Bruzzese), senza escludere che più recentemente s'è fatta strada (Hofmann) anche l'idea di Eckard Lefèvre, secondo cui si deve escludere sostanzialmente, per questo particolare testo drammatico, che prelude quasi all'*atellana*, l'esistenza di un originale greco<sup>37</sup>. In effetti, i tratti farseschi che caratterizzano questa

---

città beota per un certo numero di anni e per un numero definito di capi diversi di bestiame, in cambio dell'erogazione di un prestito alla città per sanare il suo debito pubblico. Il contratto di pastura è sottoscritto dinanzi a un tesoriere e a un sovrintendente ai pascoli (*ll.* 41-44 ἀπ[ο]γράφεσθαι ... πὰρ τὸν ταμίαν κὶ τὸν νομώναν). Sul contenuto dell'epigrafe cf. Chandezon, *op. cit.*, nr. 7; Δελλή, *op. cit.*, 335 n. 15, 341-342.

<sup>35</sup> Così rileva Zagagi (*op. cit.*, 122), che conclude: «This pun could only be Plautine».

<sup>36</sup> La commedia, che precede la *Vidularia* nella nostra tradizione manoscritta del *corpus* delle Varroniane, si presenta in più punti lacunosa. Inoltre gli studiosi sospettano, soprattutto per la sezione del prologo, una *retractatio*, che H. B. Mattingly (*The first period of Plautine revival, Latomus*, 19, 1960, 230-252 : 243, 248) data intorno al 150 a.C., alla stessa epoca dei *revivals* di *Curculio* e *Captivi*.

<sup>37</sup> *Truculentus oder Der Triumph der Weisheit*, in E. Lefèvre, *Studien zur Originalität der römischen Komödie. Kleine Schriften*, Berlin, 2014, 295-317 (già in E. Lefèvre, E. Stärk, G. Vogt-Spira, *Plautus barbarus: Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus*, Tübingen, 1991, 175-200). Fra i contributi dell'ultimo decennio sulla questione dei modelli, si segnala quello di S. Papaioannou (*Postclassical comedy and the composition of Roman comedy*, in A. K. Petrides, S. Papaioannou, *New Perspectives on Postclassical Comedy*, Newcastle, 2010, 146-174 : 169-175). La studiosa greca, riprendendo l'esame a partire da nuovi frammenti menandrei, nel personaggio atipico del *miles* del *Truculentus* ravvisa una qualche affinità con il Trasonide del *Misoumenos*, poco *gloriosus* e piuttosto *miles amoris*, senza tuttavia cedere a facili identificazioni e inquadrando piuttosto questa commedia plautina in un'operazione

scena, con lo scambio di salaci battute che giocano sul doppio senso e con la replica di rincalzo su un'osservazione o un'espressione dell'altro personaggio, che viene colta e sviluppata in tutte le sue potenzialità comiche, costituiscono dei tratti peculiari dello *stilus* comico plautino. Ciò tuttavia non esclude l'impiego di un modello o, piuttosto, vista una certa debolezza della struttura narrativa, l'ipotesi della *contaminatio* di più azioni sceniche. La scena esaminata sembra il frutto di un dialogo originariamente rielaborato con inconfondibili tratti farseschi ed elementi romani e con quella stessa libertà che autorizzava il commediografo a ricostruire la città di Atene a Roma *sine architectis* (vv. 1-3, 10) e a pretendere poi che gli spettatori neppure badassero al fatto che le pecore vendute ad Atene...provenissero da Taranto<sup>38</sup> (v. 649)!

---

sostanzialmente originale e 'matura' di riscrittura, che può considerarsi paradigmatica del fatto che «the Roman authors systematically and deliberately drew from their models, certainly literally material but also inspiration, in order to transform completely and even absorb seamlessly the original source of influence» (174). Lo studio di C. Rotolo (*Truculento: le suggestioni di un enigma*, in A. Bisanti, A. Casamento, *Res perinde sunt ut agas: Scritti per Gianna Petrone*, Napoli 2010, 1-17), che ricollega il *Truculentus* al *Dyskolos* di Menandro (un'analogia rilevata già da U. von Wilamowitz), è esplicitamente basato sulla ricerca di «tratti di somiglianza» (11) fra i due personaggi (la comune intrattabilità, la mancanza di garbo, l'amore per la campagna), ma la stessa studiosa riconosce che essi conducono «a somiglianze e suggestioni che l'immaginazione di Plauto avrebbe potuto ricucire a partire non da uno o più modelli ma dal suo stesso bagaglio comico» (16). Vd. pure L. Bruzzese, *Riflessioni sul Βαβυλώνιος di Filemone*, *ARF*, 4, 2002, 31-40. Per le altre e precedenti ipotesi sui modelli rinvio alla bibliografia segnalata da D. Fogazza, *Plauto 1935-1975, Lustrum*, 19, 1976, 79-295 : 257.

<sup>38</sup> La menzione, peraltro, non è casuale e testimonia l'antica tradizione dell'allevamento ovino nel Tarantino, dove è attestata anche una rinomata manifattura laniera, stando alle testimonianze letterarie e archeologiche, sia per il vello delle pecore, che erano particolarmente delicate e venivano avvolte in pelli per proteggerne la lana, sia per le tinture adoperate. Cf. Varro, *rust.* 2, 2, 18; Hor., *car.* 2, 6, 10; *epist.* 2, 1, 207; Colum., 7, 2, 3; 7, 4, 1-5; Plin., *nat.* 8, 189. In particolare, Petron., 38, 2 documenta che i montoni tarantini erano ricercati proprio per migliorare la qualità del vello delle altre razze. L'accento plautino potrebbe essere anche frutto di conoscenza diretta, dal momento che Varrone (*rust.* 2, 9, 6) documenta, almeno per la sua epoca, commerci di ovini che dall'estrema Umbria, forse nell'ambito della transumanza, venivano condotti fino a Metaponto e all'emporio della colonia tarantina di Eraclea (per i riscontri archeologici, vd. F. Meo, *New Archaeological Data for the Understanding of Weaving in Herakleia, Southern Basilicata, Italy*, 236-259, in M. Harlow, M.-L. Nosch, *Greek and Roman Textiles and Dress. An Interdisciplinary Anthology*, Oxford, 2014, 236-259.

Un altro elemento da considerare è l'impianto dialogico. È ravvisabile una grande affinità con quello di un'altra commedia plautina, l'*Asinaria*, nella quale (vv. 153-242) è inscenato l'alterco fra un *adulescens* e la madre-ruffiana della meretrice di cui è innamorato, che lo scaccia perché è ormai ridotto anch'egli in miseria, avendo mandato in fumo per loro i proventi dei suoi commerci marittimi. La situazione messa in scena è identica<sup>39</sup>; l'unica differenza è nell'ambientazione marinaresca delle metafore che si susseguono nel dialogo, dal *mare* meretricio, che ha inghiottito le sue fortune, e dall'*aestus* marino, che è anche quello della passione, al *portus* dell'amata, da cui non è possibile prendere il largo, alla similitudine dell'*amator* col pesce fresco, pronto per essere cucinato a puntino<sup>40</sup>. Non sembra casuale che a supportare la metafora adottata, congruente con la professione di questo giovane, compaiano anche qui delle battute sugli appaltatori, sempre associati alle meretrici, i quali però, dato l'ambito, sono dei *portitores*<sup>41</sup>. Secondo uno schema narrativo speculare alla scena del *Truculentus*, l'impudente ruffiana sciorina all'innamorato la sua logica semplice e disarmante (v. 172 *opera pro pecunia*), mentre il giovane si lamenta di dover versare di continuo il suo dazio per l'entrata nel 'porto' (*portorium*), ma alla fine cede alla passione e, proprio come Diniarco, assicura di disporre ancora di qualcosa per continuare a concedersi il suo piacere (v. 233 *non omnino iam perii, est reliquum quo peream magis*). Come si vede, il meccanismo del comico coincide nelle due commedie, che si collocano agli inizi e al termine della carriera del Sarsinate, in modo da mettere in luce una riconoscibilissima impronta autoriale piuttosto che un copione greco comune e una tendenza del commediografo maturo a imitare e riprodurre soprattutto

---

<sup>39</sup> È, peraltro, ipotesi ben argomentata di V. J. Rosivach (*When a young man falls in love. The Sexual Exploitation of Women in New Comedy*, London-New York, 1998, 69-70) che nel supposto originale greco del *Truculentus* la madre di Fronesio, che nella commedia è menzionata sporadicamente con un ruolo marginale dietro le quinte, ne avesse dovuto ricoprire uno ben più rilevante «as a *lena* exploiting her daughter in the Greek play Plautus used as his model, and that, for whatever reason, much of the mother's role in the Greek original has been transferred to Phronesium's servant Astaphium in the Roman play».

<sup>40</sup> Cf. Plaut., *Asin.* 134-135, 158, 178-180.

<sup>41</sup> Plaut., *Asin.* 159 *ego pol istum portitorem priuabo portorio; 241-241 portitorum simillumae sunt ianuae lenoniae: / si adfers tum patent, si non est quod des, aedes non patent*. Sulle tre categorie di *publicani* vd., *supra*, n. 5.



se stesso, a voler parafrasare il titolo di una storica dissertazione del Kellermann<sup>42</sup>.

Alla luce degli elementi plautini ravvisabili nella scena, è altresì opportuno considerare che i riferimenti al sistema di allevamento e all'organizzazione delle entità fisiche e materiali in esso coinvolte, nonché il contrasto implicito, nelle battute dei due personaggi, fra agricoltura e pastorizia, possano rispecchiare un processo storico in atto, sebbene siano calati all'interno di un discorso letterario nel quale il linguaggio metaforico risulta talora preminente rispetto ai referenti concreti della cultura materiale.

Il *Truculentus*, pur se privo di una didascalia, è datato sulla base di alcuni riferimenti interni agli anni 189-186 a.C.<sup>43</sup> e ci proietta, quindi, nel temporaneo clima di pace e prosperità all'indomani del duello fra Scipione l'Africano e Antioco III (battaglia di Magnesia, 190 a.C.) e, in una prospettiva più ampia, nel quindicennio successivo alla guerra annibalica, anche a seguito della quale, secondo una ricostruzione storica ormai classica<sup>44</sup>, si sarebbe avviato quel processo di

<sup>42</sup> H. Kellermann, *De Plauto sui imitatore*, diss., Lipsiae, 1903. Lo studio si limita, però, anche per il *Truculentus* (164), al raffronto di quei pochi versi (solo 3 per l'*Asin.*, trascritti da Enk, *op. cit.*, 39-40), che presentano una stretta affinità verbale con quelli delle altre commedie.

<sup>43</sup> Un ulteriore elemento ad avallo della datazione al 189 a.C. della prima rappresentazione della commedia, già recepita dal Teuffel, è ricavato da O. Musso (*Sulla datazione del Truculentus di Plauto*, *SIFC*, 41, 1969, 135-138) da un'allusione nel testo a un processo contro Acilio Glabrione cui accenna anche Livio, ma più recentemente W. de Melo (*op. cit.*, 261) ha riproposto come più probabile la datazione più bassa al 186 a.C. (due anni prima della morte del commediografo), che era stata già avanzata dal Brachmann agli inizi del secolo scorso. Per la bibliografia più risalente sulla datazione, vd. R. Perna, *L'originalità di Plauto*, Bari, 1955, 431 n. 3.

<sup>44</sup> Mi riferisco, in particolare, alla teoria dello storico inglese Arnold Toynbee (*Hannibal's Legacy: The Hannibalic War's Effects on Roman Life*, London, 1965), nel complesso condivisa anche da Emilio Gabba e altri studiosi di storia economica e agraria, che credono in una generale conversione in pascoli dei piccoli appezzamenti confiscati dal governo romano agli alleati italici che avevano defezionato ai Cartaginesi. Per un inquadramento storiografico della tesi sul pastoralismo di lunga distanza dopo la guerra annibalica, le revisioni ad essa apportate (grazie anche all'apporto delle indagini archeologiche) e le attuali prospettive di ricerca, cf. M. Corbier, *La transhumance. Aperçus historiographiques et acquis récents*, in E. Hermon, *La question agraire à Rome: droit romain et société*, Como, 1999, 37-57; A. Marcone, *Il rapporto tra agricoltura e pastorizia nel mondo romano nella storiografia recente*, *MEFRA*, 128/2, 2016 [online <http://mefra.revues.org/3449>].

espansione, soprattutto nell'Italia centro-meridionale, dell'allevamento su larga scala legato allo sfruttamento dell'*ager publicus* come pascolo e al fenomeno della transumanza, che danneggiarono in modo considerevole la piccola proprietà terriera, segnando una progressiva frattura fra economia agraria ed economia silvo-pastorale. Il declino della piccola proprietà contadina fu in parte causato dall'abbandono delle colture per le lunghe campagne militari e dalle devastazioni nelle aree occupate e teatro degli scontri, ma fu anche il prodotto dell'inurbamento, della creazione di nuove colonie e, soprattutto, delle confische punitive che seguirono alla guerra, che favorirono lo spopolamento delle campagne, il declino delle colture cerealicole (anche per la concentrazione delle monoculture in Sicilia e nell'Africa settentrionale), il latifondo, e l'investimento di capitali, da parte delle classi romane arricchitesi grazie alle guerre espansionistiche, nella creazione di grandi aziende specializzate nell'allevamento su larga scala. Tito Livio è fonte preziosa non solo di multe inflitte a *pecuarii* nel primo decennio del III sec. a.C., che attestano grossi investimenti di capitali nelle attività pastorali già prima della guerra annibalica, ma, proprio per gli anni 185-184, della feroce repressione di una *pastorum coniu-ratio* in *Apulia*<sup>45</sup>, forse connessa con lo scandalo dei Baccanali, nella quale è probabile che i provvedimenti fossero intrapresi a tutela e in difesa dei pastori transumanti da azioni di brigantaggio locale ad opera di schiavi ed altri pastori, danneggiati dalle confische e dalle nuove forme di allevamento estensivo. Sono da interpretare a tutela dei piccoli proprietari di armenti, invece, alcune disposizioni della *lex agraria epigraphica* del 133 a.C., che garantivano l'esenzione dalla *scriptura* e quindi il pascolo gratuito sulle terre pubbliche per greggi di pochi capi<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Liv., 39, 29, 8-10. Sulle notizie fornite dallo storico cf. Gabba, *op. cit.*, 94-95 (e relativa bibliografia); J. Briscoe, *A Commentary on Livy. Books 38-40*, Oxford, 2008, 323-324; Grelle, *op. cit.*, 13-20. Quest'ultimo studioso, che alla progressiva affermazione della transumanza ovina collega la concomitante recessione dell'allevamento equino, di antichissima tradizione in Daunia, ritiene che protagonisti delle rivolte fossero soprattutto pastori allevatori di cavalli, confusi con i contadini coinvolti nei Baccanali, e che, in ultima analisi, tali manifestazioni di «ribellismo diffuso delle popolazioni rurali indigene» fossero l'espressione dell'incompatibilità dei nuovi sistemi produttivi con l'allevamento e l'agricoltura tradizionali.

<sup>46</sup> *CIL* I<sup>2</sup> 585. Nuova edizione in M. Crawford, *Roman Statutes*, vol. I, London, 1996, 113-180, nr. 2; S. Sisani, *L'ager publicus in età graccana (133-111 a.C.). Una rilettura testuale, storica e giuridica della lex agraria epigraphica*, Roma, 2015. La

I cambiamenti nel sistema di gestione dell'*ager publicus* compromisero le forme tradizionali di sfruttamento del terreno, basate sulle piccole conduzioni agrarie unifamiliari ad economia di sussistenza, integrata proprio dallo sfruttamento dei terreni comuni. Com'è noto, la crisi agraria sfociò a livello politico in vari progetti di 'riforma radicale' volti al recupero e allo sfruttamento intensivo del suolo pubblico come terreno agricolo (fallimentari quelli dei Gracchi) e, in ambito culturale, nell'idealizzazione, per contrasto, del mito del *pius agricola* legato all'ideologia urbana rispetto al rozzo pastore 'primitivo'. Della frattura insorta fra le due forme economiche di sfruttamento del terreno, oltre alle singole testimonianze documentarie disponibili<sup>47</sup>, è prova il tentativo di conciliazione che è alla base di opere come il *De re rustica* di Varrone, dove è persa tralasciata la polemica sullo sviluppo della pastorizia ai danni dell'agricoltura<sup>48</sup>, ma anche, in piena età augustea, la produzione minore di Virgilio, inquadrabile nella cornice dell'ideologia augustea e di una politica economica volta a promuovere l'immagine di un sistema produttivo integrato e autosufficiente.

Per l'epoca in esame scarse sono le testimonianze dirette, anche se già il modello di azienda agricola catoniana, prima ancora di quella varroniana, viene interpretato come un'espressione del nuovo indirizzo dell'imprenditoria agricola. Catone, che pure sembrerebbe ancora igno-

---

legge è definita la *Magna Charta* della transumanza romana da J. Granet, *La loi agraire épigraphique de 111, Pallas*, 35, 1985, 125-140. Sulla disposizione menzionata cf. Gabba, *op. cit.*, 50 e n. 86; Pasquinucci, *op. cit.*, 102-106; Corbier, *op. cit.*, 47.

<sup>47</sup> Si pensi, ad esempio, al cosiddetto elogio di Polla (*CIL* I 637), un'iscrizione databile intorno alla metà del II sec. a.C., apposta presso *Forum Popillii* in Lucania, lungo la via che da Reggio conduceva a Capua, il cui autore si attribuisce il merito, in qualità di governatore, di essere stato «il primo a far sì che i pastori si allontanassero dall'agro pubblico, in favore dei coltivatori» (*primus feci ut de agro poplico / aratoribus cederent paastores*). I contrasti fra agricoltori e pastori dovevano essere assai frequenti, anche perché nel corso della transumanza lungo le *calles publicae* le greggi sconfinavano facilmente nei campi privati, arrecando danni alle colture. A una controversia di questa natura, avvenuta fra pastori di passaggio e proprietari terrieri dell'agro larinate, accenna Cicerone nella *pro Cluentio* (161) in termini (*cum quaedam in callibus, ut solet, controversia pastorum esset orta*) che lasciano trasparire una condizione di tensione costante, di cui abbiamo, difatti, numerose attestazioni fino all'età moderna e contemporanea.

<sup>48</sup> Gabba, *op. cit.*, 43. Cf., pure, G. Traina, *Ambiente e paesaggi di Roma antica*, Roma, 1990, 60-64, 72-73.

rare il fenomeno della transumanza<sup>49</sup> come settore trainante dell'economia italica, era tuttavia ben cosciente che l'allevamento rappresentava ormai un'attività molto più redditizia dell'agricoltura e di una crisi del settore è prova evidente l'aneddoto tradito da più fonti – e certamente di matrice storica – relativo alla graduatoria delle attività più proficue *in re familiari*, nella quale poneva all'ultimo posto, finanche dopo il *male pascere*, proprio l'aratura<sup>50</sup>. Da censore austero qual era, Catone avrebbe certamente ritenuto ancor più dannosa e condannabile la 'aratura' cui allude scherzosamente il commediografo latino. Benché "specchio deformante" della realtà – secondo l'efficace definizione di Alfonso Traina<sup>51</sup> – la commedia plautina, attraverso le battute dei suoi personaggi, non poteva che riflettere una situazione reale, i cambiamenti e le tendenze in atto in una società in rapido movimento. Le sue maschere si rivelano, allora, meno fisse di quanto saremmo portati a credere.

---

<sup>49</sup> Ma tale prospettiva, dovuta a una vecchia deduzione di A. Grenier, è in genere ritenuta erronea oggi, poiché la transumanza su larga scala si sarebbe sviluppata già in una fase anteriore all'epoca del *De agri cultura*: cf. Pasquinucci, *op. cit.*, 98-102; Skydsgaard, *op. cit.*, 13-15; Traina, *op. cit.*, 37.

<sup>50</sup> Cic., *off.* 2, 89 *ex quo genere comparationis illud est Catonis senis a quo cum quaereretur quid maxime in re familiari expediret respondit «bene pascere» quid secundum «satis bene pascere» quid tertium «male pascere» quid quartum «arare»*. È variamente tradito, fra gli *apophthégmata* catoniani, anche da altre fonti. Vd., *ad loc.*, A. R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor, 1996, 482. Per una valutazione storica del suo contenuto, cf. Pasquinucci, *op. cit.*, 98-99 e n. 43; J. E. Skydsgaard, *op. cit.*, 7-36 : 13.

<sup>51</sup> Comoedia. *Antologia della palliata*, Padova, 2000<sup>5</sup>, 42.



## TRA LETTERATURA E STORIA: PER UNA BIOGRAFIA DI APOLLINARE IL GIOVANE

Patrizia MASCOLI<sup>1</sup>  
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

**Parole-chiave:** *Apollinare - figlio di Sidonio Apollinare, Ruricio, Avito, Gallia, V secolo, Cicerone.*

**Riassunto:** *In questo lavoro l'A. si propone di approfondire la conoscenza della personalità di un personaggio 'minore' nella storia della Gallia del V secolo, ma tuttavia legato a letterati di alto profilo, come Ruricio di Limoges e Avito di Vienne. Si tratta di Apollinare, figlio del più ben noto Sidonio, che non pare avesse dimostrato negli anni giovanili una particolare propensione nel campo degli studi. Preferì infatti seguire la carriera militare nell'entourage del generale Vittorico, seguace di Eurico, re dei Visigoti. Dopo la morte di Vittorico, Apollinare subì una durissima prigionia, ma fu poi riabilitato dal re Alarico, ponendosi a capo dei difensori della indipendenza della Gallia romana dall'invasione dei Franchi. Il contributo si conclude con un parallelo tra due figli di uomini illustri, anche se di epoca diversa, Marco Cicerone e Apollinare il Giovane.*

**Keywords:** *Apollinaris - the son of Sidonius Apollinaris, Ruricius, Avitus, Gallia, the fifth century, Cicero.*

**Abstract:** *In this paper, the author aims to deepen the knowledge of the personality of a character "minor" in the history of Gaul of the fifth century, but nevertheless linked to writers of high relief profile as Ruricius of Limoges and Avitus of Vienne. He is Apollinaris, son of the more well-known Sidonius, who apparently had not shown in his youth a particular propensity in the field of studies. In fact he preferred a military career in the entourage of General Victorius, a follower of Euric, king of the Visigoths. After the death of Victorius, Apollinaris suffered a harsh captivity, but was later rehabilitated by King Alaric, placing itself at the head of the defenders of the independence of Roman Gaul by the invasion of the Franks. The contribution ends with a parallel between the two sons of famous men, although of a different era, Marcus Cicero and Apollinaris the young.*

**Cuvinte-cheie:** *Apollinaris - fiul lui Sidonius Apollinaris, Ruricius, Avitus, Gallia, sec. V, Cicero.*

---

<sup>1</sup> patrizia.mascoli@uniba.it

**Rezumat:** În acest studiu, autorul își propune să aprofundeze cunoașterea personalității unui personaj „minor” al istoriei Galliei secolului al V-lea, dar strâns legat de scriitorii de înaltă ținută, precum Ruricius din Limoges și Avitus din Vienne. Este vorba despre Apollinaris, fiul binecunoscutului Sidonius, care nu pare să fi avut în anii tinereții o propensiune specială pe terenul literelor. A preferat să urmeze cariera militară în anturajul generalului Victorius, apropiat al lui Euricus, regele vizigoților. După moartea lui Victorius, Apollinaris a suferit un foarte dur prizonierat, dar a fost apoi reabilitat de regele Alaricus, plasându-se el însuși în fruntea apărătorilor independenței Galliei romane de invazia francilor. Studiul se încheie cu o paralelă între doi fi ai unor oameni iluștri, deși din epoci diverse, respectiv Marcus Cicero și Apollinaris cel Tânăr.

Come è noto, non ci è pervenuto alcuno scritto di Apollinare, unico figlio maschio di Sidonio<sup>2</sup>, ma particolari aspetti della sua figura si possono ricavare da alcune lettere di Ruricio e Avito, vescovi rispettivamente di Limoges e di Vienne, due importanti sedi vescovili della Gallia del V secolo. Intendo, appunto, soffermarmi su queste testimonianze con l'obiettivo di fare riemergere la personalità di Apollinare e taluni frammenti della sua vicenda umana.

Egli visse nel periodo in cui le invasioni barbariche travolsero le ultime resistenze dell'impero romano in Gallia: infatti, dopo il 476, la Gallia era già controllata a nord dai Franchi, a sud-ovest dai Visigoti, ad est dai Burgundi. All'inizio del secolo successivo, nel 507, un episodio di grande rilievo fu la battaglia di Vouillé, presso Poitiers a sud della Loira, in cui i Franchi di Clodoveo sconfissero i Visigoti acquisendo così il controllo dell'intera Aquitania.

Per comprendere appieno in quale contesto politico-culturale visse Apollinare il Giovane<sup>3</sup>, particolarmente importante risulta la parte finale della lettera 5,16 (del 474), inviata da Sidonio a sua

---

<sup>2</sup> Per le fonti vd. J. R. Martindale *The Prosopography of the later Roman Empire*, II, A.D. 395-527, Cambridge, 1980, s.v. *Apollinaris* 3, 114. Alla sua figura avevo già fatto cenno in *Gli Apollinari e l'eredità di una cultura*, *InvLuc.*, 23, 2001, 131-145 e successivamente nel volume *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Bari, 2010, 23-33.

<sup>3</sup> Il nome Apollinare è attestato nell'epistolario del padre nelle seguenti forme: in 5,9,4 e in 5,11,3 (*meus Apollinaris*), in 8,6,12 (*noster Apollinaris*) e in 9,1,5 (*Apollinaris tuus*), in *Rur. epist.* 2,26 (*Apollinaris suus*), *epist.* 2,41 (*Apollinaris suus*) ma anche in *Avit. epist.* 24 (*vir illustris Apollinaris*), *epist.* 36 (*vir illustrissimus Apollinaris*), *epist.* 43 (*frater noster Apollinaris*), *epist.* 51 (*vir illustrissimus Apollinaris*) e *epist.* 52 (*vir illustrissimus Apollinaris*). Ho scelto di identificarlo come Apollinare il Giovane, per evitare qualsiasi rischio di confusione con il suo più celebre genitore.

moglie Papianilla<sup>4</sup>, in cui è riportato un elogio di Ecdicio, fratello di lei, elevato al patriziato. In essa Sidonio, compiacendosi dei riconoscimenti attribuiti alla famiglia della sposa, ma anche – e soprattutto – dell’armonia esistente tra Papianilla e suo fratello, si augura che il medesimo accordo possa esserci in futuro anche tra i loro figli, in modo che essi possano far progredire la famiglia, rendendola ‘consolare’ da ‘patrizia’ quale era stata fino ad allora (§ 4 *sicut nos utramque familiam nostram praefectoriam nancti etiam patriciam divino favore reddidimus, ita ipsi quam suscipiunt patriciam faciant consularem*). Dalla lettera emergono in maniera trasparente non solo la tensione della famiglia degli Apollinari verso l’elevazione sociale, ma anche la particolare attenzione rivolta ai figli che ne costituiscono la continuità nel tempo. Sidonio stesso, profondamente imbevuto di cultura classica, consapevole dell’immenso valore di quella tradizione e, nello stesso tempo, ben conscio di vivere in un mondo che si avviava verso la dissoluzione<sup>5</sup>, cercò in ogni modo di influenzare positivamente la formazione culturale di Apollinare, soprattutto dopo che il giovane ebbe frequentato le scuole pubbliche dove apprese i primi *praecepta* di grammatica e di retorica<sup>6</sup>.

Infatti, già da quando il figlio era ancora *puer*, suo padre cercò di trasmettergli solidi principi morali, come risulta da due lettere datate tra il 467 ed il 470: si tratta dell’epistola 3,13, indirizzata da Sidonio al figlio (467/469), e della 5,11 il cui destinatario è Potentino (467/470). Nei due scritti sono presentati i ritratti di due personaggi tra loro del tutto diversi, tanto da risultare antitetici per la loro natura e le loro caratteristiche morali, che rappresentano due opposti modelli di vita, l’uno negativo, e quindi da evitare (3,13), l’altro positivo, dunque da seguire (5,11).

Nella lettera 3,13, dopo affettuose espressioni paterne di apprezzamento per il ragazzo (*Unice probo, gaudeo, admiror, quod cas-*

---

<sup>4</sup> Papianilla era la figlia di Flavio Eparchio Avito, eletto imperatore dei gallo-romani nel 455. Vd. P. Mascoli, *Personaggi femminili in Sidonio Apollinare*, *InvLuc.*, 22, 2000, 98-100.

<sup>5</sup> I. Gualandri, *Furtiva Lectio. Studi su Sidonio Apollinare*, Milano, 1979, 2.

<sup>6</sup> Sulle scuole nella Gallia del V sec. cfr. P. Riché, *Éducation et culture dans l’occident barbare. VI<sup>e</sup> - VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1962 (trad. it. Roma, 1966); *Écoles et enseignement dans le haut moyen age*, Paris, 1979 (trad. it. Roma, 1984).



*titatis adfectu contubernia fugis impudicorum*)<sup>7</sup>, Sidonio prosegue descrivendo la vita riprovevole di uno *Gnathon patriae nostrae*<sup>8</sup> indulgiando in una insolita e minuziosa analisi del suo aspetto esteriore: ne scaturisce un grottesco ritratto che vive nello stridente contrasto tra la ricercata eleganza stilistica del discorso e l'exasperata descrizione di tratti somatici incredibilmente disgustosi.

Infatti, malgrado i toni spesso umoristici, la preoccupazione paterna e la continua tensione verso modelli educativi di alto livello emergono da tutta la lettera: il giovane deve aspirare ad incarichi di grande prestigio e dunque per nessun motivo deve avere contatti con persone prive di pudore, che ricorrono ad un linguaggio osceno, che non conoscono freni né regole (*maxume illorum quorum sermonibus prostitutis ac theatralibus nullas habenas, nulla praemittit repagula pudor*)<sup>9</sup>.

Inoltre, per poter seguire il *cursus honorum*, cui tutta la famiglia aspirava e per il quale Apollinare veniva educato, il padre esorta caldamente il giovane ad esprimersi in un linguaggio che sia consono non solo alle sue virtù morali, ma anche al prestigio della cerchia di persone di elevata condizione alla quale dovrà appartenere: *Nam quibus citra honestatis nitorem iactitabundis loquacis faece petulantiae lingua polluitur infrenis, his conscientia quoque sordidatissima est*<sup>10</sup>. È talmente inaccettabile un linguaggio inadeguato sulla bocca di un uomo che sia degno di stare nel consesso degli *optimates*, che Sidonio ammonisce il figlio con un ben noto paradosso: *Denique facilius obtingit ut quispiam seria loquens vivat obscene, quam valeat ostendi qui pariter existat improbus dictis et probus moribus*<sup>11</sup>.

L'esatto contraltare di Gnatone è rappresentato da Potentino (*epist.* 5,11), uomo di saldi principi morali, dotato di numerose *virtutes*, che gli consentono di disimpegnarsi con abilità nella gestione delle proprietà terriere, capace di affrontare qualsiasi situazione con equilibrato buon senso e comportamento equo e raffinato, oltre che

<sup>7</sup> Sidon. *epist.* 3,13,1.

<sup>8</sup> Sidonio non rivela il nome di questo personaggio suo contemporaneo, ma gli attribuisce quello con cui Terenzio nell'*Eunuchus* identifica la figura di un parassita (peraltro comune nelle letterature classiche) che già Cicerone (*Lael.* 94-95) aveva inquadrato nel tipo del profittatore.

<sup>9</sup> Sidon. *epist.* 3,13,11.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

sempre sincero e fedele alla parola data: un esempio da cui certamente il giovane Apollinare non potrà che ricavare commendevoli insegnamenti. Peraltro, da una attenta analisi della missiva emerge in maniera trasparente l'ansia paterna di introdurre al più presto il giovane Apollinare nel ristretto gruppo dei potenti che reggono la provincia e ne guidano le scelte politiche.

Una lettera di qualche tempo dopo, probabilmente risalente alla fine del 470 (*epist.* 4,12), indirizzata a Simplicio e Apollinare, disegna un inedito quadretto di vita familiare: Sidonio, già vescovo, seduto accanto al figlio, si dedica alla lettura dell'*Hecyra* di Terenzio: §§ 1-2 *Nuper ego filiusque communis Terentianae Hecyrae sales ruminabamus; studente assidebam naturae meminens et professionis oblitus quoque absolutius rhythmos comicos incitata docilitate sequeretur, ipse etiam fabulam similis argumenti, id est Epitrepontem Menandri, in manibus habebam. Legebamus pariter, laudabamus iocabamurque et, quae vota communia sunt, illum lectio, me ille capiebat, cum repente...* In questo passo si registra la diretta testimonianza di un conflitto interiore in cui si dibatte Sidonio, che, come precettore di suo figlio Apollinare, è costretto alla lettura di un'opera profana, che si colloca in evidente contrasto con le sue molteplici e gravose responsabilità episcopali. Però l'amore paterno in qualche modo prevale ed egli si siede paziente e un po' compiaciuto accanto al giovanetto (*studente assidebam*) per spingerlo a studiare a fondo la tecnica della commedia (*rhythmos comicos*) attraverso un confronto del testo latino di Terenzio con l'originale menandro degli *Epitrepontes*, ricorrendo così al metodo di indagine che Gellio aveva definito delle *alternae lectiones* (2,23,3). I comuni interessi culturali e l'inclinazione verso i medesimi oggetti di studio riescono a calare Sidonio e suo figlio Apollinare in una suggestiva atmosfera di studio (*legebamus pariter, laudabamus iocabamurque*) e di riflessione<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Questo passo ha offerto qualche spunto di discussione sull'effettiva conoscenza del greco da parte di Sidonio. Già G. Lafaye (*Le modèle de l'Hécyre*, REG, 40, 1916, 22-25) a proposito della lettura comparata delle due commedie, greca e latina, non parla se non di una similitudine di soggetti (*similis argumenti*); l'esercizio che egli praticava con suo figlio è un esercizio retorico del parallelo e non una collazione filologica dei testi. Anche P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, 238-239) segue la stessa linea di Lafaye, sottolineando il fatto che Sidonio era perfettamente in grado di apprezzare la finezza del testo greco, anche senza l'ausilio di una trasposizione latina di Menandro, di cui, peraltro, non esiste

Una decina di anni più tardi Sidonio continua ancora a seguire l'educazione del figlio, ormai circa ventiduenne: infatti, in una lettera (9,1) indirizzata a Firmino, fra il 481 e il 482, egli fa esplicito riferimento ad alcune poco commendevoli passioni di Apollinare, all'epoca dedito più che altro alle aristocratiche pratiche venatorie<sup>13</sup> da lui preferite allo studio, tanto da provocare una forte esortazione verso nuovi e più responsabili comportamenti: *Etsi Apollinaris tuus cui studium in ceteris rebus est in hac certe neglegentissimus*<sup>14</sup>, *quippe qui per exiguum lectione teneatur vel coactus vel voluntarius, quantum tamen mihi videtur, qui patribus his iungi non recusaverim, quorum studio, voto, timori laudabile aliquid in filiis, licet difficile persuadeatur, difficilium sufficit*<sup>15</sup>. Gli ammaestramenti di Sidonio si sviluppano all'interno delle consuete coordinate: l'amore per lo studio, la contrarietà per gli svaghi, anche per quelli che, come la caccia, erano intensamente praticati dagli aristocratici del tempo. Ma mette conto ricordare che dall'insistenza paterna su questo tipo di educazione traspare una scarsa propensione del giovane Apollinare per gli studi: Sidonio arriva a definirlo *neglegentissimus*, proprio perché dedica alla lettura

---

alcuna documentazione. L'argomento approfondito da S. Pricoco (*Un esercizio di «parallelo» retorico. Sidonio, Epist., IV, 12, 1-2, Nuovo Didaskaleion*, 15, 1965, 99-112) il quale sostiene che il confronto tra le commedie, greca e latina, era essenzialmente di natura metrica, ritenendo il termine *rythmos* equivalente a metro, ma allarga poi l'ipotesi di confronto anche all'intreccio, ai pregi artistici e ai *sales*, anche se rileva che proprio l'*Hecyra* è una delle commedie di Terenzio meno ricca di ironia. Invece A. La Penna (*Gli svaghi letterari* cit. 13) preferisce dar credito alla testimonianza di Sidonio limitandola comunque ad una *synkrisis* retorica. Da ultimo D. Amherdt (*Le quatrième livre* cit., 313) intende il *legebamus pariter* come una interpretazione dei personaggi di Menandro da parte di Sidonio e del figlio. Sulla *ruminatio* vd. ora il mio *Sidon. epist. 4, 12, 1-2: la ruminatio, da forma di socializzazione ad intima riflessione sul sapere*, *InvLuc*, 35-36, 2013-2014, 137-145.

<sup>13</sup> Sidonio parla di questo ampiamente nelle sue lettere: 1,2,5; 4,4,1; 8,6,10-12.

<sup>14</sup> Il testo qui riportato è quello stabilito da Loyen (*Lettres*, III, Paris, 1970, 131), ma già una nota critica all'ed. di Anderson (*Poems and Letters*, II, London-Cambridge (Mass.), 1965, 616) avanzava qualche sospetto sulla genuinità del passo con la seguente proposta di emendamento: *etsi Apollinaris tuus cum in ceteris rebus tum est in hac certe neglegentissimus*, ipotizzando che *cū* sia stato per errore sciolto in *cui*, con il successivo inserimento di *studium* o di *animus* per dare un senso alla frase. Tuttavia lo studioso inglese relegava tale sua ricostruzione in questa nota, mantenendo nel testo la lezione vulgata. Più prudentemente Ch. Luetjohann (*MGH, auct. ant.* 8, p. 150) pone una *crux* dopo *tuus*.

<sup>15</sup> *Sidon. epist.* 9,1,5.

e alla cultura pochissimo tempo, anche quando viene obbligato a farlo, né tanto meno lo fa spontaneamente.

É pur vero, però, che nel frattempo il giovane Apollinare, forse non ancora ventenne, aveva intrapreso il *cursus honorum* entrando a far parte dell'*entourage* del comandante Vittorio, seguace di Eurico, re dei Visigoti. Infatti, era ancora molto giovane quando con il potente uomo politico venne in Italia, ma a Roma fu testimone della morte del suo comandante e fu imprigionato appunto come suo seguace. Dopo una durissima prigionia, nel 479, fu mandato in esilio a Milano<sup>16</sup>. Successivamente ottenne, sotto il re Alarico, una posizione di rilievo che gli fece meritare dapprima il titolo di *vir illustris* e in seguito, nel 507, quello di *vir illustrissimus*; prese parte alla resistenza contro l'invasione dei Franchi nella battaglia di Vouillé (507), ponendosi a capo delle forze che tentarono di difendere la Gallia romana dalla nuova dominazione. Anche la presenza al suo fianco di un gran numero di Arverni, destinati a subire gravi perdite soprattutto nelle fila degli esponenti delle famiglie senatorie ("caddero quelli che erano i primi fra i senatori")<sup>17</sup>, rende emblematicamente la cifra del crollo di una 'civiltà' travolta dall'avanzata inarrestabile delle invasioni barbariche. È verosimile che l'esperienza politico-militare del giovane gli avesse conferito quella autorevole maturità che negli anni precedenti, soprattutto nel campo degli studi, non aveva dimostrato.

Ulteriori conferme possiamo trarre dalle lettere, inviate ad Apollinare da Ruricio e Avito, che ci offrono elementi di grande interesse per la ricostruzione della sua personalità, sul versante culturale da parte di Ruricio, sul versante politico-militare da parte di Avito<sup>18</sup>.

Risale probabilmente all'anno 502 l'epistola 2,26 di Ruricio, attraverso cui riusciamo a ricostruire alcuni aspetti della tradizione degli scritti di Sidonio. Apollinare aveva pregato Ruricio di rivedere una copia degli scritti di suo padre, che Ruricio stesso gli aveva chiesto

---

<sup>16</sup> Greg. Tur. *Glor. Mart.* 44. *Igitur quodam tempore Apollinaris cum Victorio duce Italiam petiit, quod agunt apud urbem Romam interfectum; Apollinarem incolae loci quasi captivum retenebant, dicentes: 'Non videbis patriam tuam, sed dignas ut satelles tuus poenas exsolves'. Haec autem comminati, miserunt eum in exilio apud urbem Mediolanensem.*

<sup>17</sup> Greg. Tur. *Hist. Fr.* 2,37 *Primi qui erant ex senatoribus.*

<sup>18</sup> Per il testo di Ruricio seguo l'edizione di R. Demeulenaere, Turnholt, 1985 (*CChL* 64). Vd. anche R. W. Mathisen *Ruricius of Limoges and friends. A collection of letters from Visigothic Gaul*, Liverpool, 1999.

di trascrivere. Non è ben chiaro quale sia l'opera a cui si fa riferimento, ma con ogni probabilità potrebbe trattarsi delle epistole. Ruricio sottolinea la difficoltà di comprendere lo stile di Sidonio, ma questo lavoro gli riporta alla mente l'antico affetto che nutriva per l'amico defunto, anche se l'oscurità del modo di esprimersi non favoriva la comprensione dei suoi scritti (§ 3 *cuius lectio sicut mihi antiquum restaurat affectum, ita prae obscuritate dictorum non accendit ingenium*)<sup>19</sup>.

Ruricio accetta dunque di revisionare il testo di Sidonio, scritto quando Apollinare era ancora molto giovane, e si affretterà a svolgere questo lavoro trasformandosi da maestro in alunno, senza l'imbarazzo di chi alla sua età si applica come un allievo al fine di raggiungere l'eccellenza in una disciplina che lo appassiona (§ 5 *hunc ergo, si dominus piaie definitioni vestrae tribuetur fautor, effectum vobis praesentibus percensere festino et effici discipulus de magistro, quia non me pudet etiam in hac aetate nec piget discipuli arripere industriam, dummodo affectatae artis consequar disciplinam*). Ruricio non lesina elogi per Apollinare, che egli considera l'erede letterario di suo padre, poiché sa essere l'interprete dell'eloquenza paterna e sa comprendere tutto ciò che suo padre ha scritto grazie non tanto alle pagine in pergamena di un libro, quanto alle pagine del suo cuore (§ 7 *quid enim iustius, quam ut ipse sis paterni interpres eloquii, qui universa quae ille conscripsit non tam de codicis membrana quam de cordis potes pagina proferre?*). L'abilità, la cultura, l'eloquenza di Apollinare, sostiene Ruricio, sono caratteristiche congenite alla sua natura, che gli ha donato il talento, ma provengono anche dalla fonte da cui egli ha attinto, perché un torrente che scende impetuoso dalla montagna, anche se avanzando aumenta il suo volume, deve tuttavia la sua forza alla fonte da cui riceve il nome (§ 8 *Cuius vos esse filios, non solum generositate prosapiae, verum etiam et eloquentiae flore et omni virtutum genere comprobatis, quae bona vobis non tam doctrina contulit quam natura; quia rivus de fonte prorumpens licet fluendo proficiat et plenitudinem currendo conquirat, auctori tamen unde sumit vocabulum debet et meritum*). Tanto che, aggiunge Ruricio, se la divina clemenza avesse permesso a Sidonio di sopravvivere fino

---

<sup>19</sup> L'oscurità dello stile di Sidonio diventa quasi un 'topos' tra Umanesimo e Rinascimento': vd. e. g. il giudizio di Angelo Poliziano (*epist.* 1,1 *Sidonius Apollinaris non omnino pessimus auctor*) e Giulio Scaligero (*Poet.* VI, *Hypercr.*: *Sidonius accuratus, aliquando etiam anxius*), ma anche la valutazione del tutto negativa di Ludovico Vives (*de rat. dic.*, *Op.* I, 148): *...cuius prosa absurdissima est*.

ad allora, così come egli una volta si compiaceva perché il figlio lo imitava, così ora godrebbe della sua perfezione, in quanto vedrebbe esaudite le sue preghiere, né proverebbe invidia verso un suo eguale, perché proprio lui aveva sperato che fosse in grado di superare il modello paterno (§ 9 *quem si divina clementia usque ad hoc tempus superesse voluisset, sicut iam tum de vestra imitatione laetabatur, ita nunc de perfectione gauderet, cum spem ad rem cerneret pervenisse, nec sibi invideret aequalem, quem optaverat esse meliorem*).

Nonostante le dichiarazioni di stima di Ruricio, da questa richiesta rivoltagli da Apollinare di rivedere gli scritti paterni credo che emerga con evidenza una conferma della sua scarsa dimestichezza con la letteratura e anche con le opere di suo padre, se preferisce affidarle alle cure di un letterato di professione come Ruricio. Costui, peraltro, considera Apollinare erede letterario di Sidonio e interprete del suo stile (*paterni interpret eloquii*); ma è un elogio formale e affettivo, perché l'esegesi che Apollinare può fare delle opere del padre proviene, come si è appena visto, dalle pagine del cuore più che dal testo vergato su pergamena. Una lettura attenta di queste frasi può forse consentire l'ipotesi che, nonostante gli elogi rivolti da Ruricio in modo piuttosto strumentale ad Apollinare, che apparteneva ad una famiglia di grande rilievo, egli nutrisse qualche riserva sulla capacità di comprensione di Apollinare degli scritti paterni. Una siffata interpretazione, d'altra parte, potrebbe ricollegarsi al giudizio non proprio positivo che Sidonio aveva espresso su suo figlio (vd. *epist.* 9,1), il quale peraltro si era pienamente realizzato nell'arte militare.

Diverso il contenuto dell'epistola 2,41 indirizzatagli da Ruricio. Essa è databile tra il 494 e il 502 ed è un'importante testimonianza della situazione politica del tempo. In apertura Ruricio manifesta il profondo affetto e la spiccata stima nei confronti di Apollinare che definisce *sublimitas vestra*, ma manifesta anche il suo timore di non essere all'altezza dell'amico, pur rendendosi conto che le sollecitazioni di Apollinare a scrivergli sono il frutto della sua benevolenza e non un'ostentazione del suo potere: (§§ 1-3) *Affectus sublimitatis vestrae in visceribus nostris violentus exactor est et amori vestro me potius quam pudori meo servire compellit, dum non considerat, quo sermone, qua pagina, tantum vestris imperiis obsequamur. Cogitis enim nos auribus peritiae vestrae verbis rusticis iniuriam frequen-*

*ter inferre, dum apices nostros<sup>20</sup> saepius vultis accipere: pareo voluntati vestrae, pareo iussioni. Malo enim de me ipso tibi magis quam mihi credere, quia pietatis, non potestatis est quod iubetis.* Questa lettera si conclude con l'auspicio di Ruricio di poter incontrare Apollinare, quando la situazione contingente sarà stata superata, cosicché il desiderio attestato dalle loro parole possa essere placato dalla loro presenza: § 4 *Praestabit itaque divina misericordia, ut, tumultibus temporis huius vel necessitatibus aut deletis in perpetuum aut parumper oppressis, citius fructus non faciat de nostra capere praesentia, ut desideria quae incitantur affatibus aspectibus mitigentur.*

Dalle testimonianze riportate nell'epistolario di Alcimo Ecdicio Avito<sup>21</sup>, autore del *De spiritalis historiae gestis*, un poema di contenuto biblico più volte citato nelle epistole ad Apollinare, si rilevano quasi soltanto notizie relative al coinvolgimento di Apollinare nell'agone politico ed al suo ritorno in patria con tutta la famiglia.

Nella lettera 24 indirizzata *viro illustri Apollinari* (databile all'anno 507) Avito fa cenno alle difficoltà politiche di Apollinare nel regno dei Visigoti e si dichiara in apprensione, poiché egli e i suoi sono stati trascinati in guerra dai signori cui essi obbediscono<sup>22</sup>: *Nam revera nuntio vestri discessus accepto in summo metu et trepidatione pependimus; quia nobis diversis nuntiis dicebatur vos dominorum, quibus observatis, accitu cunctos pariter evocatos; tuttavia il sopravvenuto superamento delle difficoltà tranquillizza Avito, che ha appreso la notizia della salvezza di Apollinare e della sua famiglia e del loro ritorno in Alvernia (*Sed deo gratias, quia prospero reditu in laetitiam vestros vosque revocavit in patriam*).*

Anche l'epistola 36 (ugualmente databile al 507) manifesta la trepidazione e l'affetto di Avito per Apollinare. In quel periodo Avito si trovava a Lione e, attraverso un messaggero, un tal Donnolo, aveva ricevuto notizie non buone riguardo ad Apollinare: *Scio, quod rever-*

---

<sup>20</sup> Si noti qui il particolare significato del termine *apices*, che corrisponde ad "epistole", come spesso attestato nella tarda antichità, e in Sidonio in particolare.

<sup>21</sup> Per Avito l'edizione seguita è quella di R. Peiper, Berolini, 1883, rist. 1961 (*MGH Auct. Antiquiss.* VI,2). Vd. anche *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose*, translated with an introduction and notes by Danuta Shanzer and Ian Wood, Liverpool, 2002.

<sup>22</sup> Il riferimento è ad Alarico, re dei Visigoti, e ai suoi consiglieri.

*tens ad devinctissimos mihi domnos Domnulus noster, coram me de vestrae piae sollicitudinis ambiguitatibus aestuante aliter quam volui relaturus, adgravavit magis redeundi festinationem, quam minuit.* Peraltro Avito aveva sofferto di un'infezione agli occhi, per cui non gli era stato possibile rispondere alle lettere ricevute da Apollinare, onde poter esprimere la sua gratitudine per i ricchi doni ricevuti da quest'ultimo e da suo figlio Arcadio. Per questo riferì oralmente a Donnolo ciò che era necessario, al fine di avere notizie delle difficoltà politiche affrontate da Apollinare: *Scilicet me apud Lugdunum in adventu eius gravis oculorum dolor impotem luminis contuendi impetu ingruente reddiderat. Unde quia nec ipse fuit eliciendi rescripti efficax nec ego idoneus redhibendi, omnem gratiarum, quaecumque vel pretio munerum vel animo munerantum deberi potuit, actionem verbo potius referendam portitoris auribus allegavi, licet minime dubitans apud sanctae dulcedinis aviditatem parvi pendendam mandatorum seriem desiderio litterarum.* La lettera si conclude con l'auspicio che la guarigione della sua affezione oculare possa avvenire anche grazie alla loro reciproca corrispondenza, che egli auspica quanto più possibile frequente: *quorum contubernio divinitate propitia etiam oculi mei per praesentiam paginae satis facientes ad crescent.*

Nell'epistola 51 (anch'essa risalente al 507), indirizzata *viro illustrissimo Apollinari*, Avito scrive di aver ricevuto una missiva in cui gli si comunicava che Apollinare era stato coinvolto in una bufera politica perché accusato di tradimento da parte di Alarico, re dei Visigoti: *Pervenerat quippe non ad notitiam tantummodo, sed ad maestitiam nostram dispositi fumus incendii, quod sanctae ac simplici innocentiae vestrae velut de effetis cineribus coniuratio procellosa ventis mendacibus sufflans in cassum movere temptaverat.* Giacché l'amico si trovava avvolto dalle calunnie, Avito aveva evitato di scrivergli non solo perché non gli era possibile farlo, ma anche per non aumentare le pene del suo interlocutore: *Ob quam causam verebatur anxietatis vestrae sarcinam voto libaminis adgravare et maeroris augmentum pro consolatione transmittere.* Tuttavia in maniera imprevista Avito riceve una lettera da Apollinare, con una piacevole sorpresa: *Recognovi illic, qua satis delectatus sum, manum vestram, quam plus paternam declamationem, quam maxime hereditariam benignitatem.* Apollinare è rientrato in patria ed Avito si tranquillizza per il superato pericolo, ma soprattutto perché l'opinione che ha di



lui il suo signore, il re Alarico, è intatta come una volta: *Scriptistis igitur Christo praestante iam redux omnia tuta esse circaque vos dignationem domni regis Alarici illaesam et pristinam permanere*. Ed il pensiero non può che andare alla sorte comune di Apollinare e di suo padre Sidonio: *Ego tamen nuntio vestrae immo nostrae securitatis accepto, ecce deo teste loquor, in lacrimas mixtas laetitia praeteritorum recordatione prorupi. Animo namque, ut ait vester poeta, "subiit cari genitoris imago", ut memoria retractavi usque ad nostras quamlibet dispari professione personas quandam parentum communium sortem, parilitatem laborum invidia sequente, perduci*. Qui Avito probabilmente fa riferimento all'esilio di Sidonio nella fortezza di Livia, proprio come era accaduto a suo figlio dopo la morte di Vittorio (vd. *supra*)<sup>23</sup>.

Avito ringrazia Apollinare degli elogi ricevuti per il suo poema, il *De spiritalis historiae gestis*, nei quali gli sembra di sentire la voce di Sidonio: *scribebatis placuisse vobis libellos, quos inter occupationes seria et magis necessaria conscribendi nihilominus tamen de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi... Tantum me tuo iudicio delectatum, veluti si auribus domni mei patris tui meditata confessus cuiuscumque laudis momentis eo censore donarer*. Ma nello stesso tempo si scusa, poiché la copia dell'opera giunta ad Apollinare era ancora da revisionare, in quanto fu sottratta anzitempo ad uno scriba e quindi non si presentava nella sua versione definitiva (*Libellum tamen amicus, qui ut puto ad vos pervenire fecit, non de librariis sed adhuc ex notarii manu adeo mihi inemendatum crudumque praeripuit, ut non facile denotes, auctoris magis scriptorisne vitiis irascaris. Qua propter opusculum ipsum in membranas redactum et adhuc non quanta volueram correctione politum, ne moram desiderio tuo facerem, celeriter destinavi*). Questo singolare episodio del 'furto' del *De spiritalis historiae gestis* è richiamato, e

---

<sup>23</sup> In questa lettera Avito riprende una frase di Sidonio, "l'uomo che agisce in questo mondo corre meno rischi in guerra che tra i suoi detrattori" dove si legge in maniera trasparente la convinzione che entrambi, padre e figlio, saranno sempre soggetti ad invidia probabilmente a causa del loro prestigio e della loro influenza politica (*Quoniam, si a vos a patre vestro hoc didicistis "virum saeculo militantem minus inter arma quam inter obloquia periclitari", exemplum a Sidonio meo, quem patrem vocare non audeo, quantum clericus perpeti possit, adsumo*). Su questo supposto frammento di Sidonio, che non si ritrova nelle opere che ci sono pervenute, vd L. Piacente *Un frammento di Sidonio e l'epist. LI di Avito*, *InvLuc*, 23, 2001, 183-186.

con maggiori dettagli, nell'epistola 43, indirizzata al vescovo Eufrazio. In questo scritto Avito spiega che costui aveva sottratto una copia dell'opera consegnandola ad Emeterio (forse fratello di Eufrazio). In realtà, il manoscritto era destinato ad Apollinare, anche se ancora da revisionare. Perciò prega l'amico di presentare l'opera ad Apollinare senza particolare enfasi, nel timore del giudizio negativo di un lettore abituato alla dotta eloquenza di suo padre Sidonio. E si augura che possa incontrare il parere favorevole del destinatario, dato che non mancano persone che, leggendola, potrebbero restare indispettite dall'ardire della sua opera: *Si revera non solum amantibus, sed et iudicantibus vobis placet, quoniam apud extraneos forte non deerit, quem audacis conatus tangat invidia, abunde mihi sufficiet, ut vos, quod cupio, sentiatis*. Ed ancora il pensiero va all'eccellente lavoro di Sidonio e ad Apollinare, che ora sta progredendo nella carriera militare. Inoltre, se il suo piccolo sforzo avrà prodotto qualcosa di valido da leggere, questo non disonorerà neanche lo stesso Arcadio, figlio di Apollinare: *Quia sicut non minus ad meam quam vestram gloriam pervenit communis Solli opus illustre, ita vobis favente Christo militari actu magis florentibus, si in me nisus tenuis aliquid dignum lectione confecerit, etiam senem quandocumque Arcadium non pudebit*.

L'epistola 52 di Avito (che risale al 507) tratta il medesimo argomento dell'epistola precedente sottolineando il forte affetto che lega l'autore ad Apollinare: *Communi quidem sed veraci sermone vulgatum est, quod sese mutuae dilectionis intuitu concordantium cernant motus animorum*. Un'empatia così forte che Avito avrebbe risposto alla lettera che Arcadio, *filius meus*, (così chiama affettuosamente Arcadio, in realtà figlio di Apollinare) gli ha portato: *Potest namque tam una nobis sollicitudo nostri esse, ut litteris, quas harum portitor filius meus attulit, ante, si bene metiamini, responderim, quam venirent? Nam in pagina famulatus, quam per meos ex causa direxeram, et gaudium de vestra prosperitate conceptum plus affectionibus quam sermonibus exhalavi, et necessitatem nostram patrumque communium mixta lacrimis exultatione perstrinxi*. La lettera ha un contenuto politico: si desume che Apollinare fu riabilitato da Alarico, e che si era svincolato dalle accuse infondate dei diffamatori, i quali avevano cospirato contro di lui. La piaggeria degli uomini che si nascondono dietro la maschera della compiacenza può essere molto insidiosa. Per questo motivo Apollinare dovrà essere partico-

larmente attento a prestare le sue orecchie alle parole degli uomini che lo circondano e che lo circondaeranno e a non fidarsi di chi gli susurra lusinghe con i sotterfugi della sua lingua bifida e in realtà confeziona bugie velenose: *Cavete attentive malos et linguarum mordacium dolis sibilantibus blandimenta venenaque machinantibus docti post experimenta non credite. Nec minus vos sollertia faciat cautos, quam innocentia praestat securos*. Avito così conclude con enfasi: sarebbe stato un onore per l'accusatore sentire il disprezzo di Apollinare *quamquam, ut supra iam fatus sum, non ex toto impunitus habeatur, quem gloria lacessit*.

Per quanto riguarda gli anni successivi, Apollinare assurse all'episcopato nel 515 e Gregorio di Tours<sup>24</sup> ce ne ha conservati i retroscena, peraltro connotati da una qualche 'opacità' di procedura. La sua elezione, infatti, avvenne grazie all'iniziativa di due donne della sua famiglia, Alcima e Placidina, rispettivamente sorella e moglie, recatesi a perorare la sua causa presso il vecchio vescovo di Clermont, Quintiano, evidentemente ormai stanco di ogni impegno pubblico e desideroso soltanto di ritirarsi per dedicarsi alla preghiera e alla meditazione.

E mentre suo padre Sidonio era stato eletto, forse anche suo malgrado, con l'appoggio del potente clero gallo-romano, l'elezione di Apollinare figlio fu favorita non solo dall'intervento delle due donne, che evidentemente agivano con tutto il peso del prestigio delle famiglie da cui esse provenivano, ma anche dalla promessa di totale obbedienza allo stesso Quintiano e forse anche allo stesso clero che aveva dato pieno appoggio a suo padre. Certo non fu di poco conto in questa

---

<sup>24</sup> Greg. Tur. *Hist. Fr.* 3,2 *Apud Arvernus vero post obitum beati Aprunculi sanctus Eufrasius duodecimus episcopus habebatur. Hic quattuor annos post Chlodovechi obitum vixit, vicissimo quinto episcopatus sui anno transiens. Cumque populus sanctum Quintianum, qui de Rutino eiectus fuerat, eligisset, Alchima et Placidina, uxor sororque Apollinaris, ad sanctum Quintianum venientes, dicunt: 'Sufficiat, domne sancte, senectute tuae, quod es episcopus ordenatus. Permittat', inquit, 'pietas tua servo tuo Apollinari locum huius honoris adipisci. Ille vero, cum ad hunc apicem ascenderet, sicut tibi placitum fuerit obsequitur; tu quoque imperabis, et ille tuae parebit in omnibus iussioni, tantum ut humili suggestioni nostrae aurem benignitatis accomodis'. Quibus ille: 'Quid ego', inquit, 'praestabo, cuius potestati nihil est subditum? Sufficit enim, ut oratione vacans cottidianum mihi victum praestet ecclesia'. Ille autem haec audientes, Apollinarem ad regem dirigunt. Qui abiens, oblati multis muneribus, in episcopatu successit; quod quattuor abutens minsebus, migravit a saeculo.*

vicenda l'appoggio del re, al cui cospetto le donne lo spingono a presentarsi, e anche il peso delle molte offerte distribuite. Ma Apollinare morì lo stesso anno della sua elezione, dopo solo quattro mesi di episcopato.

I tempi mutarono rapidamente e la classe aristocratica gallo-romana, politicamente potente e orgogliosa dei suoi legami con il mondo latino, stava scomparendo ed anche l'Alvernia, ultima isola fedele all'Impero, era destinata a soccombere con l'avanzare delle popolazioni barbariche.

Nonostante quella degli Apollinari sia un chiaro esempio di famiglia che ha nell'episcopato quella continuità che un tempo le famiglie senatorie realizzavano nelle cariche pubbliche, allo stato attuale degli studi e della conoscenza delle fonti, è innegabile che Apollinare figlio non sembra aver ricalcato il *cursus honorum* del padre per ragioni probabilmente legate a un diverso talento personale ma anche, e, soprattutto, per le mutate situazioni storiche.

Le preoccupazioni paterne per l'educazione dei figli costituiscono nell'antichità un *topos* letterario e probabilmente su questa scia si allinea anche Sidonio, forse attraverso la lettura delle epistole di Cicerone, uno dei più seguiti suoi modelli: anche l'Arpinate mostrava qualche perplessità sull'educazione del figlio Marco in Grecia. Tali apprensioni sono registrate in una lettera ad Attico del 2 maggio del 44 (14,16,3) tanto che Cicerone stesso avrebbe voluto addirittura spostarsi ad Atene per controllare la situazione (*cupio...excurrere in Graeciam. Magni interest Ciceronis vel mea potius vel mehercule utriusque me intervenire discenti*).

Cicerone fu spinto ad intervenire nell'educazione del figlio, nell'interesse del figlio stesso, ma forse soprattutto suo personale, o comunque di ambedue. Tuttavia un'ulteriore motivo di preoccupazione gli fu dato da Leonide, uno degli insegnanti che curavano la formazione del giovane, che in una sua lettera non aveva inviato segnali molto rassicuranti, dai quali si ricavava non tanto fiducia, quanto piuttosto timore: *non est fidentis hoc testimonium, sed potius timentis (ibid.)*. Per di più anche Erode, un altro precettore ateniese di Marco Cicerone, che aveva avuto l'incarico di informare il padre dello sviluppo della formazione educativa del figlio, era rimasto in un preoccupante silenzio: *Herodi autem mandaram ut mihi κατὰ μίτον scriberet; a quo adhuc nulla littera est. Vereor ne nihil habuerit quod*

*mihi, cum cognossem, iucundum putaret fore.* Anche qui, come per Apollinare il Giovane, ai dubbi del padre si contrappongono le sperperate lodi degli amici per la presunta eccellenza del rampollo negli studi e nella condotta di vita: infatti, solo pochi giorni dopo, la citata epistola *ad Att.* 14,16, il 25 maggio del 44, Gaio Trebonio, in viaggio verso la provincia dell'Asia, facendo tappa ad Atene, scrive a Cicerone (*fam.* 12,16,1) per rassicurarlo sulla situazione<sup>25</sup>, profondendosi in ampie lodi del giovane.

Credo che il parallelo tra Marco Cicerone e Apollinare il Giovane risulti piuttosto evidente: il percorso formativo dei due adolescenti suscita timori ed apprensioni tra i più stretti familiari, mentre nella più larga cerchia degli amici essi riscuotono plauso ed elogi probabilmente 'strumentali' perché piuttosto ispirati dalla stima e dalla riverenza nei riguardi dei loro più autorevoli genitori<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> *Vidi filium tuum deditum optimis studiis summaque modestiae fama. Qua ex re quantam voluptatem ceperim scire potes etiam me tacente. Non enim nescis quanti te faciam et quam pro nostro veterrimo verissimoque amore omnibus tuis etiam minimis commodis, non modo tanto bono, gaudeam. Noli putare, mi Cicerone, me hoc auribus tuis dare. Nihil adulescente tuo atque adeo nostro (nihil enim tibi a me potest esse seiunctum) aut amabilius omnibus his qui Athenis sunt est aut studiosius earum artium quas tu maxime amas, hoc est optimarum. Itaque tibi, quod vere facere possum, libenter quoque gratulor nec minus etiam nobis, quod eum quem necesse erat diligere qualiscumque esset talem habemus ut libenter quoque diligamus.*

<sup>26</sup> Da un passo della biografia di Settimio Severo nell'*Historia Augusta* si ricava quasi un *topos* letterario dell'educazione dei figli di uomini illustri, che poteva essere utilizzato *in bonam* o *in malam partem* a seconda dei contesti (*Sev.* 21,1-2 *Et ut ordiamur a Romulo: hic nihil liberorum reliquit, nihil Numa Pompilius, quod utile posset esse rei p. Quid Camillus? Num sui similes liberos habuit? Quid Scipio? Quid Catones qui magni fuerunt? Iam vero quid de Homero, Demostene, Vergilio, Crispo et Terentio, Plauto ceterisque aliis loquar? Quid de Caesare? Quid de Tullio, cui soli melius fuerat liberos non habere?*).

## THE MULTITUDE OF MAN'S SINS DOES NOT PREPONDERATE GOD'S LOVE FOR HIM

Liviu PETCU<sup>1</sup>

(Researcher, Faculty of Orthodox Theology "Dumitru Stăniloae", The Department of Research, „Alexandru Ioan Cuza” University of Iași)

**Keywords:** *God's Love, Fathers of the Church, man, sins, goal, benefit.*

**Abstract:** *Love makes God man and the man god. Christ showed His love for us not only through His indefinable Incarnation, Passions and death on the cross that is the key to the mystery of Christ's love, but also through His Resurrection, Ascension to the sky, sending of the Holy Spirit and His divine Providence, which is visible in everything we see around us. After His Ascension, Christ the Lord does not abandon us, but He gives Himself, completely, to each of us in every Divine Liturgy. In what follows we intend to convey as thoroughly as possible, in a few words, the multiple revelation of Christ's love for us and through the fact that the multitude of man's sins does not preponderate God's love for Him.*

**Cuvinte-cheie:** *Iubirea lui Dumnezeu, Părinții Bisericii, om, păcate, țel, folos.*

**Rezumat:** *Iubirea face pe Dumnezeu om și pe om Dumnezeu. Hristos Domnul ne-a arătat iubirea Sa pentru noi nu numai prin Întruparea, Pătimirile, moartea și crucea Lui care este cheia tainei iubirii lui Hristos, ci și prin Învierea Sa, Înălțarea la cer, trimiterea Duhului Sfânt și dumnezeiasca Sa purtare de grijă pentru noi, care e vizibilă în tot ceea ce vedem în jurul nostru. După Înălțarea Sa la ceruri, Hristos Domnul nu ne lasă singuri, ci se dăruiește întreg pentru fiecare în parte, la fiecare Sfântă Liturghie. În cele ce urmează ne-am propus să relevăm, pe cât posibil, în puține cuvinte, multipla revelare a iubirii lui Hristos pentru noi și prin faptul că mulțimea păcatelor omului nu întrece dragostea lui Dumnezeu pentru acesta.*

### **Introduction**

Talking about love implies talking about God and there is no exhausting the subject when doing so as God is beyond any limitation. Most religions value love, compassion and empathy. The Christian

---

<sup>1</sup> [patristica10@yahoo.com](mailto:patristica10@yahoo.com)

religion is also called the religion of love for people, as, indeed, as St. John Chrysostom underlines, "There are many things characteristic of Christianity: but more than all, and better than all, Love towards one another, and Peace."<sup>2</sup> Christianity regards love as originating from God's essence<sup>3</sup>. Saint John the Evangelist, the theologian of God's love, conveys the plenitude of the existence and presence of God through the word love: "God is love and he that dwelleth in love, dwelleth in God and God in him" (1 Jn 4:16). God is love in Himself not only in relation to man but also to the whole world; He is love through His manifestation in the world and He had been love before the world was created. Love calls for two or more persons who love each other. God is a Trinity of Persons, Who love each other, commune with each other and partake of each other. Through Christ we learned that God is love, that God is our loving Father and we are His sons. God is love, "love represents the very existence of the divine nature"<sup>4</sup>, "love characterizes existentially God"<sup>5</sup> and according to the theologian Pavel Florensky it represents the very "essence of God; it is His substantial act"<sup>6</sup>. The reason why love comprises any action of God, any relation with the Son and His creature is its characteristic of being a part of God's nature as love cannot be considered apart from His nature. God, in His own Existence, is love (in greek: ἀγάπη) [*agape*] and this is not an abstract characteristic as it is vitality, strength, shared kindness, that is conveyed completely to the Son<sup>7</sup>. In other words, ἀγάπη establishes an association of the nature and the existence of the One who was Begotten and His Heavenly Father. By experiencing ἀγάπη – love, the faithful realize who God is, and knowing God through their connection with Jesus Christ means to understand that He is love.

In the prayers and the religious services of the Orthodox Church, one of the most significant names used when worshipping God is "Lover of mankind". The rite of the Divine Liturgy and of the Holy Mysteries, of Lauds and Hierurgies, the entire Orthodox rite comprise numerous texts that invoke God's love for men, the Lover of mankind. God remains in an inaccessible transcendence, beyond phy-

---

<sup>2</sup> St. John Chrysostom 1864, 213.

<sup>3</sup> Clough 2006, 29.

<sup>4</sup> St. Gregory of Nyssa 1863a, 196C.

<sup>5</sup> Stăniloae 1978, 297.

<sup>6</sup> P. Florensky *apud* Stăniloae 1970, 337.

<sup>7</sup> Spicq 1959, 276-277.

sical existence, as no one has ever seen God (Jn. 1:18; 4:12). Still, He reveals Himself and manifests Himself in relation to the world that he created and supports it in its being through His energies. The grace of love for people has worked throughout the entire history of the fall and salvation as "what should God do more so that men love Him? Hasn't He used every means possible? Is there anything that He has not considered? We have dishonoured Him while He has not wronged us, on the contrary, He has done us good and overwhelmed us with benefactions... So, let us think how often we dishonour Him even after being given countless benefactions and how often He consoles us, how many times we desert Him, and yet He does not overlook us, but He is the first to draw us toward him. If we think about all this, we will surely be capable of igniting that hunger and love for Him."<sup>8</sup> For this reason, in another text, the same Father of the Church exhorts us as follows: "Many are the ways God gives us to be saved, only let us not be negligent."<sup>9</sup>

In what follows we intend to convey as thoroughly as possible, in a few words, beginning with the writings of the Holy Fathers of the Church, the multiple revelation of Christ's love for us, namely: through His indefinable Incarnation, in which the Son of God conveys to us the real value of man, through His Cross that is the key to the mystery of Christ's love, through His Resurrection, Ascension and the sending of the Holy Spirit, through His commitment to us, as only He Himself knows, in the Holy Eucharist, through the fact that God aims only at man's avail and He loves each of us infinitely. Furthermore, we have underlined that the multitude of man's sins does not preponderate God's love for him, but, of course, this should not be understood by any one as an exhortation to commit sin, thinking that God is good and He forgives him, but it should be interpreted as an inducement to intense repentance, no matter how serious the sins, as God waits for the sinner to return to Him, through repentance, to give him forgiveness, and, with it, peace, joy, serenity and eternal bliss.

---

<sup>8</sup> St. John Chrysostom 1906, 70, 72.

<sup>9</sup> St. John Chrysostom 1862a, 169.



### ***Through His Incarnation the Son of God Reveals to Us the True Value of Man***

In His great love, God did not turn away completely from His creation, nor did He disdain the work of His hands when man was separated, through sin, from his original communion with God. The Son of God takes upon Himself through *kenosis* the form of a servant (Phil. 2:6-11), so that He could fully approach us, "assuming our sins upon Himself so that He could turn His righteousness into ours."<sup>10</sup>

In their works, the Fathers of the Church frequently referred to Christ's coming down to Earth that remains unfathomable to us, to make us partakers of his Divinity. In the patristic literature, a special emphasis was placed on the Incarnation of the Son of God, seeing in this a means by which the human nature can participate in the Divine Glory.

From the beginning it should be stated that the purpose of the Holy Fathers is not to compile and systematize the entire dogmatic teaching on the Incarnation, 'the great mystery of Christianity' (1 Tim. 3:16), this "utterly mysterious coming of God to men"<sup>11</sup>, but to take upon themselves the request of their followers to teach and exhort them in the quest for God and of living in Him, as He has revealed Himself to us to the extent we are able to receive Him, for if God were completely hidden and inscrutable, we could not know anything about Him. However, the richness and the profoundness of the Mystery of the Incarnation cannot be completely understood nor can it be adequately expressed as those elements related to the Incarnation of the Son of God "surpass abundantly both mind and word and all hearing and understanding."<sup>12</sup>

The Incarnation of the Word, namely His coming down among the creatures that He created and the complete taking on of the human condition represents the central moment of history. The Incarnation of the Son represents the Revelation of the love of the Trinity: "In this was manifested the love of God toward us, because that God sent his only begotten Son into the world, that we might live through him." (1 Jn. 4:9). Through the Incarnation, Christ reveals to us to the

---

<sup>10</sup> Augustine 1865a, 171.

<sup>11</sup> St. Maximus the Confessor 1865, 621.

<sup>12</sup> Kallistos of Katafigio 2002, 449-450.

maximum man's value to the Creator, on one side; and on the other side, how serious was the sin that the Son of God Himself had to be incarnated, as God could have sent a prophet or an angel, since this would not have been enough. The Incarnation allows us to see concretely that "God is love" (1 Jn. 4:16) and reveals to us that love. He took on our flesh only in love: there is not any other cause of the Incarnation apart from love: "For He was willing also to become our High Priest with the Father: for he adds, 'That He might become a merciful and faithful High Priest in things pertaining to God.' For this cause (he means) He took upon Himself our flesh, only for Love to man, that He might have mercy upon us. For neither is there any other cause of the economy, but this alone."<sup>13</sup>.

The Holy Trinity altogether participates in the Incarnation of Christ: "in the Son, Who fulfilled the mystery of our salvation through Incarnation, without limitation there was the Father, not by taking on flesh, but by allowing the Incarnation of the Son; and in the Son, without limitation there was the Holy Spirit in being, not by taking on flesh, but by working with the Son in the unspeakable Incarnation."<sup>14</sup>. Saint Maximus thus confirms and strengthens the words of St. Paul who says that "God was in Christ, reconciling the world unto Himself" (2 Cor. 5:19).

It is worth mentioning that the Incarnation of the Son, settled since eternity, would have occurred independently from the fall of Adam. Thus, the Mystery of the Incarnation is approached in the patristic writings and especially by St. Maximus the Confessor as one that before time had been given thought to and established, this meaning that it had been decided on uniting the boundaries (the definite) and the boundless (the indefinite), the measure and the immeasurable, the marginal and the infinite, the Creator and the creature, the stability and movement, this mystery being present in Christ Who revealed to the world, bringing through this the fulfilment of the decision previously made by God<sup>15</sup>. The Rev. Father Professor Dumitru Stăniloae, beginning with the words of St. Maximus, states that it is not Adam's sin, but the consciousness of the world itself, as it resulted from the thought and the creational act of God, that drives human-

---

<sup>13</sup> St. John Chrysostom 1864, 47.

<sup>14</sup> St. Maximus the Confessor 1999, 307.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 304-305.

kind towards Christ<sup>16</sup>, the fall only giving to the Incarnation the character of *kenosis* because as we mentioned above quoting St. Maximus, the eternal aspiration of the creature is unification with the uncreated and this is the reason for the Incarnation. In fact, this is the characteristic of love: it treats itself with thoughtless inattention, sacrificing itself for others, it represents a voluntary *kenosis* of a person to facilitate the growth and evolution of the other person. The Fathers talk about the Incarnation of God as the most wonderful act that has happened and this was not determined by the sin of the devil, but it has been both an act of restoration and of love. What astounds the most is the unbounded love of God for man, as God gave His Only Begotten Son for the salvation of the humankind. Thus, it was not sin that determined the Son of God to become Incarnate, but His boundless love for man. If the Incarnation had been determined by the fall, then this would have meant that satan determined this act, which is the greatest wonder for the creation. By becoming Incarnate, the Son of God reveals to us the value of man and of the entire world for God, demonstrating what must be the ultimate aim of man and of the world before God. Through His Incarnation, God wanted man to know and understand how much He loves him, as the Son of God became incarnate out of love so that He could be closer to man. Thus, He bears in Himself human nature, as He is man indeed, namely the God-Man. "And through Him the human mouth has become the mouth of God the Word, the human eyes have become the eyes of God the Word."<sup>17</sup> This complete immanence of Christ and taking upon Himself the form of a servant (Phil. 2, 6-11), as all these were made through Him and for Him, involve responsibility on our part; His love for us must give birth to our love for Him.

Christ remains eternally the One who loves man:

"More loving than a friend,  
more law-abiding than any master,  
more comforting than any father,  
more intimate with us than any bone within us,  
more needful to us than our heart itself."<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Stăniloae (explanatory note 1) in *Filocalia ...* 1999, 305.

<sup>17</sup> Stăniloae 1993, 9.

<sup>18</sup> St. Nicholas Cabasilas *apud* Ware 1993, 12-13.

Our duty is to reciprocate His love with ours and meet all men with the strength of the love He gives us. In this regard, St. Symeon the New Theologian says: "God ever intends to uncover and show His love toward us, so that we, understanding and respecting His great kindness, could love Him."<sup>19</sup> If He had not profoundly reached our hearts, we would have not searched for Him. What Christ asks from us is to understand how profound His love is, as understanding this represents the beginning of our love for Him and His indwelling in us: "Have you begun to love God? God has started to indwell in you. Love the One Who started to indwell you so that your Perfect Indweller could fulfill you as well."<sup>20</sup> Therefore, we love Him because we were loved by Him first, and thus, united with Him through love, we receive love from His love for us that is boundless. "We, who have felt loved, under the guidance of the Holy Spirit, became even more loving. We, who have felt forgiven, under the guidance of the Holy Spirit, became more forgiving. We, who have felt being cared for, under the guidance of the Holy Spirit, became more honest. We, who have felt healed, under the guidance of the Holy Spirit, became healers of the others."<sup>21</sup> As "the Son of God took the form of man for us, demonstrating that God is not remote from man, as He conveys so much value to man, that He Himself took on the form of man"<sup>22</sup>, we should be deified in Him, to reciprocate with love to His love, and to endear ourselves to Him, to receive Him planarily, Christ intending to continue His incarnation in each of us. Referring to the prompt and positive answer that man is bound to give to God-Love, a Christian writer of the early centuries writes:

"You have given Your heart, O Lord, to Your believers....

You have given to us Your fellowship, not that You were in need of us, but that we are always in need of You...." (ode 4)

"He has generously shown Himself to me in His simplicity, because His kindness has diminished His dreadfulness.

He became like me, that I might receive Him. In form He was considered like me, that I might put Him on.

And I trembled not when I saw Him, because He was gracious to me.

---

<sup>19</sup> St. Symeon the New Theologian 1997, 142.

<sup>20</sup> Augustine 1857a, 2043.

<sup>21</sup> Clough 2006, 30.

<sup>22</sup> Stăniloae 1993, 251.

Like my nature He became, that I might understand Him. And like my form, that I might not turn away from Him". (ode 7)<sup>23</sup>.

The Incarnation of the Son is a profound act: He takes our nature, He became "our Brother in the Holy Spirit, so that we become His brothers' and *sons* of the Only Heavenly Father, in the same Spirit with Him, but at the same time 'He brings with Him the Trinity and life – of the life-giving Trinity... and reveals to us and shares with us His life abundant in the light and love of the Holy Trinity.'"<sup>24</sup>.

According to the teaching of the Fathers of the Church, human nature could be regenerated only by the coming down to us of the Son of God and by His taking on the human condition: "The Logos came down to us as we were not capable to live up to His stature."<sup>25</sup>. Christ, through His Incarnation deified the flesh that He had taken on, making all of us to live, not in the mortal body, but through the deified one. God delivered what He had assumed in the act of the Incarnation. The extent to which the Son of God shared our inability will be granted to us as a share of His strength. The philokalic writer Thalassius the Libyan authored a relevant text that shows us that Christ "showed Himself to us in soul, body and His divine character, to deliver from death both our souls and bodies as God"<sup>26</sup> and taking on a body, he did not alter what He was, nor did He change what had become<sup>27</sup>, having everything the Father had, but for the fact that He was born, having everything Adam had, except for the latter's sins.

Only the Lord of created nature had the power and the authority to raise fallen man<sup>28</sup>. Christ "gave Himself up to death for us, so that through His death He could bring us back to life."<sup>29</sup>. Only by receiving Life Itself, humankind could be brought back to life. The Blessed Jerome (†420), "who spent 30 years of his life in front of the cave of Bethlehem, in the mourning, before starting his work, contemplates and talks to God: 'Oh, you Infant, beloved Child, how You suffered on straws of the manger... I wish to offer you something...' And he was

---

<sup>23</sup> *The Odes of Solomon*, translation by James Charlesworth, in *Early Christians Writings*, available at <http://www.earlychristianwritings.com/text/odes.html>.

<sup>24</sup> C. Galeriu *apud* Bălan 1984, 209-210.

<sup>25</sup> St. Gregory of Nyssa 1863b, 1201C.

<sup>26</sup> Thalassius the Libyan 1994, 37.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>28</sup> St. Gregory of Nyssa 1858, 40C.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 80B.

offering everything he had. And the Infant Jesus tells him: 'Jerome, everything you had in the world, I have.' 'Then, God, what can I give You?' Jesus Christ answers him 'Jerome, give Me your sins! This is what I came for: to redeem the sins of the world and to endow you with life, innocence, and My holiness.'"<sup>30</sup>.

The Son of God became man to sanctify human nature and to give it the possibility to deify itself. Saint Athanasius made a summary of this doctrine: "[the Word] was made man that we might be made God"<sup>31</sup>, a doctrine that is in fact the synthesis of Orthodoxy. This idea is to be found in the entire patristic literature. He became the Son of Man, to make men sons of God. So, Christ shared with us everything that makes us human, to allow us to partake of His characteristics. This is Christ's great love, that He loves us and expects nothing in return for this. How wonderful is the mystery of love! It makes God a man and deifies man. Christ the Lord through His human nature communicated us the strength of His divine nature. Man deifies to the extent to which God became man. Through the Incarnation, the Son of God became our brother and His Father became our Father. Referring to this, St. Symeon the New Theologian mentions that through the Incarnation, the unification that Christ has with the Father by nature, is promised to us by Grace, if we aim at this and if we obey His will and as He is in the Father and the Father is in Him, so is the Son of God in us and we, if we will, shall be in the Father through Grace.

Without the coming down of the Word in the middle of the created world, the transfiguration of the Universe would not have been possible either. Man, after the fall, separated from God, shattered in his being, was not capable of healing himself, and through his fall, he endangered the very existence of the Universe, thus distorting God's creation, but when Christ took on flesh, He restored the cosmic order and our humanity by assuming it completely.

When referring to the incomprehensible conception of God, the Fathers of the Church state that Christ was the sower of His own body and was born in body from our lustful nature in a way that was without sin, taking His soul from the Holy Spirit as from male seed and forming His body from the blood of the Virgin, God not being

---

<sup>30</sup> Galeriu 2001, 25-26.

<sup>31</sup> St. Athanasius the Great 1857a, 192.

ashamed of this, but He humbled Himself and assumed a human nature fallen under passions and the divine punishment and He became completely human without any trace of sin. Although the angels knew about this mystery hidden since eternity, as prophecies about Christ were revealed through angels, the conception of the Lord is announced by Gabriel and the shepherds are taught through angels, yet, the way the conception was done remained a mystery to them, "as He was entirely in the Father and in everything and filling everything, He was entirely in the Virgin's womb."<sup>32</sup> This is what the Church means when chanting "the mystery since eternity and hidden to the angels" or the mystery that "the angels would contemplate" (1 Pt. 1:19).

The Incarnation became a truth and certitude even for the common man, who understood this to be the only saving truth, man's only chance<sup>33</sup>. An account in the book *Limonariu* of John Moschos, in the late 6<sup>th</sup> century, is relevant under this aspect. "This same Abbot Palladius told us of someone arrested and found guilty of murder in Arsinoe, a city of the Thebaid. After being tortured for some time he was at last sentenced to be beheaded. He was taken out of the city six miles to the place where he had committed the murder and a monk followed on behind him in order to witness the execution.

'Haven't you got a cell and manual work to which to attend?' said the condemned man when he saw the monk.

'Forgive me, brother,' said the monk, 'but yes, I do have a cell and work to do.'

'Well, why aren't you sitting in your cell and weeping for your own sins, then?'

'You are right, brother. I am very neglectful of my duties, and find myself unable to summon up any compunction in my heart. That is why I have come to watch you die, in the hope that thereby I might find compunction.'

'Go with the Lord, brother,' said the guilty man, 'and sit in your cell and give thanks to our Saviour Jesus Christ. Since he was made human and died for us sinners, human beings no longer suffer eternal death.'<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> St. Maximus the Confessor 1996, 225.

<sup>33</sup> Remete 2005, 29-30.

<sup>34</sup> Moschos, online at: <http://www.vitae-patrum.org.uk/page141.html>

However, this great Mystery of the Incarnation remains inaccessible to the thinking of the ordinary man, as it can be deciphered partially and temporarily by those who have a rich spiritual experience. "The mystery of the Incarnation of the Word bears the power of all the hidden meanings and figures of the Scriptures as well as the knowledge of visible and intelligible creatures. The one who knows the mystery of the Cross and the Tomb knows the principles of these creatures. And the one who has been initiated into the ineffable power of the Resurrection knows the purpose for which God originally made all things."<sup>35</sup> Of great theological depth are the words of Father Dumitru Stăniloae, who, having good knowledge of human nature, advises us to receive strength from Christ and use it to strengthen ourselves, Christ granting us a great honour and we should not refuse it, so that His coming down to Earth, passions and sacrifice would not become ineffective as we deride them<sup>36</sup>. We must make the most of this closeness of Christ to us bring forth fruit and this propinquity is regarded by the Philokalic Fathers as one that overwhelms the mind, the word and understanding as "a wonder beyond our ken is happening in heaven and on Earth, God is on the Earth and man is in Heaven."<sup>37</sup>

God comes down amidst men, He becomes one of them, endures sufferings and sacrifices Himself in their place. If in other religions it is the man who sacrifices himself and God receives this sacrifice, in Christianity the one who sacrifices is mostly God, man being the one who receives and benefits from the sacrifice. Through His *kenosis*, the Son of God opened to all men the access to His Divine Presence and Glory. Christ reviews through Himself the human nature assumed in His Divine Hypostasis, the entirety of humanity, and makes all men to partake in His Mystery.

The Son of God, full of compassion and love for man, reveals the infinite richness of His love for man, but He does not participate partially in human suffering, through the assumed human condition, but He goes through the fullest extent, assuming all the suffering of mankind, sacrificing Himself for man, accepting for him death and restores man by killing death, crushing Hell and rising from the dead<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> St. Maximus the Confessor 1985, 140.

<sup>36</sup> Cf. Stăniloae (explanatory note 292) in *Filocalia...* 1990, 232.

<sup>37</sup> Thalassius the Libyan 2000, 19.

<sup>38</sup> Remete 2005, 26, 27.



The Saviour defeated the strength of Hell, defeated death and the devil using its own weapons<sup>39</sup>. The Resurrection of Jesus Christ is God's love that ensures the victory of the human being, it is the first-fruit of our resurrection. This is true love, as Gabriel Marcel understood: "Telling a person that you love him or her means telling him or her: 'You will never die.'"<sup>40</sup>. Referring to the multitude of benefaction Christ showed through His taking on flesh, passions and Resurrection, St. Peter the Damascene says: "What shall we give God in return for everything He bestowed on us? It is for us that God came among men; for fallen human nature the Word took on flesh and came among us. The Doer of Good came to the unthankful; the Emancipator came to the enslaved; the Sun of Justice came to those who dwelt in darkness; the One without sin hung on the Cross; the Light came to Hell; Life came to death; the Resurrection came among the fallen. To Him we shall chant 'Glory to Thee, our Lord.'"<sup>41</sup>. Through His taking on flesh, death and the resurrection of His body from the dead, the Logos gave our body the new dimension of the second creation and ensured it immortality through His love and sacrifice. Thus, man was restored to his state of being in the image of God and was reinstated to the position of knowing God and forever remaining in communion with Him<sup>42</sup>.

### ***The Cross – the Key to the Mystery of Christ's Love***

God's love for man is revealed especially through sacrifice, thus it becomes more obvious: "Hereby perceive we the love of God, because He laid down His life for us" (1 Jn. 3:16). In His passion, Jesus asked from man only one thing: the man to agree to respond with love to the love that He showed toward him. Through His love, Christ intended to save man. "The Cross is the key to the mystery of Christ's love. Without the Cross we would have known something about love in general, but we would not have known anything about the love of God for us. It was not until Christ died on the cross that

---

<sup>39</sup> Asterius of Amasea, *Homilia XXIV. In Principium Jejuniarum* (PG XL, 1863, 388D).

<sup>40</sup> „Je rappellerai d'abord cette phrase d'un de mes personnages: aimer un être, c'est dire: toi, tu ne mourras pas" (Marcel 1981, 154).

<sup>41</sup> St. Peter the Damascene 2001, 86.

<sup>42</sup> Roldanus 1968, 350.

God demonstrated his unspeakable kindness (love) for the world."<sup>43</sup> Secondly, the cross shows us a kind of love that, for the salvation of another, does not hesitate to take on suffering. God could not have given us a greater proof of love than Jesus Christ's death for our redemption. The Lord gave His love, His only Son, for death on the cross. "For God so loved the world, that He gave His only begotten Son to death for it" (Jn. 3:16). God could have redeemed us in a different way, but He wanted to teach us through this about sacrificial love. And He brought us closer to Him in the death of His Only-Begotten Son. And if He had had something more precious than His Son, He would have given us that thing, so that our lineage could stay in Him. And for His great love He did not want to constrain our freedom, although He could have done it, but He wanted us to come closer to Him, through the love within our conscience<sup>44</sup>.

According to St. Nicholas Cabasilas, "two characteristics distinguish the one who loves and ensures him victory: the fact that he does good for the one he loves by every means, and, when needed, he suffers and endures pains and torments in doing good. The latter proof of love is far superior to the former, as God is powerless in doing this, as He is does not enable suffering... Then He devises this mortification, endeavours to create the situation to make men endure pain and torments to convince those who suffer of His love."<sup>45</sup>.

When he talks about Christ's passion on the Cross, St. John Chrysostom exclaims: "If one asks me: what great thing did Christ do? I shall not consider the sky, the earth, the sea, the resurrection from the dead and other wonders and I shall point to the Cross, that deserves more praise than any other. The Cross represents the Father's will, the glory of the Begotten Son, the delight of the Holy Spirit, the adornment of the angels, the reliability of the Church, the pride of St. Paul."<sup>46</sup> In another text the Holy Father says: "This is the reason why I call Christ an Emperor, because I see Him crucified. Sacrificing for those you lead is the act of an emperor."<sup>47</sup> When he mentions the unspeakable love of God for men, the patristic author we have mentioned adds: "How? Not only did He give us His Beloved Son, but in

---

<sup>43</sup> Belu 1997, 86.

<sup>44</sup> St. Isaac the Syrian 1981, 395-396.

<sup>45</sup> St. Nicholas Cabasilas, *Viața în Hristos*, IV, A, I *apud* Clément 1997, 49.

<sup>46</sup> St. John Chrysostom 1862b, 396-397.

<sup>47</sup> St. John Chrysostom 1942, 187.

such a way as to be crucified. Let us admire the abundance of His love for men; He gave His Beloved Son to those who are worthy of disdain."<sup>48</sup>.

Through His sacrifice, the Saviour transformed death from punishment for sins into a means to raise human nature to God and to strengthen it. Death becomes the sacrifice through which the man spiritually strengthened unites again with God and his neighbours through love. The death Christ endured gives rise in us, if we unite with Him, to a state of cessation of selfish and inveterate attachment to worldly matters and to devotion to the Father and His will aimed at actuating love for each other. This is what gives us the strength to defeat death (Phil. 3:10)<sup>49</sup>.

Referring to the unspeakable value with which God endowed us, Father Stăniloae remarks: "Christ's sacrifice would not have been perfect if He had been the only One to love, if He had not showed the need to be loved by us. This is the very essence of God's self-denial, the fact that He condescended to need us. This is the manifestation, the unspeakable and eternal value, that He placed in us."<sup>50</sup>.

Therefore, our Lord Jesus Christ was crucified for our salvation, the redemption of humankind from slavery to sin, for our reconciliation and communion with God in love by sacrificing Him to the Father (1 Cor. 15:3). Through His sacrifice, Christ will establish the New Testament, through the blood of His sacrifice (Mt. 26:28). "Where there is offering, as St. John Chrysostom says, there is the renunciation of sin, there is reconciliation with the Lord, there is rejoicing and celebration."<sup>51</sup>.

The same great saint, John Chrysostom, sets in parallel the antithetical acts of the two representatives of humankind (Adam and Christ): "Taking the form of a man, He attacked under the same symbols... Eve was still virgin, as she had not known a man, the wood was still a tree and death was Adam's punishment. But, here, the Virgin, the wood and death again; the very symbols of defeat turned into the symbols of victory. As in the place of Eve stands Mary; in the place of the tree of the knowledge of good and evil stands the wood of the Cross; in the place of the death of Adam stands Christ's death... A

---

<sup>48</sup> St. John Chrysostom 1862c, 14.

<sup>49</sup> Lemmonger and Cerfaux 1963, 34.

<sup>50</sup> Stăniloae *apud* de Beauregard 2000, 95.

<sup>51</sup> St. John Chrysostom 1942, 142.

piece of wood sent them to hell, but another piece of wood recalled those who had gone there."<sup>52</sup>.

Saint Gregory the Theologian, in the same vein, writes: "This is why the heathen rage and the peoples imagine vain things; why tree is set over against tree, Jn. 19:17; hands against hand, the one stretched out in self indulgence, Genesis 3:6-23 the others in generosity; the one unrestrained, the others fixed by nails, Mt. 27:35 the one expelling Adam, the other reconciling the ends of the earth. This is the reason of the lifting up to atone for the fall, and of the gall for the tasting, and of the thorny crown for the dominion of evil, and of death for death, and of darkness for the sake of light, and of burial for the return to the ground, and of resurrection for the sake of resurrection. All these are a lesson from God to us, and a healing for our weakness, restoring the old Adam to the place from whence he fell, and conducting us to the tree of life, from which the tree of knowledge estranged us, when partaken of unseasonably, and improperly."<sup>53</sup>. Christ overcame evil forever and ensured the victory of good, He redeemed, He saved, He accomplished, changing the instruments and the symbols of defeat into those of the absolute and ultimate victory. Thus, we learn that Adam egotistically stretched his hand for the fruit in the tree, and on Golgotha Christ altruistically stretched His arms, embracing us all; for Adam wanted to become god, without God's support, the Son of God took on the form of man to rectify the error of the first man; in Eden the tree from where Eve took the fruit creaked, on Golgotha we heard the sounds of the nails and bolts hammered into the hands and feet of the Lord; through a woman (Eve) sin entered the world, still through woman (God's Mother) we were saved from sin; there (in Eden) we see vain gloriousness, on Golgotha we see humility, spitting upon, beatings, nails, etc.; through Adam's sin death passed on to all his offspring, but through His Resurrection Christ became the beginning of our resurrection, the guarantee of resurrection being granted to us all. "Is there a man who would ignore – adds St. John Chrysostom talking about Christ's sacrifice on the Cross and His resurrection – and would not quiver in front of His unspeakable care for us thinking that for us, His unthankful servants, He gave His Begotten Son for death, a cursed death, a scolded death, the death of a convict?"

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 56-57.

<sup>53</sup> St. Gregory Nazianzen 1998, 187-188.

He was hung on a high post, He was spat upon, slapped, hit over the head, dishonoured, buried from pity, and on His tomb were placed seals; and all these He suffered for you and with you in mind, to abolish the tyranny of sin, to demolish the devil's fortress, to cut the bonds of death, to open for me the gates of Heaven, to defeat the curse, to abolish the original doom, to teach you patience and strength, so that nothing in this world could grieve you, not death, nor insult, nor mockery, nor taunts, nor whips, nor slander of the enemies, nor schemes, nor any attack, nor ill words intended against you, nor evil suspicions, nor any other things similar to these.

Because He Himself went through all these and experienced all these for you and endured with overwhelming strength thus teaching you and getting you used to all these so that nothing similar could beset you. Yet, all these were not enough, on His Ascension He shared with the unspeakable Grace of the Holy Spirit and to those that were going to serve whom He sent as Apostles. And seeing those heralds of life enduring wrong deeds, being whipped, mocked, thrown into the sea, tormented by thirst and hunger, gripped by fear every day, living in danger of death every day, He endured all these for you and with you in mind. For you, O man, He prepared the Kingdom, for you He prepared goods beyond words, that culmination in Heaven, the multitude of various abodes, the happiness of which no word could express."<sup>54</sup>

Through His Resurrection from the dead we were given the possibility to commune with eternal life through God's mercy. The Fathers of the Church do not speak of Christ's death without establishing an immediate connection with the Resurrection of our Lord. Saint John the Damascene underlines the fact that, although they represent a distinct and remote-in-time event, the death and the resurrection of the Saviour constitutes one whole. Even if His body is dead, at the same time He is a life-giver and a source of incorruptibility, as He has prevailed over the laws of perishable nature<sup>55</sup>. Through His Resurrection the Saviour "renewed and deified human nature which He strengthened and restored through His sacrifice on the Cross. The

---

<sup>54</sup> St. John Chrysostom 2003, 287-288.

<sup>55</sup> St. John the Damascene 1864, 841C.

death on the Cross is intimately related to the Resurrection and the Incarnation and these become perfect in the Resurrection."<sup>56</sup>.

***God Loves Each of Us Equally: The Multiple Revelation of Christ's Love for Us***

Christ Our Saviour refers to His death and says that this is the reason why He came, to sacrifice Himself (Mt. 20:28). He would not have refused to sacrifice Himself even for only one of us as He loves each of us equally. "Christ loves each and every man with the same love with which He loves the entire world"<sup>57</sup>, as every man is more valuable than all the galaxies together as He made only man in His image, giving him the possibility to reach likeness with Him and possess in Grace what He has through Nature; man is also the link between the world and God, "because in human nature was mixed a certain kinship with Divinity."<sup>58</sup>. The ultimate aim of the redeeming work is human rejoicing, accomplished through the Resurrection of Christ the Saviour from the dead.

Christ showed His love for us not only through His creating us and the world out of nothing, through His taking on flesh, His passion and death on the Cross, but also through the Resurrection, the Ascension, by sending the Holy Spirit and His providence that is obvious from the sight of everything that we see. After His Ascension, Christ the Lord does not abandon us, but He gives Himself, completely, to each of us in every Divine Liturgy. In return, we bring to the Altar what we hold most precious – our life itself, symbolized through the offerings of bread and wine. Christ is willing to help us from within. He becomes a part of man through the most intimate and complete union, for a reciprocal inhabitation, of Christ in man and of man in Christ. The Saviour's intention is to enter inside us, to be in us. In this regard we read in the Holy Scripture that after His Resurrection from the dead, on the road to Emmaus, He appears to the two disciples – Sts. Luke and Cleopas (Lk. 24:13-32). They did not know Him, although the Good Saviour had told them about the places in the Scripture that were talking about Him. When He pretended He was

---

<sup>56</sup> Sava 1988, 110.

<sup>57</sup> St. John the Golden Mouthed 1862, 647.

<sup>58</sup> St. Gregory of Nyssa 1858, 25D.

going away, the two disciples asked Him earnestly to stay with them. Sitting at the table, He blessed the bread, broke it (in the Jewish culture only the lord of the house would do this) and gave it to them. Then they recognized Him and at that moment He vanished from their sight. He mysteriously changed into the bread, as only He knows how to do, that was left to them. He did not want to be transcendent, something in the exterior, thus He became the life of their lives.

### ***God's Ultimate Goal is Man's Benefit***

Referring to the unbounded love of God, Father Dumitru Stăniloae noted: "God's love emanates from everywhere, from all things and circumstances, revealing itself to us in many ways."<sup>59</sup> Our God, Who is by nature love, aims in everything only at man's benefit, He loves him more than He loves Himself and exceeds through His gifts man's thoughts. "Your Lord is even more affectionate than a parent – as St. John Chrysostom said – and more caring than a mother, more in love than a groom and a bride, Who considers that His rest and comfort is your salvation and rejoices more than you in your deliverance from danger and death... and Who displays all kinds of love: the one a parent has for his children, a mother for the fruit of her womb, the farmer for his vineyard, the builder for his craft, the groom for his bride, a young man for a young woman, a sort of love that wants to cast away from you bad things as far as the east is from the west, as high as the sky from the earth – as we have shown this – or, better said not only this, but far more, as we have showed when approaching this topic and advising you not to stop at mere images, but to go beyond them through your thinking. As the providence of God is beyond understanding, His concern for the world is unbounded, His kindness is unspeakable and His love for men is impossible to foresee."<sup>60</sup>

For us to live in love, the Creator does not utter tyrannical orders, but He issues loving appeals. The Blessed Augustine, a great encyclopaedic spirit, endowed with a keen intelligence in some of the most abstract matters and also with a heart full of kindness, puts down this

---

<sup>59</sup> Cf. Stăniloae (explanatory note 597) in *Filocalia...* 2002, 276.

<sup>60</sup> St. John Chrysostom 2003, 288-289.

wiselaying: "Love and do as you like it,"<sup>61</sup> because if one loves God and his neighbours, he or she cannot commit any mistake. God does not establish interdictions, He does not urge us to choose the good, but He recommends us to follow life-giving rules. "God, the abundant source of good, does not urge us so that being under urgent requests and by not obeying to receive greater condemnation."<sup>62</sup> He does not abuse men's freedom that can result in living outside of God or in communion with Him. Thus, His love remains in a permanent state of sacrifice. But man cannot rest his soul until he feels Christ's love in him and he answers with love to His love, as the human soul is forever thirsty for love, and this thirst can be appeased only by ascending toward Christ Who only can appease it, filling it again with the desire for His love. This is why the Holy Spirit was sent into the world, to endow us with the water of the spiritual renewal, so that we, "sipping through the Spirit, (to receive and to) love Christ"<sup>63</sup>, and through the intermediary of Christ, the Father. Paraphrasing St. Nicholas Cabasilas, we can say that, the eye was created to search the light and enjoy it to the fullest, the ear for sounds and the other parts of the body for their function, then the desire of the soul is fulfilled only when it finds God, as the soul is *destined* to find its peace only in Christ, because He is the Good and the Truth and everything that can make man rejoice<sup>64</sup>.

### ***The Multitude of Man's Sins Does Not Preponderate God's Love for Him***

Christ, "a friend of sinners" (Mt. 11:19), loves and forgives the one whom He has chosen and appointed the crown of creation, its priest and king, "celebrating in Heaven the return of the repentant."<sup>65</sup> The multitude of man's sins and transgressions does not preponderate God's love for him, but He is long-suffering and waits for every man to repent, yet this certainty should not prompt the faithful to the augmentation of his sinfulness, but should stimulate his courage to repent. Even after we, people, fall into countless errors and misdeeds,

---

<sup>61</sup> Augustine 1857b, 2033.

<sup>62</sup> St. Peter the Damascene 2001, 38.

<sup>63</sup> St. Athanasius the Great 1857b, 576.

<sup>64</sup> St. Nicholas Cabasilas 1997, 87.

<sup>65</sup> St. Symeon Metaphrastes 2001, 312.



offending and affronting God, He waits for us and exhorts us to come to Him, He calls us so intensely and so perseveringly as if it is not us who are in the wrong, as if He has done something wrong against us. In this regard, St. Gregory the Dialogist remarks: "But God speaks (to man – *author's note*) even when he turns his back, as He calls him to return to Him even after committing a sin. The calls again to Him the man who is alienated from Him. He does not consider the sins man has committed. God opens His merciful heart to the one who returns to Him... If we do not fear His justice, at least we should be ashamed that we have not answered the call of mercy."<sup>66</sup>. No matter how much good man does and how many virtues man fulfils during this life, they do not come up to the value of the favours and of the love God pours over him abundantly. Saint John Chrysostom states the opinion and writes that even if we died many times for God, even if we fulfilled all the virtues, yet, these deeds of ours are nowhere near as high as the favours with which God has honoured us. "Just think of what I am telling you: God does not need anything we have as He is self-sufficient; He brought us into existence, He endowed us with a soul as no other creature on the Earth has, He planted Eden, He spread out the sky... and if you tried to talk about all the goods and the wonders with which God endowed man, you should speak incredibly long, without being capable of mention everything."<sup>67</sup>. In a philokalic spirit, St. Barsanuphius and John wrote to one of their disciples: "If you could know as you should the gifts God bestows, even if all your hairs on your head were mouths to speak, you could not praise Him enough or to thank Him worthily. But I think you realize it."<sup>68</sup>.

A Romanian spiritual father, namely Father Arsenie Boca († 1989), mentioned on many occasions that "God's love for the worst sinner of all is greater than the love of the greatest saint for God."<sup>69</sup>. This means that a saint is not capable of loving God, even the greatest among the saints, as much as God loves the worst sinner.

---

<sup>66</sup> St. Gregory the Great 1996, 218.

<sup>67</sup> St. John Chrysostom 2002, 102, 103, 104.

<sup>68</sup> St. Barsanuphius and John 1990, 150.

<sup>69</sup> Părăian 2001, 71.

### ***Love for God and Love for one's Neighbour***

We love God because He is love, He revealed Himself to us as absolute love, we love man because God loved and valued him first and we are bound to love God's creation because it is His work, beautiful, harmonious and worthy of love one. When all people love God, they can become one, as love is the one thing that guides and unites them. In the philokalic spirit, Abba Dorotheus states that "the world is a circle at the centre of which stays God and the lines that start from the margins are the roads, meaning the fortresses of men... so this is the nature of love... the closer we get to God in love, the stronger the union between us through the mediation of God's love."<sup>70</sup>

Love, from a Christian point of view, has got something of the *imago Dei* inscribed in our lives and in the constitutive elements of the universe. Man, by his nature, feels the need to communicate directly with the personal God, through continuous transcendence to the absolute as his soul is innately capable of love. The human person is inclined toward love because a man has as a basis that created and supports him or her in this tendency the communion of the Trinity, as an eternal and absolute mutual opening in the light of love. God expects us to respond immediately to the call of His immense love that He wants to pour profusely over us, yet, He does this only according to a person's desire and thirst. He profoundly loves each of us, He gives us everything, with one condition: to betake ourselves to Him so that we may receive Him. Man is called to respond to God with his love and respond to all men with the strength of the humble and offering love that they receive from close communion with Him. All "the smiles of light and love that men give to each other and through which they express their life of rejoicing and celebration nourish from the bright invisible smile above understanding, and yet felt, that the Persons of the Trinity enjoy in absolute bliss."<sup>71</sup> God will never allow anything He created to separate from Him or to lack for anything, except the situations in which some men do not want to see Him in those things He endows us with. Without love, life is insipid and *life* and its rejoicing remain non-existent, as only the sacrifice

---

<sup>70</sup> Abba Dorotheos, *Expositiones et doctrinae diversae*, 6, 9 (PG, LXXXVIII, 1864, 1698 B).

<sup>71</sup> Stăniloae 1976, 441.

and the humility of love bring unspeakable rejoice and fulfil man, "the absence of love from our lives being as damaging as the absence of love for our eyes."<sup>72</sup>.

When the refers to the longing after God and eternal life, embedded in man's soul, St. Gregory the Theologian states: "As I came from dust, I am connected to the earthly life; but as I share a part of me with God, I bear inside me the desire for eternal life."<sup>73</sup> Good Christians do not love God for the beauty of Eden, nor for the fear of hell, but they love Him for His kindness, for His infinite love shown to them and to the entire creation, and He will not deprive them of the eternal inheritance, as they will fall heirs to Him.

The Gospel discovered through Jesus Christ establishes us in a communion with God as a personal loving presence. The force of the New Covenant is represented by God's love Whom the Christian must worship from the depth of his soul, with his or her entire personality: "And thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind, and with all thy strength" (Mk. 12: 30)<sup>74</sup>. By loving God from the depth of his being, man acquires spiritual benefit and demonstrated he loves and values himself: "Love for oneself is obvious when you display love for God from the depth of your heart... Do you think there is any benefit from not loving Him?... When you love Him it is you who benefit... But you might say: was there any moment when I ceased loving myself? You did not love yourself when you did not love God, your Creator... Only the man who loves God, loves himself. The more we love ourselves, the more we love God."<sup>75</sup>.

In line with Christ's Gospel, love does not represent a doctrine, nor an article in the moral law, nor even an ethical function, it is *the way* of the Christian life and the condition of the pneumatic life. Love as presented in the Gospel does not have only this spiritual depth but also a social dimension: "Thou shalt love thy neighbour as thyself" (Mk. 12:31). It is the divine power that renews the original unity under all its aspects and dimensions: "personal, social, vertical and horizontal"<sup>76</sup> as "the foundation of the social life and the root of all good is

---

<sup>72</sup> St. Basil the Great 1857, 392B.

<sup>73</sup> St. Gregory of Nazianzus 1862 452AB.

<sup>74</sup> Bria 1966, 55.

<sup>75</sup> Augustine 1845, 1331.

<sup>76</sup> Bria 1966, 55.

love."<sup>77</sup> Biblical texts remind us today that, as creatures of God, our role is to do good deeds. The One who is generous in his mercy, Who does not react as harshly and as strictly as we deserve (if we were to consider the criteria of justice) asks in return only our love and our good deeds for neighbour in need as "what else can compare to love? Nothing. It is the root, the source and the mother of all benefactions, the virtue that does not cause suffering, the virtue... that brings much joy to those who practise it honestly."<sup>78</sup> Jesus Christ demonstrated that the spiritually distinctive feature is love for one's neighbours in the name of God. The conclusion St. John Chrysostom draws with regard to this aspect is as follows: "love is the beginning, the root, the source and the mother of all good... This is the image of God's disciples, the special feature of God's servants, the sign by which to recognize the Apostles: 'By this shall all men know that ye are My disciples' (Jn. 13:35). How shall they, you tell me. Not by the power to raise the dead, to cure the leprous or cast away demons, but 'if ye have love one to another' (Jn. 13:35)."<sup>79</sup> In another place the same patristic author mentions: "Do you know how great the power of love is? For omitting all the miracles which were to be wrought by the apostles, Christ said, "Hereby shall men know that ye are my disciples if ye love one another" (Jn. 13:35), and St. Paul said that it was "the fulfilling of the law" (Rom. 13:10) and "that in default of it no spiritual gift had any profit" (1 Cor. 12:8-10)<sup>80</sup>. In their writings, the Fathers of the Church foretell that love makes us resemble God. Other good deeds are manifest only in the case of men, for example resisting temptations, fighting against lust, anger and other passions, yet we share love with God. A Romanian theologian – Rev. Deacon Assistant Lecturer Ioan Bria – opionates that St. John the Apostle describes Christian love as "a bipolar action that includes both God and the neighbour, love for one's neighbour being a natural reflex of love for God."<sup>81</sup> Belonging to and living through Christ and in Christ, means loving God and our neighbour, as the life of the Son of God is pure love for the Father and men. *Αγάπη* is "Christ love within us which every Christian receives and experiences as an active member of the

---

<sup>77</sup> St. John Chrysostom 1859a, 990.

<sup>78</sup> St. John Chrysostom 1859b, 733-734.

<sup>79</sup> St. John Chrysostom 1859c, 701-702.

<sup>80</sup> St. John Chrysostom 1859d, 637. We have also saw Schaff 1886, 144.

<sup>81</sup> Bria 1966, 62.

vital flow of the Head. Being complete power and limbs that contribute to the growth of the body, loving Christians constitute the body of Christ enriching its experience by practicing their love.”<sup>82</sup>. Because love does not expect any other reward than a response full of love, God does not ask in return for His love more than our love and to love in reality, to apply our love in our deeds. Referring to man’s love for God, as a response to His love, St. Paul says: “the life which I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave Himself for me” (Gal. 2:20). Faith, under this aspect, represents our response to the love that has been given to us. The response comes later as God’s work through Christ, a work that consists in cleansing our sins, was the first to be done, meaning before any other possible response, before foretelling any response, in a perfect devotion, and this proves pure and unbounded love. His love for people does not find its reason in their worthiness, nor does it come as a response to men’s love for God, as God showed His love for us “in that, while we were yet sinners, Christ died for us... when we were enemies, we were reconciled to God by the death of his Son (Rom. 5:8-10). But, how could an enemy be reconciled as long as he or she is still an enemy? In God this is possible and St. Paul concludes from the mystery beyond understanding that after the proof of Christ’s death that reconciles us, we shall certainly, reconcile with God through Christ’s life (Rom. 5:9-10).”<sup>83</sup>.

Experiencing God’s love in Christ, man does not face only what true love is; he faces the reality of his selfishness and sin and not knowing how to truly love. He is challenged by two things in one: the limited love within the creature and the guilty lack of response. For sure, he has a certain kind of *foreseeing* of what love is, for if he did not see it, he would not be able to understand the sign of Jesus Christ.<sup>84</sup>. “This sign would be contradictory and indecipherable, because in it there is God’s love, Who took on flesh, namely under the form of human love, but this *foreseeing* does not lead to a complete conversion, to understanding this sign: the conversion of the heart that must testify in the presence of this love the fact it has never loved before;

---

<sup>82</sup> C. Spicq 1959, 277.

<sup>83</sup> von Balthasar 1999, 80-81.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 47.

but there is also necessary a conversion of the mind that must, in this situation, learn again what love is."<sup>85</sup>.

In the New Testament the word ἀγάπη [*agape*] is sometimes considered a close synonym of the word *altruism*. But ἀγάπη, which was also translated as *benefaction*, has a more profound connotation than that of a mere altruistic act or even love, it designates a form of social, reciprocal, generous love, that lacks selfishness, not because it focuses on the good of the recipient of it, but because it comes from God through the intermediary of the one who shares it with others: with the one who loves, with the one who is loved and equally shared with society to generate health and personal, social and moral integrity<sup>86</sup>. Love could not remain hidden in the depths of the heart, its authenticity becoming obvious in its manifestations, in its power to convey meaning and to attend to one's neighbour and, first of all, in a complete attending of one's neighbour. This is the ἀγάπη St. Paul talks about and that is revealed to us as being true through the reliability in difficult moments and which, as a result, reflects Christ the crucified's love. Love and Christian charity (mercy) is religious charity. Its essence consists in sharing and continuing the Saviour's mercy for all men, especially for the faithful. The Son of God, the faithful one, could only be merciful, worshiping God and manifesting his kindness. In Christ, the faithful have Christ's feeling and embody the model of love that is life in Christ Who took the form of a servant, was crucified and ascended.

Permeated by the Holy Spirit, the Christian participates fully and immediately in the divine mercy; this is what guides his mind and behaviour. Because he loves, he fulfils God's will and ἀγάπη is the unique principle of his morality, determining and establishing his duties, what he should do from now on<sup>87</sup>. Fulfilling God's will, the Christian is not alone, as God works within him and through him to work out love and forgiveness. Life in Jesus Christ represents a model. Although he was tempted in all the ways we are tempted, He loved and forgave. God makes things simple. He requires us to forgive easily, with pure heart, altruistically, as God forgives men, because "if He, the merciful Lord, when we return to him would display signs of

---

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Clough 2006, 25, 26, 29.

<sup>87</sup> Spicq 1959, 304-305.

distress and trouble, no righteous man would be redeemed, as everyone has experienced such situations."<sup>88</sup> Thus, forgiveness given in this way "is motivated by the highest Christian ideals: altruistic love as motivation."<sup>89</sup> The faithful agree that the Loving God can be characterized through the experiences that constitute the general type of the best human loving relationships: dedication, enthusiasm, trust, intimacy and empathic compassion. Summarizing these ideas, it seems that the faithful understand their loving relation with God as passing through the experience through of love for men<sup>90</sup>. On the other hand, "God is truly loving unto man, nor can all time worthily express His loving kindness; nay, not if all the tongues of men unite together will they be able even so to declare any considerable part of His loving-kindness."<sup>91</sup>

Through love, the believer goes infinitely toward Jesus Christ and He supports him through Grace where His human characteristics reached through hypostatic union. Man can progress infinitely "in experiencing the communion of love of the Trinity, accepting and integrating this love ever more"<sup>92</sup> and being thankful to Love for His love.

### ***Instead of Conclusions. The Spiritual Life is a Life of Partaking in Love, in God***

Going through the patristic literature we can conclude that the spiritual life does not consist exclusively in rules and provisions, instead it is a life of communion in love and in God. Every Christian who responds promptly to His love, Christ shapes his image in His image as this is the work love does, to change the one who loved to the image of the one who is loved. Thus, "if one loves God, he or she will resemble God; if one loves the devil, he or she will resemble the devil; and if one loves the body, he or she will be a body. This means that the most important thing about divine love is to unite the one who loves with the one who is loved."<sup>93</sup> Love induces in the heart of

---

<sup>88</sup> St. Symeon the New Theologian 1996, 165.

<sup>89</sup> Worthington, Sharp, and Lerner 2006, 39.

<sup>90</sup> Beck, 2006, 43.

<sup>91</sup> St. Cyril of Jerusalem, online at: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf207.ii.vi.html>

<sup>92</sup> Cf. Stăniloae (explanatory note 34) in *Filocalia...* 1997, 263.

<sup>93</sup> Augustine *apud* Moldoveanu 1997, 183.

the one who embraces it a true revival and a spiritual bliss. Talking about love as of a power that changes hearts and converts souls to God-Love, St. John Chrysostom, whose works have been read with gratification by millions of people, remarks: "For love is a great teacher, and able both to withdraw men from error, and to reform character, and to lead them by the hand unto self-denial, and out of stoves to make men."<sup>94</sup> The same idea is to be found in the greatest genius the Western Church had in the past, the Blessed Augustine, who states that: "There is nothing so harsh and inflexible as not to be surmounted by the fire of love."<sup>95</sup> When the heart opens to God-Love and it receives Him to reign over it, there is nothing else that could bring more joy to it and fulfils it more plenarily, the rejoicing brought by the presence of God surpasses any other exultation or human pleasure, because, as the Blessed Augustine said, "God's love is a thief, who, fortunately for you, spoils you of and steals everything from you, so that you had nothing and no one else but God."<sup>96</sup> The one who loves God truly, "will not love and will not be interested in money, riches, nor in parents or the glory of this life, nor in parents, nor in brothers and, in general, in nothing from the Earth"<sup>97</sup>, meaning by this, that, in his or her life, they do not exceed love in importance.

### ***The Church Fathers on the Soteriological Significance of Our Lord and Saviour Jesus Christ's Descent into Hell***

Christ, as a victorious Emperor who vanquished death, sin, hell and the devil, descended into hell, with His deified soul or with His soul unified with God, unbinding and releasing from it those who were wrongly kept there. This action was accomplished after the Crucifixion and the laying of Christ's body in the tomb. This lasted "three days and three nights", until His Resurrection. The "persons" to whom He conveyed the message of redemption were the souls of the dead since Adam to that moment, but not all of them experienced the redeeming effects of Christ's sacrifice and the message He took there, only the righteous and the virtuous.

---

<sup>94</sup> St. John Chrysostom 1862d, 284.

<sup>95</sup> Augustine 1845, 1329.

<sup>96</sup> Augustine *apud* Moldoveanu 1997, 164.

<sup>97</sup> St. John of the Ladder 1864, 652.



Our Lord Jesus Christ calls His death "a sacrifice" and asserts this is what He has come for, to sacrifice (Matt. 20:28). He did not refuse this sacrifice even if this would have been for one single man, as He loves each of us the most. "Christ loves each and every man as he loves the entire world"<sup>98</sup>, as every man is unparalleled before God and more valuable than all the galaxies, as man is the only one who was created in His own Image and Likeness, benefitting of the possibility to resemble Him and possess through Grace what He has by nature; man also represents the connection between creation and God, "as in the man's nature mingled a certain congeniality with God."<sup>99</sup>. The absolute scope of the redeeming effort is man's bliss, accomplished by the Resurrection of Christ from the dead.

### ***Christ the Saviour's Descent into Hell***

The Saviour's Descent into hell is referenced in St. Peter, who states in his First Epistle: "For Christ also suffered once for sins, the just for the unjust, that He might bring us to God, being put to death in the flesh but made alive by the Spirit by Whom He also went and preached to the spirits in prison" (I Pt. 3:18-19).

The teaching about our Lord Christ's descent into hell to those kept until that moment and those under the rule of the devil, the former being preached the Gospel, is mentioned in the 5<sup>th</sup> article of the Apostolic Creed and in the Athanasian Creed, as well as in all the Creeds of the Orthodox Church. The Orthodox Creed underlines that, even if from Friday evening until dawn on Sunday, the holy body of Jesus stayed in the tomb, all this time it was in the same hypostasis as the soul, that had descended into death, as God does not obey the rules of space and thus being present everywhere simultaneously. The hypostasis of the Logos thus ensured the connection between the body and the soul, even if for a while the two elements of the Person of Christ were separated. This dogmatic truth was adopted by the Orthodox liturgical rite. Thus, at the end of the Proskomedia, as well as on the Great Entrance, the Priest utters in silent prayer: "In the grave bodily, but in hades with Thy soul as God; in Paradise with the thief and on the throne with the Father and the Spirit wast Thou Who

---

<sup>98</sup> St. John Chrysostomos 1862e, 647.

<sup>99</sup> St. Gregory of Nyssa 1858, 25D.

fillest all things O Christ, the Inexpressible."<sup>100</sup>. Then, on the Matins of Resurrection we sing: "In hell, in the tomb and in Eden, with the Father and the Spirit, the divinity of Christ was one and undivided for the salvation of us who sing: Blessed are You, O God, our Redeemer!"<sup>101</sup>.

This Descent of Christ into hell with His deified soul or with the soul united with God, occurred immediately after the Crucifixion and the deposition of our Lord Christ in the tomb, during the three days and three nights that He stayed in the body in the tomb, between crucifixion and resurrection (Matt. 16:21). The Saviour talked about this period of time: "For as Jonah was three days and three nights in the belly of the great fish, so will the Son of Man be three days and three nights in the heart of the earth" (Matt. 12:40).

Saint Cyril of Alexandria, starting from the text of St. Peter mentioned above (I Pt. 3:18-19), states: "Christ's body, that has been unified with the Logos descended into hell; and making use of His divine power and the divine mastery revealed Himself to the souls there... The Logos, going there, talked to the dead souls in that prison (hell), as a soul talks to another soul. What I say is not that the Divinity itself and by itself of the One Born of God descended into hades and preached to those there, completely separated from the body. As the body is beyond sight... as the One Born spent time with those who were alive in their bodies, the same way His soul talked to the souls in hell (unified with the Divinity), having His own vestment."<sup>102</sup>.

As it is generally known, the Scripture (Lk. 16:22-31) teaches us that the soul, being immortal, keeps after its departure from the body all its characteristics, thus continuing its life in the after world. Until Christ's descent into hell, the souls of the dead – both of the righteous and the sinners – since Adam and until that moment, had been going to the same "place," called by the Apostle Peter "prison," and by the Church Fathers and theologians, in general, "hades" or "hell". As Paradise had been closed, and the righteous had not been unbounded from the original sin, they were in this "prison," "empire of death," with various chasms (Lk. 16:30-31) as in Heaven "in Father's house there are many rooms" (Jn. 14:2). However, even the souls of the righteous were kept there in darkness, that was not causing them

---

<sup>100</sup> Cf. *St. John Crystostomos' Liturgy* 2012, 165.

<sup>101</sup> *Penticostarul adică Sfintele Slujbe ...* 2012, 11.

<sup>102</sup> St. Cyril of Alexandria 1863a, 1165.

great torment, they were not punished, as the souls of the sinners suffered *penalty*. The souls of the righteous were permeated by inner peace and the hope in God's Resurrection (Heb. 11:35-40).

The Church Fathers unanimously testify to the fact that the Saviour descended into hell and communicated the message of redemption to the souls of the dead since Adam and until then "to the spirits in prison" (I Pt. 3:19). Christ brought the good news to all the souls, since Adam till the coming of God, in conclusion not only to those in the Old Testament, who had fulfilled God's will, but also to *the peoples* and pagans (Matt. 8:10). "Bringing into hell the word of faith, Christ extended His grace to the whole of nature."<sup>103</sup> God descended into hell with His soul, to let them know of the fulfillment of the messianic prophecies, the beginning of the fall of the devil and death's power (Eph. 4:9; I Pt. 3:18-20; 4:6) and to reveal Himself to those who did not trust His coming and rejected Him. Declaring His victory over death and the shattering of the hell's power, the kontakion on the Easter Sunday, written by St. John of Damascus cries about this truth: "You descended into the tomb, the One who is not subject to death, You shattered the power of death and resurrected like a victor, O Christ victor, telling to the chrim-bearing women: Rejoice! And bestowing peace to the Apostles, the One who raises the fallen."<sup>104</sup>

Although all awaiting the message – both the righteous and sinners (the former in Abraham's Bosom and the latter in Hades) – found out about His Advent and His redeeming activity, as well as about His preaching there, not everybody could benefit from it, only the righteous. The Gospels, when mentioning the righteous, as we stated above – do not refer exclusively to those in the Old Testament that fulfilled God's will, as Christ extends the category of the righteous to those living in the whole world, including the *peoples* or the pagans, who, even if they do not observe the law, by nature do according to the Law's provisions (Rom. 2:14). The latter, although they do not know God and have never heard about Messiah, worked on improving the natural virtues: faith, justice, wisdom, courage and strength of character, restraint and morality, mercy, cleanness of heart, etc.; they responded positively to "natural revelation" (Ps. 19:1. The rule of death has been shattered by Christ's body that became immortal. Yet, this

<sup>103</sup> St. Cyril of Alexandria 1864, 605D.

<sup>104</sup> *Penticostarul adică Sfintele Slujbe ...* 2012, 18.

does not mean that all those who died before his coming were exempted from sin. About this, St. Cyril of Alexandria mentions: "Christ, going with His soul in hell talked like a soul to souls; and hell's gatekeepers seeing Him were frightened and the copper gates were shattered and the iron locks were broken. And the One Born cried to the souls that were enduring suffering: 'Come out' ... and brought to them the news so that those who could have believed could come out, if they He had come into a body before and He had lived during his life."<sup>105</sup>. Further on, the patristic author explains and clarifies for those who have not been released from hell, but only a part of them, the righteous: "do, as through his coming into body, Christ talked to the living and those who believed took good benefit, so that by His descent to hell, He released from the ties of death only those who would have believed and believed in Him. As the souls of those who had lived in idolatry and in lusty pleasures as blinded by their bodily desire, could not look at the brightness of His coming. This is why they could not recognize truly the One that has freed them all (the righteous) and Who preached there to all, with His love for humankind, but also practicing justice. As those who got away from this kind of benefaction could realize themselves they abandoned the Creator and the Lord of humankind and served the man hating devils, as they spent their lives not obeying God's will."<sup>106</sup>. In his *Homily on Holy Saturday*, St. John of Damascus shows briefly and clearly who benefited from this descent of the Lord into hell. "From where I stand, only those who lived a righteous life benefited from His redeeming kindness, those who practiced modesty, restraint and chastity, without receiving the light of faith. Those, God, who covers everyone in His Providence, attracted to Him; and beaming on them His divine light, took them in His divine fishing net, allowing them to believe in Him. As He, the merciful One could not tolerate that their effort has been in vain."<sup>107</sup>.

Christ descends into hell as an Emperor, a Victor, He decries the victory over death and the devil and sets free the righteous. Paradise, "the forefather and the fathers' homeland, has been closed to everyone, after Adam's fall. Now Jesus is opening it, together with the

---

<sup>105</sup> St. Cyril of Alexandria 1863b, 1013.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Cazanii ce cuprind in sine...* 1911.

thief, who is the first to enter the Kingdom of Heaven.”<sup>108</sup>. So, the Lord has opened Paradise for us again and for us He restored to human-kind the eternal dwelling<sup>109</sup>. Thus, the righteous have been taken out, through the intermediary of God’s Resurrection, from “the darkness and the shadow of death” (Ps. 106:10) and brought into the light, to rejoice, with peace and the blessing of the now-opened Paradise.

### References

- Abba Dorotheos 1864 – Abba DOROTHEOS, *Expositiones et doctrinae diversae*, in PG, LXXXVIII, Paris, 1864.
- Asterius of Amasea 1863 – ASTERIUS of AMASEA, *Homilia XXIV. In Principium Jejuniarum*, in PG, XL, Paris, 1863.
- Augustine 1845 – AUGUSTINE, *De moribus Ecclesiae*, in PL, XXXII, Paris, 1845.
- Augustine 1857a – AUGUSTINE, *In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus X*, in PL, XXXV, Paris, 1857.
- Augustine 1857b – AUGUSTINE, *In epistolam Ioannis*, in PL, XXXV, Paris, 1857.
- Augustine 1865a – AUGUSTINE, *Enarrationes in Psalmos. Enarratio II in Psalmum XXI*, in PL, XXXVI, Paris, 1865.
- Augustine 1865b – AUGUSTINE, *Sermo*, in PL, XXXIX, Paris, 1865.
- von Balthasar 1999 – Hans-Urs von BALTHASAR, *L’amour seul est digne de foi*, Paris: Editions Parole et Silence, 1999.
- Bălan 1984 – Hierom. Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, Roman: Episcopia Romanului și Hușilor, 1984.
- de Beauregard 2000 – Marc-Antoine Costa de BEAUREGARD, *Ose comprendre que je t’aime*, translation by Maria Cornelia Ică Jr., 2<sup>nd</sup> edition, Sibiu, 2000.
- Beck 2006 – Richard BECK, *Communion and compliant, attachment, object-relations, and triangular love perspectives on relationship with God*, *Journal of Psychology and Theology*, 34, 1, 2006, 43-52.
- Belu 1997 – Dumitru BELU, *Despre iubire*, Craiova: Omniscop, 1997.
- Bria 1966 – I. BRIA, *Iisus Hristos – Iubitorul de oameni*, *Ortodoxia*, XVIII, 1, 1966, 54-69.

<sup>108</sup> Augustine 1865b, 2045.

<sup>109</sup> *Ibidem*, 2048.

- Clément 1997 – Olivier CLÉMENT, *Questions sur l'homme*, translation from French by Iosif Pop and Ciprian Șpan, Alba Iulia, 1997.
- Clough 2006 – William R. CLOUGH, *To be loved and to love*, *Journal of Psychology and Theology*, 34, 1, 2006, 23-31.
- Galeriu 2001 – Constantin GALERIU, *Tâlcuri la mari praznice de peste an, 22 de modele emiletice*, București: Anastasia, 2001.
- Kallistos of Katafigio 2002 – KALLISTOS of KATAFIGIO, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VIII, translation from Greek, introduction and notes by Dumitru Stăniloae, București: Humanitas, 2002.
- Lemmonger, Cerfaux 1863 – A. LEMMONGER, L. CERFAUX, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1963.
- Marcel 1981 – Gabriel MARCEL, *Le Mystère de l'Être*, tome II: *Foi et réalité*, Paris: Aubier, 1981.
- Moldoveanu 1997 – Nicolae MOLDOVEANU, *Dicționar de înțelepciune patristică. Comori dezgropate*, București: Casa Școalelor, 1997.
- Moschos – John MOSCHOS, *The Spiritual Meadow*, introduction by Benedict Baker, online at: <http://www.vitae-patrum.org.uk/page141.html>
- Părăian 2001 – Teofil PĂRĂIAN, *Veniți de luați bucurie*, Cluj-Napoca: Teognost, 2001.
- Remete 2005 – George REMETE, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu*, București: IBMBOR, 2005.
- Roldanus 1968 – J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Atanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden: Brill, 1968.
- Sava 1988 – Gheorghe SAVA, *Moartea și Învierea lui Hristos, temeiuri ale dreptei credințe*, *Ortodoxia*, XV, 2, 1988, 103-123.
- Schaff 1886 – Philip SCHAFF (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 1886.
- Spicq 1959 – C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament – analyse des textes*, Paris: Gabalda, 1959.
- St. Athanasius the Great 1857a – St. ATHANASIUS the GREAT, *De incarnatione Verbi*, in *PG*, XXV, Paris, 1857.

- St. Athanasius the Great 1857b – St. ATHANASIUS the GREAT, *Epistolae ad Serapionem*, in *PG*, XXVI, Paris, 1857.
- St. Barsanuphius and John 1990 – St. BARSANUPHIUS and JOHN, *Scrisori duhovnicești*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. XI, Roman: Episcopia Romanului și Hușilor Publishing, 1990.
- St. Basil the Great 1857 – St. BASIL the GREAT, *In Psalmum 44*, in *PG*, XXIX, Paris, 1857.
- St. Cyril of Alexandria 1863a – St. CYRIL of ALEXANDRIA, *De recta fide ad Theodosium*, in *PG*, LXXVI, Paris, 1863.
- St. Cyril of Alexandria 1863b – St. CYRIL of ALEXANDRIA, *Fragmenta in Epistolam I B. Petri*, in *PG*, LXXIV, Paris, 1863.
- St. Cyril of Alexandria 1864 – St. CYRIL of ALEXANDRIA, *Omilia X Pascalis*, in *PG*, LXXVII, Paris, 1864.
- St. Gregory Nazianzen 1998 – St. GREGORY NAZIANZEN, *In Defence of His Flight to Pontus, and His Return, After His Ordination to the Priesthood, with an Exposition of the Character of the Priestly Office*, in *Selected Orations of Saint Gregory Nazianzen*, translated by Charles Gordon Browne and James Edward Swallow, 1998.
- St. Gregory of Nazianzus 1862 – St. GREGORY of NAZIANZUS, *Poemata dogmatica*, in *PG*, XXXVII, Paris, 1862.
- St. Gregory of Nyssa 1863a – St. GREGORY of NYSSA, *De anima et resurrectione*, in *PG*, XLVI, Paris, 1863.
- St. Gregory of Nyssa 1863b – St. GREGORY of NYSSA, *De Beatitudinibus orationes*, in *PG*, XLIV, Paris, 1863.
- St. Gregory of Nyssa 1858 – St. GREGORY of NYSSA, *Oratio Catechetica Magna*, in *PG*, XLV, Paris, 1858.
- St. Gregory the Great 1996 – St. GREGORY the GREAT, *The Book of Pastoral Rule*, translation into Romanian, preface and notes by Rev. Fr. Professor Alexandru Moisiu, București: IBMBOR, 1996.
- St. Isaac the Syrian 1991 – St. ISAAC the SYRIAN, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. X, București: IBMBOR, 1991.
- St. John Chrysostom 1859a – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Conciones VII de Lazaro*, in *PG*, XLVIII, Paris, 1859.

- St. John Chrysostom 1859b – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Epistolae*, in *PG*, LII, Paris, 1859.
- St. John Chrysostom 1859c – St. JOHN CHRYSOSTOM, *De incomprehensibili Dei natura*, in *PG*, XLVIII, Paris, 1859.
- St. John Chrysostom 1859d – St. JOHN CHRYSOSTOM, *De sacerdotio*, in *PG*, XLVIII, Paris, 1859.
- St. John Chrysostom 1862a – St. JOHN CHRYSOSTOM, *In Acta Apostolorum*, in *PG*, LX, Paris, 1862.
- St. John Chrysostom 1862b – St. JOHN CHRYSOSTOM, *De Coemeterio et de Cruce*, in *PG*, XLIX, Paris, 1862.
- St. John Chrysostom 1862c – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Homiliae XXIV in Epistolam ad Ephesios*, in *PG*, LXII, Paris, 1862.
- St. John Chrysostom 1862d – St. JOHN CHRYSOSTOM, *In Epistolam primam ad Corinthios*, in *PG*, LXI, Paris, 1862.
- St. John Chrysostom 1862e – St. JOHN CHRYSOSTOMOS, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, in *PG*, LXI, Paris, 1862.
- St. John Chrysostom 1864 – St. JOHN CHRYSOSTOM, *In Epistola ad Hebraeos*, in *PG*, LXIII, Paris, 1864.
- St. John Chrysostom 1906 – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Romani*, translation from Greek, Oxonia Edition (1849) by Theodosie Athanasiu, București, 1906.
- St. John Chrysostom 1942 – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Cuvântări la praznice împărătești*, translation by D. Fecioru, București, 1942.
- St. John Chrysostom 2002 – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Despre mărginita putere a diavolului*, translation into Romanian by Dumitru Fecioru, București: IBMBOR, 2002.
- St. John Chrysostom 2003 – St. JOHN CHRYSOSTOM, *Scrisori din exil*, translation by Ioan I Ică jr., Sibiu: Deisis, 2003.
- St. John of the Ladder 1864 – St. JOHN of the Ladder, *Scala Paradisi*, in *PG*, LXXXVIII, Paris, 1864.
- St. John the Damascene 1864 – St. JOHN the DAMASCENE, *Carmina*, in *PG*, XCVI, Paris, 1864.
- St. John the Golden Mouthed 1862 – St. JOHN the GOLDEN MOUTHED, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, in *PG*, LXI, Paris, 1862.
- St. Maximus the Confessor 1865 – St. MAXIMUS the CONFESSOR, *Questiones ad Thalassium*, in *PG*, XC, Paris, 1865.



- St. Maximus the Confessor 1985 – St. MAXIMUS the CONFESSOR, *Selected writings (Classics of Western Spirituality)*, George C. Berthold (ed.), New Jersey: Paulist Press, 1985.
- St. Maximus the Confessor 1996 – St. MAXIMUS the CONFESSOR, *Întrebări și răspunsuri*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, București: Humanitas, 1996.
- St. Maximus the Confessor 1999 – St. MAXIMUS the CONFESSOR, *Răspunsuri către Talasie*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. III, București: Humanitas, 1999.
- St. Nicholas Cabasilas 1997 – St. NICHOLAS CABASILAS, *Despre viața în Hristos*, Introductory study and translation from Greek by Teodor Bodogae, București: IBMBOR, 1997.
- St. Peter the Damascene 2001 – St. PETER the DAMASCENE, *Învățăături duhovnicești*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. V, București: Humanitas, 2001.
- St. Symeon Metaphrastes 2001 – St. SYMEON METAPHRASTES, *Parafrază în 150 de capete*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. V, București: Humanitas, 2001.
- St. Symeon the New Theologian 1996 – St. SYMEON the NEW THEOLOGIAN, *Țelul vieții creștine*, translation by Paulin Lecca after the Bishop Veniamin Mîlov, in *Comorile Pustiei*, vol. 13, București: Anastasia, 1996.
- St. Symeon the New Theologian 1997 – St. SYMEON the NEW THEOLOGIAN, *Cuvântări morale*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. VI, București: Humanitas, 1997.
- Stăniloae 1970 – Dumitru STANILOAE, *Sfânta Treime, structura supremei iubiri*, *Studii Teologice*, XXII, 5-6, 1970, 333-356.
- Stăniloae 1976 – Dumitru STANILOAE, *Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe*, *Orthodoxia*, XXVIII, 3-4, 1976, 433-446.
- Stăniloae 1978 – Dumitru STANILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, București: Institutul Biblic, 1978.

- Stăniloae 1993 – Dumitru STANILOAE, *7 dimineți cu părintele Stăniloae*, interviews taken by Sorin Dumitrescu, București: Anastasia, 1993.
- Thalassius the Lybian 1994 – THALASSIUS the LYBIAN, *Despre dragoste*, in *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. IV, București: Humanitas, 1994.
- Ware 1993 – Kallistos WARE, *The Orthodox Way*, translation by E. Chiosa, G. Jacotă and D. Ailincăi, Iași: Trinitas, 1993.
- Worthington, Sharp, and Lerner 2006 – Everett L. WORTHINGTON, Jr., Constance B. SHARP, and Andrea J. LERNER, *Interpersonal Forgiveness as an example of loving one's enemies*, in *Journal of Psychology and Theology*, 34, 1, 2006, 32-42.
- \*\*\* *Cazanii ce cuprind în sine Evangheliile tâlcuite ale duminicilor de preste an și cu cazaniile sinaxarului praznicelor împărătești și ale sfinților de preste an*, București: Tipografia cărților bisericești, 1911.
- \*\*\* *Penticostarul adică Sfintele Slujbe de la Duminica Paștilor până la Duminica Sfinților Români*, București: IBMBOR, 2012.
- \*\*\* *St. John Crystostomos' Liturgy*, in *Liturghier*, printed with the blessing of His Beatitude Father Daniel, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church, București: IBMBOR, 2012.
- \*\*\* *The Odes of Solomon*, translation by James Charlesworth, in *Early Christians Writings*, available at <http://www.earlychristianwritings.com/text/odes.html>.



## MANIUS PUBLICIUS HILARUS: DEL COMERCIO DE PERLAS A LA CONSTRUCCIÓN DE LA *BASILICA HILARIANA*. EL CULTO DE ATIS Y CIBELES EN LA ROMA ALTOIMPERIAL

Jordi PÉREZ GONZÁLEZ<sup>1</sup>  
(CEIPAC, Universitat de Barcelona)

**Palabras claves:** *comercio del lujo, comercio de perlas, margaritarius, Manius Publicius Hilarus, Basilica Hilariana, Cibeles, Atis, dendrophori, galos, archigalo, Arbor Sancta.*

**Resumen:** *Las conquistas de Macedonia y Siria por parte de Roma, permitió la expansión de la misma hacia el Mediterráneo oriental y acumular una serie de riquezas derivadas de los botines de guerra nunca antes vista en la ciudad. El enriquecimiento de parte de la élite senatorial originó una disputa por adquirir cualquier tipo de producto suntuario. Entre los artículos más cotizados se encontraban las perlas, bien de prestigio social cuya posesión otorgaba a su dueño un elemento diferenciador respecto al resto de clases. Los comerciantes encargados de vender perlas en la antigua Roma fueron los conocidos como margaritarii. Entre ellos se encontraba Manius Publicius Hilarus, rico mercader, quien, enriquecido, procuro el gasto de la obra de la Basilica Hilariana, lugar de culto de Cibeles y de Atis, a la vez que sede del colegio de los dendrophori.*

**Keywords:** *luxury trade, pearl trade, margaritarius, Manius Publicius Hilarious, Basilica Hilariana, Cybele, Attis, dendrophori, galli, archigallus, Arbor Sancta.*

**Abstract:** *After the conquests of Macedonia and Syria and the consequent expansion of Roman territory, Rome accumulated an unprecedented capital. Enrichment of potential consumers next to the historic senatorial elite caused a dis-*

---

<sup>1</sup> jperezg@ub.edu. El presente trabajo se inserta dentro de los siguientes proyectos: Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica (CEIPAC) (2014 SGR 218); HAR2015-66771-P y Economic and Political Networks (EPNet Project) (ERC-2013-ADG-340828). Aprovecho para agradecer a José Remesal Rodríguez y Víctor Revilla Calvo sus consejos y correcciones en el trabajo, así como al resto de miembros del grupo CEIPAC. Un especial agradecimiento a Jéssica.

pute acquire any kind of luxury product. Among the most prized items pearls, social prestige product whose possession gave its owner a differentiator compared to other classes were. Traders responsible for selling pearls in ancient Rome were known as *margaritarii*. Among them was Manius Publicius Hilarus, rich merchant, who, enriched, I try spending the construction of the Basilica Hilariana, place of worship of Cybele and Attis, while seat of the college of dendrophori.

**Cuvinte-cheie:** comerț cu obiecte de lux, comerț cu perle, *margaritarius*, Manius Publicius Hilarius, Basilica Hilariana, Cybele, Attis, dendrophori, galli, archigallus, Arbor Sancta.

**Rezumat:** După cucerirea Macedoniei și a Siriei și extinderea teritoriului în Mediterana orientală, Roma a acumulat o serie de bogății provenite din prada de război nemaiîntâlnite până atunci. Îmbogățirea unei părți a elitei senatoriale a generat o aprigă dispută pentru achiziționarea de articole de lux. Printre cele mai căutate erau perlele, a căror posesie constituia un semn a prestigiului și diferențierii sociale. Comercianții responsabili pentru vânzarea de perle în antica Roma erau cunoscuți ca *margaritarii*. Printre aceștia a fost Manius Publicius Hilarus, bogat negustor, care a construit Basilica Hilariana, loc al cultului Cybelei și al lui Attis și sediu al colegiului dendrophori-lor.

### ***Las primeras noticias de la Basilica Hilariana sobre el Monte Celio***

La evolución topográfica del barrio sobre el Monte Celio (Roma) varió según las diferentes épocas. A finales del periodo republicano e inicios del periodo imperial, la región del Celio estuvo destinada a la ocupación de residencias de algunas de las familias más notorias de la ciudad. Prueba de ello sería el hallazgo de la casa atribuida a *L. Vagellius*, personaje famoso del periodo julio-claudio<sup>2</sup>.

Después del gran incendio del año 64 d.C., la política edilicia de los Flavios promovió la construcción de edificio de uso comercial, desplazando a otras zonas de la ciudad las casas de poder<sup>3</sup>. No será hasta la segunda mitad del siglo II d.C. cuando veamos de nuevo un incremento de nuevas residencias ligadas a las familias más célebres del momento. Y es durante estos años cuando se conoce la construc-

<sup>2</sup> A. Carignani, *Cent'anni dopo. Antiche scoperte e nuove interpretazioni dagli scavi all'Ospedale Militare del Celio*, MEFRA, 105, 1993, 712-713, pianta generale, C.

<sup>3</sup> M. García Morcillo, *El macellum Magnum y la Roma de Nerón*, Iberia 2, 2000.

ción de nuevos espacios de culto, como la *Basilica Hilariana*, lugar de culto a Cibeles y Atis<sup>4</sup>.

El 13 de diciembre de 1889, durante la construcción de una alcantarilla en el Celio en el que estaría presente R. Lanciani, se descubrió una serie de materiales que permitieron la identificación de la estructura excavada como la de la *Basilica Hilariana*. Entre los objetos recuperados se halló la inscripción honoraria de un tal *Manius Publicius Hilarus*, un retrato asociado al personaje y dos importantes mosaicos donde aparece una escena apotropaica y en la otra aparece una inscripción con el nombre del edificio<sup>5</sup>. Todos los hallazgos fueron transferidos a la colección capitolina.

El hallazgo de éste y otra serie de edificios fue posible gracias a las excavaciones realizadas por la construcción en el Monte Celio del *Ospedale Militare*, sobre el lugar de la expropiada *Villa Casalii*. Las obras para el levantamiento de esta edificio militar tuvieron una duración de seis años, desde 1885 hasta el 20 de Mayo de 1891, día de su inauguración.

La *Basilica Hilariana* fue el lugar de culto de Cibeles y de Atis, a la vez que sede del colegio de los *dendropohori*<sup>6</sup>. Su uso se constata desde época de los antoninos hasta el siglo IV d.C., cuando pasará a

<sup>4</sup> Sobre la *Basilica Hilariana* y el culto oriental de la *Magna Mater* y *Attis* en el Monte Celio, véase: C. Pavolini, *Basilica Hilariana*, in E. Margareta Steinby (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae* (LTUR), vol. I, Roma, 1999, 175-176; idem, *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Supplementum III. Archeologia e topografia Della regione II (Celio). Un aggiornamento sessant'anni dopo Colin*, Roma, 2004, 8-92; idem, *Celio, Ospedale Militare. La Basilica Hilariana*, in C. Pavolini (a cura di), *Boll. Archeologia*, 1990, 1-2, 171-176; idem, *I culti orientali sul Celio: acquisizioni e hipótesis recenti*, *Bolletino di Archeologia on line I*, 2010/ Volume speciale D/ D3/ 1. 2010; F. Diosono, *Note sull' Arbor Sancta a Urso e Roma, Habis*, 37, 2006, 387-398; P. Pensabene, *Culto di Cibeles e Attis tra Palatino e Vaticano*, *Bolletino di Archeologia on line I*, 2010/ Volume speciale D/ D3/ 2, 2010; A. Carignani, *op. cit.*, 709-746.

<sup>5</sup> Bajo el dominio de vándalos cesará cualquier tipo de actividad en la *Basilica*, pasando en el siglo VI d.C. a su posterior abandono y sepultamiento edilicio a lo largo de la zona, entre lo que incluiríamos la *Basilica Hilariana* o la *Domus di Gaudentius*. A ello le seguirá la fractura de la estructura del edificio en el año 618 d.C., por causa de un terremoto.

<sup>6</sup> *ThLL*, vol. V-1, cols. 523, 7-47, s.v. *dendrophorus*, para el que dice: *nomen collegii (i.q. fabri lignarii?) quod menatur un cultu Magna Matris*. Otra explicación puede verse en M. C. Daremberg, E. Saglio, *Dictionaire des antiquités grecques et romaines*, vol. I, Paris, 1904, 100-101, s.v. *dendrophoria*.

formar parte del patrimonio de las familias más notables de la aristocracia pagana en la zona, los *Simmachi*. Así, primero, la victoria del cristianismo y segundo, la confiscación de todos los bienes del colegio de los *dendrophori* por manos del Estado pusieron punto a final al culto de Cibeles y Atis en este edificio.

R. Lanciani fue el primero en hacer mención a la posible destrucción de la *domus Symmachorum* devastada por la furia popular en el contexto del conflicto religioso de finales del s. IV d.C., imaginando que el hallazgo arqueológico de elementos decorativos fragmentados en el lugar se debiese a esta causa<sup>8</sup>. El otro hecho que provocaría el cese de toda actividad en la *Basilica* fue la promulgación imperial por parte de Onorio en el 415 d.C. de una confiscación de todos los bienes de los dendróforos<sup>9</sup>. Ello provocaría el abandono del edificio para el culto y la adaptación de los diferentes espacios hacia nuevos usos: cerrándose la escalera que descendiese al primer piso, para alzarse con tierra el nivel superficial y, a continuación, taponándose la pila del pórtico, pasando la zona de baños a ser utilizada como un lavadero de ropa<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Recordar a este proposito el hallazgo de un fragmento de una copa de vidrio decorada con la inscripción de oro, en la que se lee claramente el nombre *SVMMACHVS COS O[r]dinarius*, véase: A. Carignani, P. Gabucci, G. Palazzo Spignola, *Nuovi dati sulla topografia del Celio. Le ricerche nell' area, nell' Ospedale militare*, *ArchLaz* 10, 19, 1990, 75; G. Spinola, *Gaudentius hus og Antinous Casali (in danese)*, *Meddelelser fra Ny Carlsberg Glyptotek*, 48, 1992, 97. Con la posible unión espiritual del colegio de los dendróforos de la *Basilica Hilariana* a la familia de los *Simmaci*, seguramente alguno de los materiales hallados en la *domus Symmachorum*, perteneciesen anteriormente al dominio de la *Basilica Hilariana*. Así, las fragmentadas estatuas encontradas en el lugar, asimiladas a la Victoria y al Orante, formarían parte en origen de la decoración de la *Basilica Hilariana*, destrozadas quizás como propuso Rodolfo Lanciani por el fanatismo anti-pagano.

<sup>8</sup> Véase nota anterior.

<sup>9</sup> *CTh* XVI. 10.20.2 y 16.10.20. En esta línea: J. M. Salamito, *Les dendrophores dans l'Empire chrétien. À propos de Code Théodosien, XIV, 8,1 et 10.20.2*, *MEFRA*, 99, 2, 1987, 991-1018.

<sup>10</sup> C. Pavolini, *I culti orientali sul Celio: acquisizioni e ipotesi recenti*, in *BollArch. online*, I, Roma, 2010, 8, quién relaciona el abandono del uso religioso de la Basilica de la segunda mitad del siglo V al siglo VI d.C., pasando a ser una sede de oficinas de artesanos, en “*un contesto fortemente degradato*”. Sobre la fase tardoantigua del edificio, C. Pavolini, *Aspetti del Celio fra il V e VIII-IX secolo*, in L. Paroli, L. Venditelli (a cura di), *In Roma dall'antichità al Medioevo, II. Contesto*

Bajo la dominación vándala de Roma cesará cualquier tipo de actividad en la *Basilica*. La actividad en la zona se verá mermada a partir del siglo VI d.C. cuando se abandonaron edificios como la *Basilica Hilariana* o la *Domus di Gaudentius*<sup>11</sup>. A ello le seguirá la fractura de la estructura del edificio en el año 618 d.C., por causa de un terremoto<sup>12</sup>.

El lugar donde se ubicó la *Basilica* se suele asociar al culto de Atis, siendo identificado en un primer momento bajo el topónimo *Arbor Sancta*, tal y como aparece reflejado en los *Cat. Reg.* del siglo IV d.C. A continuación se mencionará en la *Notitia Regionum II* justo después de los lugares de *Caput Africae* y del *Castra Peregrina* (**Fig. 1**)<sup>13</sup>. Es por esta razón por la que no tenemos testimonios literarios sobre la existencia de la *Basilica Hilariana*, y sí sobre el lugar del *Arbor Sancta*. La primera noticia que posibilitó la identificación del lugar como la *Basilica Hilaria* vendrá originada después de las excavaciones realizadas para la construcción del *Ospedale Militare* que dieron con los restos del edificio, hallando una serie de inscripciones que confirmaban que se trataba del edificio mencionado.

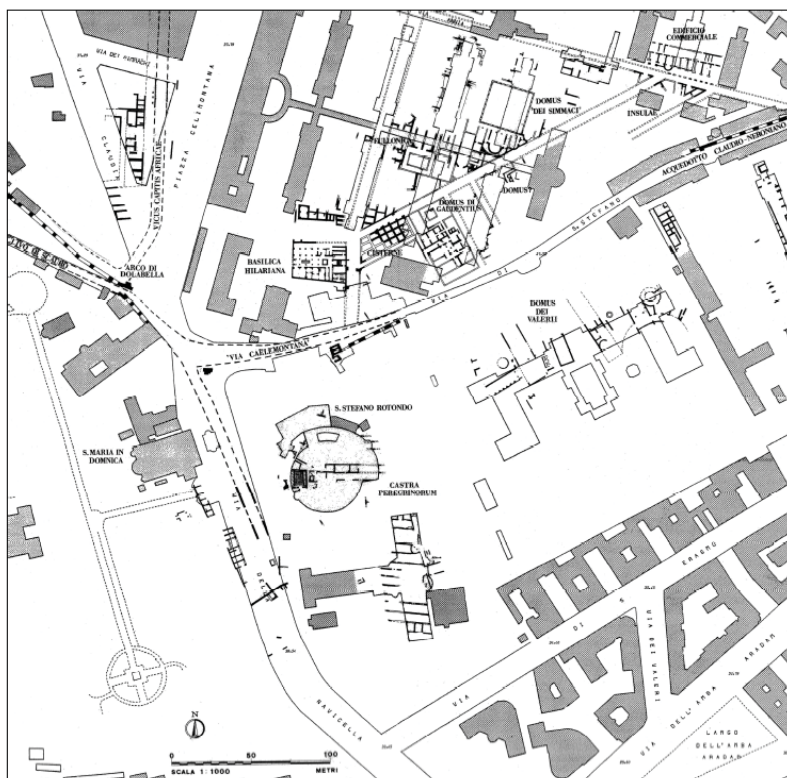
*tardoantichi e altomedievali. Archeologia e storia nel Museo Nazionale Romano-Crypta Balbi*, Milano, 2004, 83-92.

<sup>11</sup> F. Coarelli, *Roma. Guide Archeologiche Laterza*, Roma, 2008, 290-291. Según el autor, este tal *Gaudentius*, quizás deba identificarse como un senador del periodo comprendido a finales del s. IV e inicios del s. V d.C., amigo de *Q. Aurelio Simmaco*, cuya residencia se encontraba a pocos metros.

<sup>12</sup> A. Carignani *et alii.*, *La basilica Hilariana sul Celio a Roma: una testimonianza di un terremoto altomedievale*, in E. Guidoboni (ed.), *I Terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea, storia, archeologia, sismologia*, Roma, 1989, 512-517.

<sup>13</sup> Sobre ello véase: A. M. Colini, *Storia e topografia del Celio nell'antichità*, in *MemPontAcc* 7, 1944, 256 n° 63, 280, n° 136; S. Panciera, *Fasti fabrum tignariorum urbis Romae*, in *ZPE*, 43, 1981, 271-280; F. Coarelli, *I monumenti dei culti orientali in Roma*, in U. Bianchi, J. Vemaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden, 1982, 34; C. Pavolini, *Celio. Ospedale militare. La Basilica Hilariana*, *BA* 1/2, 1990, 171-175, 174; idem, s.v. *Arbor Sancta*, *LTURI*, Roma, 1993, 77; C. Pavolini *et alii.*, *La topografia antica della sommità del Celio. Gli scavi nell'Ospedale militare (1987-1992)*, *RM*, 100, 1993, 443-505, 499 n° 178; F. Coarelli, *Roma*, Roma-Bari, 1995, 257; L. Chioffi, s.v. *Silvanus*, *LTUR* IV, Roma, 1999, 312-324, 312; S. B. Platner, Th. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma, 1965, 32; F. Diosono, *op. cit.*, 393.





**Fig. 1:** Planta reconstruida de la topografía antigua del Celio, tras las excavaciones del *Ospedale Militare*. Extraído de: P. Palazzo, in C. Pavolini, *Archeologia e topografía Della Regione II (Celio)*. Un aggiornamento sessant'anni dopo Colini, Roma, 2006, fig. 3.

### ***El culto a Cibeles y a Atis en la Roma tardo-republicana y alto-imperial***

El culto a la *Magna Mater* se introducirá por primera vez en la ciudad de Roma en el año 205 a.C. El agotamiento del pueblo romano por la interminable guerra contra Cartago, provocó, como en otras ocasiones, la consulta de los Oráculos Sibilinos para conocer que debían hacer para finalizar la contienda. En busca de la victoria, el vaticinio sibilino les llevó a Pesinunte en busca de la “*Madre Ida*” a quién deberían trasladar a la *Urbs* para que ayudase al pueblo romano.

Pesinunte, principado teocrático independiente como muchos otros en Próximo Oriente en aquella época, dependía del rey-sacer-

dote de Pérgamo, Átalo (portador del nombre de *Attes-Atis*)<sup>14</sup>. La enemistad contra Filipo V de Macedonia unió al rey Átalo con Roma. Esta situación, propiciaría que la demanda por parte de los romanos de llevarse de Pesinunte la “*imagen*” de Cibeles, no pudiese ser obviada por Átalo, quién sabia que su poderoso aliado itálico era necesario para contrarrestar a su enemigo común. Así, el propio rey acompañó en persona a los embajadores romanos a Pesinunte para entregarles la piedra negra, un aerolito, misterioso habitáculo de Cibeles<sup>15</sup>. Entre los enviados por el senado de romano en esta comitiva estaba el hombre más distinguido de la ciudad, *uir optimus*, por deseo del Oráculo de Delfos, (a quién preguntaron antes de llegar a Pesinunte los embajadores romanos): Publio Escipión Násica, sobrino del *Africano*, futuro vencedor de Aníbal.

El 4 de abril del 204 a.C., la embajada volvía a Roma por Ostia acompañado de las matronas de la nobleza senatorial. La piedra se entregó a las mujeres, y estas ascendieron por el camino de sirga del Tíber en busca del centro de la ciudad. Pero entonces, el barco portador encalló en las arenas fluviales, cuando una joven matrona que había perdido su reputación entre las restantes, desató su cinturón, lo ató al navío y lo desencalló sin apenas esfuerzo. Ella era *Claudia Quinta*, descendiente del ilustre *Atta Clauso*, cuyo nombre responde al de Atis. Acto seguido las matronas se pasaron de mano en mano la piedra que representaba a la deidad, colocándola provisionalmente en el templo de la Victoria sobre el Palatino, a la espera de la consagración

---

<sup>14</sup> Según R. Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001, 47, traducción de la obra originaria R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1992, existía un claro predominio de Atis en la región. Al frente de los sacerdotes de Cibeles había un Atis y Bataces, quienes presidían como sumo sacerdote y actuaban como vicepresidente de la comunidad sacerdotal. En esta línea el nombre Atis constituyó un uso normal entre los diferentes reyes de Pérgamo, como lo atestiguan tres lápidas del cementerio de Sivri Hissar. Sobre esto último véase: M. J. Vermaseren, *Cybele and Attis, the Myth and cult*, Londres, 1977, 98; J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome paienne*, Paris, 1942, 107; *CCCA*, I, núm. 56, pp. 24 y ss.

<sup>15</sup> Sorprende que la ciudad de Pesinunte deje marchar con tanta facilidad su máspreciado objeto de culto, el aerolito negro, (que no pocos cultos lo tienen como fetiche religioso, recuérdese aquí la piedra negra de la Meca) pese a ello, no son pocas las voces que ofrecen una versión de esta resistencia inicial: OVIDIO, *Fastos*, IV, 265-272. Sobre la comitiva que acompañó al rey Átalo con los embajadores de Roma a Pesinunte, véase: LIVIO, 29, 11,7.

de un templo propio el 10 de abril del año 191 a.C. Desde ese momento la figura de *Claudia* quedó vinculada a este milagro y su vida quedó asociada a esta divinidad como vestal del nuevo culto<sup>16</sup>. Años después el templo fue reconstruido en el 111 a.C. por culpa de un incendio y después bajo el gobierno de Octavio Augusto en el 3 d.C.

Tras su llegada, una serie de fiestas y espectáculos conmemoraron la llegada de la Gran Madre a Roma, entre los días del 4 al 10 de abril, las conocidas como Megalesias. Con la nueva deidad en la ciudad, se repitieron las buenas noticias en Roma, siendo la más relevante la victoria de Escipión en Zama. Según Arnobio y Prudencio el aerolito negro de Pesinunte fue incorporado al conjunto estatuario que representaba a Cibeles como si fuese su cabeza, a modo de una *madonna*<sup>17</sup>. Esto nos recuerda al estilo de Artemisa de Éfeso, la *Moreneta* de Montserrat, Nuestra Sra. De Guadalupe (Cáceres) u otras tantas.

La imagen de Cibeles había sido acompañada desde Pesinunte de sus seguidores, los eunucos conocidos como ‘galos’. Estos habían decidido autolesionarse amputándose sus genitales siguiendo los actos realizados por Atis (según la tradición). Se recoge otra teoría sobre los orígenes de la castración metróaca que además de ligarlo a la castración de Atis, lo asociarían a Agdistis, divinidad frigia ligada en algunas ocasiones a la propia Cibeles, mencionándola como si de un desdoblamiento de personalidad se tratase<sup>18</sup>. Según Timoteo, Agdistis ó Acdestis nacerá de la unión de Júpiter con la roca que en origen había albergado a Cibeles antes de tomar forma real por gracia de Pirra y Deucalión en Frigia tras el diluvio. Agdistis será concebido como un ser hermafrodita, albergando al mismo tiempo la violencia de instintos masculinos y femeninos, enfatizando su cólera frente a hombres y dioses, provocando la decisión desde Olimpia de despojarle de uno de sus sexos. Dormido a causa del vino, Dioniso le amarró los genitales y

---

<sup>16</sup> Sobre Claudia Quinta: F. Bömer, *Claudia Quinta*, RM, 71, 1964, 146.

<sup>17</sup> ARNOBIO, *Contra las naciones*, VII, 49 (pp. 409, 17 y ss.); PRUDENCIO, *Himnos*, X, pp. 156 y ss.

<sup>18</sup> Es Arnobio, apologista cristiano del año 300 d.C. aproximadamente quien recoge el mito de Pesinunte sobre la fundación expuesta por el eumólpida Timoteo, encargado de investigar en el Ponto por cuenta del rey de Egipto Ptolomeo Sóter el culto de Serapis, consiguiendo reunir una notable información sobre Cibeles y su grupo sacerdotal repleto de galos; ARNOBIO, *Contra las naciones*, V, 5 (p. 253, 11 Marchesi); Según R. Turcan, *op. cit.*, 43-45.

los unió a sus pies. Éste, al despertar, y levantarse, se castró, derramando sangre en la tierra, donde brotaría un rico granado. Así, los rasgos negativos y violentos de Cibeles parecen absorbidos por Adgistis en este desdoblamiento de la Gran Madre por Timoteo. No hay que olvidar que fue por culpa de Adgistis que Atis acabase mutilado, suceso que debió acontecer una vez Cibeles hizo caer las murallas que el rey Midas de Pesinunte hiciese construir<sup>19</sup>, para así evitar que Atis cayese en manos de Adgistis (prometiéndolo incluso a su propia hija). Una vez abierta la brecha en la muralla por Cibeles, será Adgistis quien infundirá el delirio colectivo; la novia de Atis se corta los senos, el rey Midas se castra y Atis, fuera de sí, huye al bosque donde se mutilará junto a un pino gritando, “*i Ten, Adgistis: toma estos genitales por cuya causa has provocado por la locura tan grandes desgracias!*”.

De la sangre de la castración nacerán violetas, mientras la Gran Madre lava y entierra con respeto los *virilia* del muerto. La novia se inmola sobre el cadáver de su amante envuelto previamente en lana. El cuerpo de Atis fue enterrado por Cibeles en un lugar donde posteriormente nacerá un almendro, símbolo del duelo. Esta simbología de la muerte de Atis servirá para explicar el porqué de que posteriormente sus seguidores envuelvan el pino sagrado relacionado con Atis en bandas de lana y flores violetas antes de dejarlo en la *Basilica Hilariana*. Finalmente Adgistis le pide a Júpiter que resucite a Atis, plegaria a la que accede el Dios, sólo en la medida de lo permitido: el cuerpo de Atis se libraré de toda corrupción, sus cabellos seguirán creciendo y su meñique moviéndose. A partir de entonces Adgistis estableció un culto anual a Atis y le dotó de un cuerpo de sacerdotes para asegurar su recuerdo.

No profundizaremos más aquí sobre la discusión existente sobre si Adgistis es o no la propia Cibeles, o si puede ser considerado como un ser autóctono, o de su propia condición sexual: diosa o dios<sup>20</sup>. Lo que nos interesa es que tanto la castración de Adgistis, como la de Atis servirán para legitimar el eunuquismo de los sacerdotes de la Gran Madre, los galos.

Al frente del clero estaban un sumo sacerdote de los galos conocido como archigalo y una sacerdotisa de Frigia.

---

<sup>19</sup> Desde entonces la imagen de Cibeles será representada coronada con torres.

<sup>20</sup> Más sobre la discusión en: R. Turcan, *op. cit.*, 44.

Ningún ciudadano romano tenía derecho a castrarse como lo hiciesen los galos, ya que la castración estaba prohibida en Roma. Esto supuso un problema incluso a la hora de instituir al archigalo, ya que ocuparía un cargo sacerdotal del culto metróaca incompatible con la ley romana respecto a sus residentes, la cual debía cumplir como ciudadano romano que era. Por lo tanto se decidió desde época Claudia realizar un ceremonia de sustitución<sup>21</sup>, en la cual se sustituyese el sacrificio de los genitales del sumo sacerdote por los de un toro inmolado, en el conocido como taurobolio metróaca. El ritual es conocido por autores cristianos del siglo IV d.C., como Fírmico Materno o Prudencio<sup>22</sup>, quienes nos hacen saber que el archilago bajaría a una fosa cubierta de un techo agujereado, vestido con una toga que llega a tapar su cabeza adornada de cintas, a la espera de recibir la sangre del toro desgarrado en el piso superior (**Fig. 2**). De esta forma los testículos de “sustitución” del toro se depositaría bajo un altar, como seguramente se enterrasen los de los galos castrados. El primer testimonio epigráfico de una taurobolia metróaca data del año 160 d.C., donde se mencionan a los dendróforos en el ritual:

*Taurobolio Matris d(eum) M(agna)e Id(aeae) / quod factum est ex imperio Matris d(eum) / pro salute Imperatoris Caes(aris) T(iti) Aeli / Hadriani Antonini Aug(usti) Pii p(atris) p(atriciae) / liberorumque eius / et status coloniae Lugudun(ensium) / L(ucius) Aemilius Carpus IIIIIvir Aug(ustalis) item / dendrophorus / vires excepit et a Vaticano trans/tulit ara(m) et bucranium / suo i<m=N>pendio consecravit / sacerdote / Q(uinto) Sannio Secundo ab XVviris / occubo et corona exornato / cui sanctissimus ordo Lugudunens(ium) / perpetuitatem sacerdoti(i) decrevit / App(io) Annio Atilio Bradua T(ito) Clod(io) Vibio / Varo co(n)s(ulibus) / I(ocus) d(atu)s d(ecreto) d(ecurionum) // cuius mesonyctium / factum est V Id(us) Dec(embres)*<sup>23</sup>

<sup>21</sup> J. Carcopino, *op. cit.*, 109 y ss. Se desconoce la figura del archigalo antes de época de los Antoninos a nivel epigráfico; R. Turcan, *op. cit.*, 58.

<sup>22</sup> PRUDENCIO, *Himnos*, X, 1006-1050.

<sup>23</sup> *CIL* XIII, 1751 = *ILS* 4131 = *ILS* 4131 = Lyon337 = CAG-69-2, p. 561 = CCA-05, 386. Inscripción hallada en Lyon = EDCS-10500704.

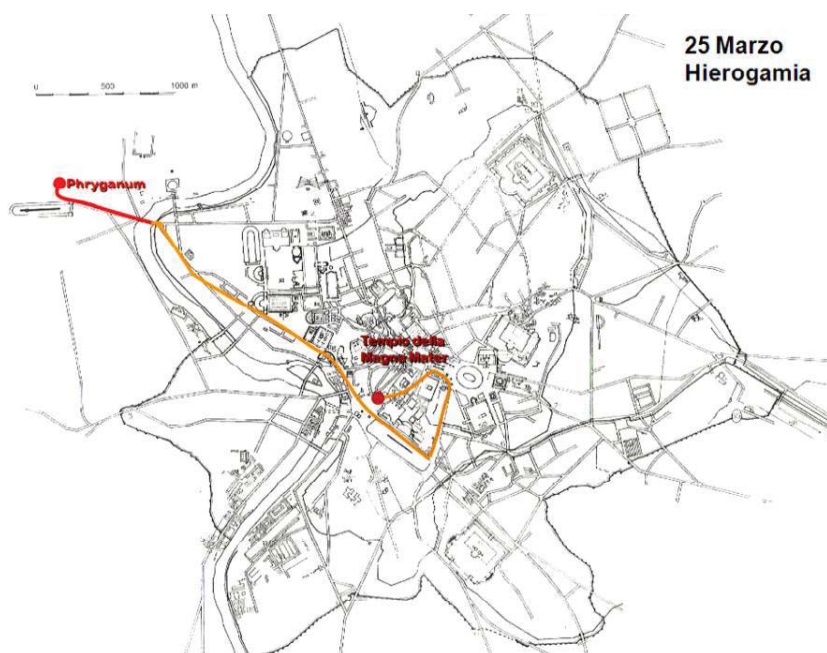


**Fig. 2.** Tauroboli (según M.J. Vermaseren, *Cybele and Attis*, p. 104).

Desde época de Antonio Pío se celebrará el taurobolio en un nuevo santuario sobre el Vaticano, conocido como *Phrygianum*, delante de la actual basílica de San Pedro, donde se hallaron a comienzos del siglo XVII otros altares taurobolíacos<sup>24</sup>. Además de realizar el ritual de sustitución del archilago, también podrían recibir otros miembros destacados de la comunidad la bendición de sangre de un toro para la salud (*pro salute*) del príncipe. Ejecución del ritual que sólo se permitía por expreso deseo de Cibeles, quien mostraba sus deseos a través del sumo sacerdote, dejando al margen de cualquier decisión de este ritual al emperador. Lugar el del *Phrygianum*, que será centro de visita en la procesión de Cibeles y Atis<sup>25</sup>, recibiendo la imagen procesional proveniente del Templo de la Gran Madre sobre el Palatino que ya había visitado los diferentes lugares de culto por Roma (**Fig. 3**).

<sup>24</sup> CCCA, III, pp. 49 y ss., núms. 226 y ss.

<sup>25</sup> P. Pensabene, *Culto di Cibeles e Attis tra Palatino e Vaticano*, in *BollArch online*, I, 2010, 17-18.



**Fig. 3.** Ruta procesional de la Gran Madre por Roma. Extraído de: P. Pensabene, *Culto di Cibele e Attis tra Palatino e Vatiano*, in *BollArch online*, I, 2010, Fig.5.

### ***El Ciclo festival: del 15 de marzo al 10 de abril***

La introducción en el mundo romano del ciclo festival frigio ligado al inicio de la estación primaveral, entre los días 15 al 10 de abril, recogido en el Calendario Filocaliano, se debe al emperador Claudio<sup>26</sup>. El ciclo se iniciaba el 15 de marzo cuando la cofradía de los

<sup>26</sup> J. Carcopino, *op. cit.*, 49-75; H. Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, *BEFAR*, 107, 1912, 115; F. Cumot, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1919, 52. El calendario del culto según A. Degraffi, *Fasti anni Numani et Iuliani. Inscr. It. XIII. 2*, Roma, 1963, 423-432: 15 marzo *Canna Intra*; 22 marzo *Arbor Intra*; 24 marzo *Sanguem*; 25 marzo *Hilaria*; 26 marzo *Requetia*; 27 marzo *Lavatio*; 28 marzo *Initium Caiani*. Sobre el culto de Cibeles y Atis, véase: M. J. Vermaseren, *op. cit.*, 113; G. Thomas, *Magna Mater and Attis*, in *ANRW*, II/17.3, 1984, 1500-1535, 1517; R. Rubio Rivera, *Collegium dendroporum: corporación profesional y cofradía metróaca*, *Gerión*, XI, 1993, 175-183, 178; P. Pensabene, *Culto di Cibele e Attis tra Palatino e Vatiano*, in *BollArch online*, I, 2010, 10 y ss. Según Suetonio será bajo el gobierno de Claudio que se instaurará este nuevo culto; *SUET.*, *Claudio*, 28.

canóforos iba en procesión por las calles con cañas cortadas a orillas del río Almo, a la vez que el sumo sacerdote inmolaba un toro de seis años para fertilizar los campos<sup>27</sup>.

A continuación, la fiesta conocida como *Arbor Intrat* por la cual se introducía un pino sagrado en procesión fue incluida en el calendario de festejos bajo la autoridad imperial, quién no sólo reconocía legalmente a la cofradía de los leñadores o dendróforos, si no que iniciaba así la semana santa en honor al dios Atis<sup>28</sup>. Anterior a la decisión del emperador Claudio a difundir el culto entre toda la ciudadanía, se tiene constancia de la existencia de un culto privativo de ambas divinidades en época republicana en el interior del templo sobre el Palatino, donde los sacerdotes frigios celebrarían los misterios y los actos fúnebres en honor a la muerte del Dios<sup>29</sup>. Dos son las causas mayormente aceptadas entre los historiadores a la hora de intentar entender la decisión de Claudio por externalizarlo: por una parte se vería influenciado por el notable número de libertos de origen greco-oriental en el interior de la corte<sup>30</sup> y por otra parte tenemos el deseo por parte del emperador de potenciar el culto de Cibele, divinidad ligada a la *gens* Claudia. Consecuentemente, habrá un aumento de los devotos a la imagen de Atis.

El reconocimiento imperial de la asociación colegial de los dendróforos permitió dotar de un grupo de creyentes legalizados al culto de estas divinidades, los mismos que hicieron coincidir su fundación al día 1 de Agosto, aniversario del nacimiento del emperador Claudio. De esta forma los personajes más notables de esta confraternidad religiosa obtuvieron el cargo de sacerdote, quienes, entre otras cosas, eran los destinados a confeccionar el recorrido y duración de las diferentes ceremonias ligadas al culto de la *Magna Mater* y su paredro,

---

<sup>27</sup> Se desconoce si las cañas evocan la infancia de Atis expuesto en el río Sangario o de Galos, o si evocaba su infidelidad con la ninfa respecto a Cibele, para más: R. Turcan, *op. cit.*, 54.

<sup>28</sup> LYD., *De mens.*, 4:59 (41).

<sup>29</sup> H. Graillot, *op. cit.*, 114 y ss.; F. Cumont, s.v. *Attis*, in *DizEp* I, 1895, 763-766. Sobre el el culto en el Palatino: P. Pensabene, *Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino*, in U. Bianchi, M. J. Vermaseren (eds.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, Leiden, 1979, 68-108; P. Pensabene, *op. cit.*, 13-16.

<sup>30</sup> R. Turcan, *op. cit.*, 51 y ss.



calculando incluso el número de vueltas que se ha de realizar al árbol santo <sup>31</sup>.

El día 22 de Marzo, con la Entrada del árbol, los dendróforos llevaban en procesión un pino cortado antes de finalizar la noche en recuerdo del árbol en cuya base se castró Atis y sobre el cual se había sacrificado previamente un carnero impregnando sus raíces. El pino se cortaba cerca de Albano, en *Bovillae*, donde, a una cofradía de dendróforos se les había asignado un terreno consagrado a Cibeles y a Atis donde plantar pinos. De este terreno provendría el pino seleccionado el día del *arbor intract*, el cual cortaban y llevaban al Palatino<sup>32</sup>. Ese mismo día la procesión fúnebre cruzaba la ciudad entonando cánticos por parte de los dendróforos y del resto de fieles, entre los cuales, alguno que otro, desconsolado se propiciaba golpes en el pecho; actos seguidos por los galos. Una vez el pino llegaba al Templo de la Gran Madre en el Palatino se exponía a los congregados (*prothésis*), quienes adoraban ya no sólo el pino, sino la imagen de Atis que habían colocado sobre el mismo, rodeada de violetas, flores que según la leyenda su sangre había hecho brotar tras castrarse. Ese mismo día (*dies violae*) los creyentes de este culto solían llevar flores violáceas a las tumbas de sus seres queridos<sup>33</sup>.

Al siguiente día, el 23 de marzo, se dedicaba al duelo de la figura de Atis muerto. Alrededor del templo, los salios, sacerdotes danzantes del dios Marte iban en procesión soplando cuernos sagrados bendiciendo a los presentes (*tubolustrium*).

Llegado el día 24 de marzo se daba por finalizado el ciclo doloroso, con el conocido día de la sangre (*sanguis*). Ese día, el archigalo da la orden al resto de galos para que inicien una danza en torno al árbol sagrado. Se hace azotar y azota con un látigo de huesecillos al

---

<sup>31</sup> En esta línea sirva de ejemplo el sacerdote de la *Magna Mater* en Ostia: *CIL XIV, 4627; AE 1914, n° 158: Calpurnias Iovinus Iulio Charelampe fratri carissimo fecit sacerdoti Matri deum coloniae Ostiensium qui induxit arbores XVIII vixit annis XLVIII mensibus II.*

<sup>32</sup> Epíteto datado en el año 147 d.C.; *CCCA, III, pp. 151 y ss, núms. 464.*

<sup>33</sup> La fijación del árbol procedente de un bosque sagrado es una tradición religiosa que se constata aún día en algunas festividades con un claro componente pagano. Un ejemplo de ello, se puede seguir en el ritual de las mónidas en San Pedro Manrique (Soria); F. J. Fernández Nieto, *Religión, derecho y ordalía en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las mónidas*, in *Acta Palaeohispanica*, IX, 2005, 593.

son de la música, profiriéndose heridas a la vez con piñas sobre el pecho o rajándose brazos y hombros con un cuchillo. Acompañando el baile de contagiosos alaridos, la sangre que desprenden en plena flagelación la harán caer sobre el árbol y los altares de las divinidades. Prudencio también hace mención a la realización de tatuajes en el hipogastrio de los galos como acto de pertenencia a la Gran Madre, y el posible recubrimiento de la herida con pan de oro<sup>34</sup>.

A lo largo de ese tercer día tras haber cortado el árbol se hará enterrar cubierto de bandas de lana y flores, como había hecho Cibeles con el cadáver de Atis. Este hecho se realizaría por parte de la cofradía de los dendróforos, instalando el pino sagrado en la *Basilica Hilariana*, quizás en la curiosa estructura hallada a la entrada del edificio (**Fig. 4**). Ese mismo día el archigalo imploraba públicamente por la salud del Emperador y del Imperio.



**Fig. 4:** Estructura sin pavimentar hallada a pocos metros de las escaleras que descienden en la entrada de la *Basilica Hilariana*, que probablemente sirva para albergar el pino sagrado de Atis. Extraído de: C. Pavolini, *I culti orientali sul Celio: acquisizioni e ipotesi recenti*, in *BollArch online*, I, 2010, 8, fig. 10.

---

<sup>34</sup> PRUDENCIO, *Himnos*, X, 1076-1083 y ss. La marca realizada en el hipogastrio respondería al símil oriental por el cual los esclavos sagrados en los templos de Oriente.

El día 25 de marzo se proclamará la resurrección de Atis, en el día de las *Hilarias* o “regocijos” populares, una fiesta de la primavera en honor del paredro de Cibeles. Ese día, es conocido por su tono carnavalesco, donde los presentes se disfrazaban con ropas extravagantes<sup>35</sup>. Seguramente este día se sacase a las diferentes divinidades, como Cibeles, Atis e incluso la Victoria, como se podría ver en el sarcófago hallado en S. Lorenzo, donde se representa esta pompa procesional (**Fig. 5**). Fiesta esta de la Hilaria que daría nombre a la *Basilica Hilariana* mandada construir por *Manius Poblcius Hilarus*, quién quizás también asumiese el *cognomen* de la festividad. Sin duda esta sería la información más plausible a la hora de explicar el título recibido por la *Basilica*, ya que a fecha de hoy todavía no se ha encontrado en Roma ninguna basílica de periodo imperial que tenga el nombre de un privado<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Hecho conocido por el intento de asesinato del emperador Cómodo en el año 187 d.C., por parte de Materno, quién disfrazado de soldado de guardia, aprovechando la hilaria, intenta atentar contra el emperador; HERODIANO, *Historia romana*, I, 10, 5-7.

<sup>36</sup> F. Diosono, *op. cit.*, 398.



**Fig. 5:** Sarcófago de S. Lorenzo donde se representa en la parte izquierda la procesión de las imágenes de Cibele sobre el carro, precedida de Atis y de la Victoria, porteadas sobre los creyentes, quienes festejarían así la Hilaria. Extraído de: P. Pensabene, *Culto di Cibele e Attis tra Palatino e Vaticano*, in *BollArch online*, I. 2010, 20, fig. 9 b-c.

Las jornadas del 26 y 27 de marzo estaban dedicadas, la primera a la *Requietio* (o descanso) y la segunda a la procesión del baño (*Lavatio*). Durante esta ceremonia procesional la piedra negra abandona el Palatino en un carro tirado por novillas dirección Puerta Capena y vía Apia con el fin de llegar al río Almo (hoy *Acquataccio*)<sup>37</sup>. Una vez allí, el archigalo envuelto en una túnica púrpura sumerge a la diosa en este afluyente del Tíber y lo restriega con ceniza mientras el resto de seguidores presencian la escena, donde incluso se encontrarían los sacerdotes que custodian y consultan los Libros Sibilinos. Allí se lava todo el material utilizado a lo largo de los días anteriores y se devuelve a la Gran Madre a Roma por deseo de ella<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> PRUDENCIO, *Himnos*, X, 154-155.

<sup>38</sup> R. Turcan, *op. cit.*, 56.

Días después, del 4 al 10 de abril se iniciará un segundo bloque de actividades en honor de la Gran Madre (*Megalé*), conocidas ya en época republicana en Roma, con fiestas, espectáculos y juegos megalenses. El 4 de Abril comenzarán las Megalesias que tienen como objeto recordar la entrada de la piedra negra en Roma, dando por iniciada la temporada teatral tras cuatro meses de parón escénico (los últimos del año civil se llevaban a cabo el 17 de noviembre con motivo de los *Ludi Plebei*). Finalmente el 10 de abril se daban por finalizadas las fiestas, celebrando el aniversario del templo de Cibeles. Ese día el pueblo romano tenía derecho a asistir a las carreras de carros en el Circo Máximo, donde se realizaba una procesión triunfal previa con la imagen de la Gran Madre. Con este acto ceremonial, a la vez que ocioso, se daba por completado el calendario de culto a la diosa Cibeles y a su paredro, el cual ya se prolongaba en el tiempo por veintiséis jornadas (**Tabla 1**).

Marzo							Abril	
15	22	23	24	25	26	27	4	10
Canna Intrat	Arbor Intrat	Duelo	Dies Sanguinis	Hilaria	Requetio	Lavatio	Inicio "Megalesias"	Fin "Megalesias"

**Tabla 1:** Tabla resumen del calendario religioso sobre el culto de Cibeles y Atis en Roma.

Por consiguiente, fueron varios los colectivos ligados al culto de Cibeles y Atis en Roma, destacando a los ya mencionados galos, las sacerdotisas de Cibeles y la cofradía de los dendróforos. Los eunucos que habían acompañado originalmente la piedra de Pesinunte a Roma fueron recluidos por el senado, dejándoles sólo el espacio del santuario para su movimiento y prohibiendo incluso a los ciudadanos romanos acceder a sus mismos espacios. Ya hemos comentado que la castración está prohibida en la Metrópolis, por lo tanto ningún ciudadano podía auto infligirse esta amputación, a excepción del archigalo en el ritual

de sustitución del taurobolio. Sólo una vez al año se les dejaba recorrer libremente las calles de la ciudad, aprovechando las Megalesias, donde danzaban ataviados de exóticos atuendos, con bellas túnicas femeninas, acompañados de sus largas cabelleras y amuletos. Ese día podían demandar la colecta propia para el mantenimiento del Templo de Cibeles y de sus servidores. Acabada la celebración regresarían al interior del templo hasta el próximo año<sup>39</sup>. Seguramente, no serían pocos los galos mendicantes provenientes de otros lugares, deseosos de formar parte de estas comunidades religiosas, ya no tan sólo de la Gran Madre, si no de otros cultos orientales como los de la Diosa Siria o Belona, esta última, al igual que Adgistis, confundida en muchas ocasiones con Cibeles<sup>40</sup>.

Frente al clero de Cibeles también tenemos a una sacerdotisa frígia acompañada de un número desconocido de sacerdotisas<sup>41</sup> que honraban a la Gran Madre desde el milagro de *Claudia Quinta* en las aguas del Tíber. Por último hallamos a la cofradía de los leñadores o

<sup>39</sup> Del sonido que estuchaban los transeúntes que pasaban junto al recinto metróaco; VARRO, *Menipeas*, 132 (149) = *Eumenides*, XVI, pp. 530, 614 y ss.

<sup>40</sup> Sabemos por Marcial de la existencia de galos por los diferentes caminos de la Península Itálica reclutando al parecer, nuevos miembros por la fuerza: MARCIAL, *Epig.* 3, 91. *Cum peteret patriae missicius arva Ravennae, Semiviro Cybeles cum grege iunxit iter. Huic comes haerebat domini fugitivus Achilles Insignis forma nequitiaque puer. Hoc steriles sensere viri: qua parte cubaret Quae-runt. Sed tacitos sensit et ille dolos: Mentitur, credunt. Somni post vina petuntur: Continuo ferrum noxia turba rapit Exciduntque senem, spondae qui parte iacebat; Namque puer pluteo vindice tutus erat. Subpositam quondam fama est pro virgine cervam, At nunc pro cervo mentula subposita est.* En la misma línea Marcial nos da a conocer la condición de castrados de estos personajes; MARCIAL, *Epig.* 2, 47; 3, 81. *Subdola famosae moneo fuge retia moechae, Levior o conchis, Galle, Cytheriacis. Confidis natibus? non est pedico maritus: Quae faciat duo sunt: irrumat aut fuit; Quid cum femineo tibi, Baetice Galle, barathro? Haec debet medios lambere lingua viros. Abscisa est quare Samia tibi mentula testa, Si tibi tam gratus, Baetice, cunnus erat? Castrandum caput est: nam sis licet inguine Gallus, Sacra tamen Cybeles decipis: ore vir es.* Nosotros nos hemos hecho servir de la traducción castellana de RAMÍREZ DE VERGER, A. en MARCIAL, *Epigramas*, I, *Libros de los espectáculos, libros I-VII*, Gredos, Madrid, 2008,

<sup>41</sup> M. Guerra Gómez, *El sacerdocio femenino (en las religiones greco-romanas y en cristianismo de los primeros siglos)*, Instituto Teológico de San Ildelfonso, Todelo, 1987, 115-116. Argumenta que quizás las sacerdotisas de la Gran Madre estuviesen en un segundo plano, eclipsadas por la preponderancia del archivero. Aquí, nos atreveríamos a añadir: y por la de los sacerdotes galos.

dendróforos como grupo dedicado a mantener el culto de Cibeles y en especial de Atis y Silvano. Esta última divinidad fue habitualmente representada con la rama de un pino<sup>42</sup>, asimilada al colectivo de leñadores y al recinto donde se hallaba el pino sagrado de la *Basilica Hilariana*.

### ***Manius Publicius Hilarus***

Tres son las inscripciones que se conservan sobre la figura de este comerciante de perlas y que lo ligan a la construcción y posterior mantenimiento de la *Basilica Hilariana*<sup>43</sup>. La primera de ellas, recogida en el *Corpus Inscriptorum Latinorum* de Roma<sup>44</sup> se divide en dos partes (a y b); una parte es el epígrafe musivo sobre mosaico, que actúa a modo de salutorio y da la bienvenida a la *Basilica Hilariana*<sup>45</sup>, previo descenso de una escalera de unos diez peldaños: *Intrantibus hic deos / Propitios et Basilic(ae) / Hilarinae*. El texto se incorpora dentro de una *tabella ansata*, inserto en un mosaico de teselas blancas y negras con la representación central de un ojo atravesado por una lanza en el que se posa un búho<sup>46</sup>, rodeado de diferentes animales que se abalanzan sobre él: un escorpión, una serpiente, varias aves, un par de felinos, un toro, un ciervo y una cabra (**Fig. 6**).

---

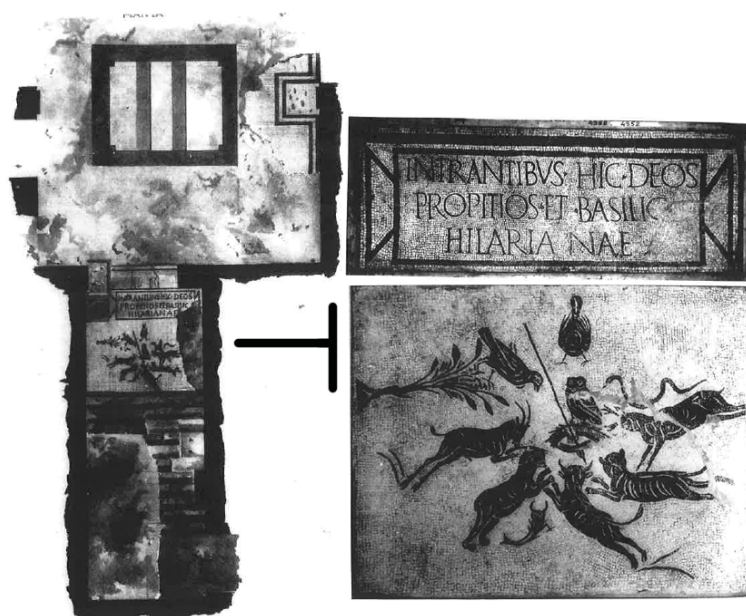
<sup>42</sup> M. G. Granino Cecere, *Margaritarii tra committenza privata e mercato urbano*, in I. Baldini, A. Lina Morelli (a cura di), *Luoghi, artigiani e modi di produzione nell'oreficeria antica*, AnteQuem, Ornamenta 4, Bologna, 2012, 30 y 31, fig. 5.

<sup>43</sup> J. Pérez González, *La venta de perlas en la ciudad de Roma durante el Alto Imperio, Espacio, tiempo y forma 27. Serie I Historia Antigua*. Revista de la faculta de Geografía e Historia, UNED, 2014, 275.

<sup>44</sup> *CIL* VI, 30973a. (p 3758) = *ILS* 3992 = *ILS* 4171 = *CCCA*-03, 211 = *CCCA*-03, 212 = *AE* 1890,59 = *AE* 1890, 60

<sup>45</sup> Sobre la inscripción salutoria en la *Basilica*: A. A. Jordán Lorenzo, *Algunos condicionantes estructurales a la disposición epigráfica en la ciudad romana hispana*, in J. Andreu Pintado, J. Cabrero Piquero, I. Rodà (Eds.), *Hispaniae. Las provincias hispanas en el mundo romano, Documenta* 11, Tarragona, 2011, 132.

<sup>46</sup> Para saber más sobre el simbolismo del búho: A. Alvar Nuño, *Nocturnae aves: their religious symbolism and magical function in the roma world*, *Arys*, 8, 2008, 196.



**Fig. 6.** A. Danti, *Le sculture provenienti dagli sterri della Villa Casali sul Celio. Considerazioni sui complessi topografici originari e sulla statua di Attis della Basilica Hilariana*, *BollCom*, 95 XCV. Roma, 1993, 129-131, fig. 9-11.

La segunda parte de la inscripción se encontró sobre una base ubicada en el vestíbulo del complejo (**Fig. 7.1**), tras descender las escaleras donde se halla el epígrafe sobre el mosaico arriba citado. Aquí se da a conocer el nombre del benefactor de la *Basilica*, *Manius Publicius Hilarus*, siendo este *quinquennalis perpetuus* del colegio de los dendróforos allí ubicado, los presentes, encontrarían un busto del rico *margaritarius* (**Fig. 7.2**):

*M(anio) Poblicio Hilaro / margaritario / collegium dendrophorum / Matris deum M(agnae) I(daeae) et Attis / quinq(uennali) p(er)p(etuo) quod cumulata / omni erga se benignitate / meruisset cui statua ab eis / decreta poneretur*<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> *CIL* VI, 30973b (p 3758) = *ILS* 3992 = *ILS* 4171 = *CCCA*-03, 211 = *CCCA*-03, 212 = *AE* 1890, 59 = *AE* 1890, 60 = *NSc* 1889, p. 389-400.





Fig. 7.1

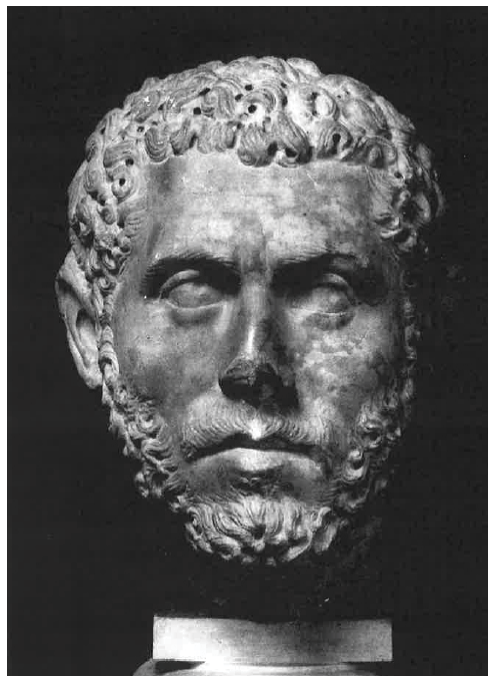


Fig. 7.2

**Fig. 7.1: A la izquierda:** base hallada en la *Basilica Hilariana* y conservada en los Museos Capitolinos (Roma). Extraído de: M. G. Granino Cecere, *Margaritarii tra committenza privata e mercato urbano*, in I. Baldini, A. Lina Morelli (a cura di.) *Luoghi, artigiani e modi di produzione nell'oreficeria antica*. AnteQuem, Ornamenta 4. Bologna, 2012, 29, fig. 3.

**Fig. 7.2: A la derecha:** Retrato de la cabeza de *M. Publicius Hilarus*. Según el autor de la imagen realizada en los Museos Capitolinos, el busto se conserva en el *Palazzo dei Conservatori*, Sala III dei Fasti Moderni; A. Danti, *Le sculture provenienti dalle sterri della Villa Casali sul Celio. Considerazioni sui complessi topografici originari e sulla statua di Attis della Basilica Hilariana*, in *BollCom*, 95 XCV. Roma, 1993, p.125, fig. 4.

La segunda de las inscripciones que hace mención a este personaje muestra a sus dos hijos, *Magnus* y *Harmonianus* junto a él realizando una dedicatoria al dios *Silvanus* (**Fig. 8**). Se conoce otro epígrafe de *Manius Publicius Hilarus*, quien se vuelve a manifestar como vendedor de perlas, realizando una dedicatoria conjunta en

honor de Silvano<sup>48</sup> y donde se hace saber la ligación de sus hijos con la cofradía de los dendróforos que él mismo preside:

*Silvano Dendrophoro sacrum / M(anius) Poblcius Hilarus margar(itarius) q(uin)q(uennalis) p(er)p(etuus) cum liberis / Magno et Harmoniano dendrophoris M(atri) d(eum) M(agnae) de suo fecit*<sup>49</sup>.



**Fig. 8:** Inscripción de *M. Poblcius Hilarus* y sus hijos conservada en el Palazzo Corsetti (Roma). Extraído de: M. G. Granino Cecere, *Margaritarii tra committenza privata e mercato urbano*, in I. Baldini, I. Lina Morelli (a cura di), *Luoghi, artigiani e modi di produzione nell'oreficeria antica*, AnteQuem, Ornamenta 4, Bologna, 2012, 30, fig. 4.

Por último, merece mención especial un epígrafe hallado en Roma que destaca la figura de un tal *Euprosdectos*<sup>50</sup>, alumno de *Manius Publicius Hilarus*. Desconocemos que lazo unía a ambos personajes y que relación tuvieron en vida, pero lo más seguro es que se tratase de un alumno perteneciente a la cofradía o al colegio de los dendróforos, o quizás, quien sabe, si deba ligarse a la fabricación o comercialización de joyas hechas de perlas:

<sup>48</sup> Sobre otras manifestaciones públicas de comerciantes de perlas asociados al culto de Silvano, véase: M. G. Granino Cecere, *op. cit.*, fig. 6. En el presente artículo se presenta la inscripción hallada en Villa Adriana (Tivoli) y conservada en el deposito de cd. Cento Camerelle inv. 3573, donde un vendedor de perlas llamado *Euhemer* dedica un monumento a Silvano, del cual sólo se ha conservado la siguiente inscripción: *Euhemer marg(aritarius) / Servil(i)iae lib(ertus) / Silvano D(onum) D(edit) D(edicavit)que*.

<sup>49</sup> CIL VI, 641 (p 3006, 3757) = ILS 3540 = CCCA-03, 208 = EDR124085.

<sup>50</sup> CIL VI, 17389. La lectura recompuesta en el CIL VI es de *M(arcus) Poblcius Hilarus*, nosotros proponemos la lectura *M(anius) Poblcius Hilarus*.

*D(is) M(anibus) / Euprosdecto / alumno dulcis/simo / M(arcus) Poblcius Hilarus*<sup>51</sup>.

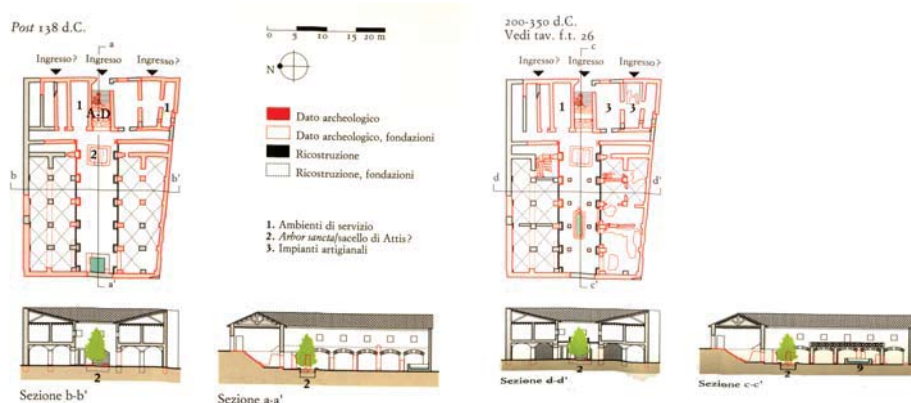
Como hemos ido viendo, los dendróforos eran personajes destinados a participar en las ceremonias en conmemoración de la muerte de Atis a través de sustitución simbólica de su cuerpo por el de un pino sagrado, reviviendo así los días más aciagos de la pasión de Atis a la espera de su posterior recogida en la *Basilica Hilariana*. Igualmente ofrecían culto a Silvano, divinidad asociada al pino (**Fig. 9**). Por lo tanto, no es extraño encontrarles salvaguardando el culto de Atis. Más insólito resulta ver al frente de la cofradía de los leñadores de Roma a un vendedor de perlas, encargado además de sufragar los gastos de la construcción de la *Basilica*, la misma que para algunos lleva de forma honorífica su nombre<sup>52</sup>. A este respecto debemos saber diferenciar entre la ambivalencia de los *collegia dendrophorus*; destacando por una parte el carácter profesional de los diferentes miem-

---

<sup>51</sup> No hay que olvidar que a excepción de la *Basilica Hilaria*, el resto de edificios destinados a albergar al colegio de los dendróforos era conocidas como *scholae*; *CIL* V, 7904; *CIL* XI 1552; *CIL* XIV, 45 y 2634; *AE* 1985 núm. 413. Quizás en la sede de Roma, Euprosdecto sea un alumno más en los aprendizajes del presidente *Manius Poblcius Hilarus*.

<sup>52</sup> M. G. Granino Cecere, *op. cit.*, 28. Contrariamente a este pensamiento, hallamos quién piensa que el nombre de la *Basilica* se deba a la fiesta de la *Hilaria*, *Vide* nota 32; F. Diosono, *op. cit.*, 398. Cabría aquí reflexionar sobre el uso real de la *Basilica Hilariana*, tema que ya ha provocado una discusión científica entre quienes creen que la *Basilica* es un recinto para albergar el culto de Cibeles y Atis, y de otros que sólo ven el uso del edificio como sede de los miembros del colegio de los dendróforos. En esta línea S. B. Platner, A. Thashby: *Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Roma, 1965, 78; piensan que el edificio sólo alberga el culto de Cibeles y Atis, contrariamente hay quién cree que la *Basilica* sólo sirve como sede ocupacional de los dendróforos: A. Carignani, A. Gabucci, P. Palazzo, G. Spinola, *op. cit.*, 74; G. Showerman, *The Great Mother of the Gods*. Madison, 1901, 313. Una opinión más corriente sobre el uso del edificio, tratándose de un santuario de Cibeles y Atis, además de la sede de los dendróforos, ya se expuso anteriormente en: C. Pavolini, G. Spignola, *La Collezione Casali e le nuove indagi sul Celio*, *JRA*, 4, 1991, 215-218. Nosotros siguiendo lo que ya propusiesen G. Gatti, *Roma. Nuove scoperte nella città e nel suburbio*, *NSc*, 1889, 399; F. Diosono, *op. cit.*, 397, nos inclinamos más a pensar en el uso compartido de ambas posiciones, siendo la *Basilica Hilariana*, lugar de culto de la Gran Madre y de Atis y lugar residencia y aprendizaje de los miembros colegiales dendróforos.

bros que conforman el grupo y por otra su carácter religioso<sup>53</sup>. Quedando patente aquí que no sólo agremiados al sector maderero nutrían esta cofradía<sup>54</sup>.



**Fig. 9.** Recreación artística de la posible estructura arquitectónica de la *Basilica Hilariana*. A. Carandini, *Atlante di Roma Antica*. 1. *Testi e Immagini*, Soprintendenza Speciale Beni Archeologici di Roma, 2012, Tav. 140, 349, 356 y Tav. 135.

<sup>53</sup> R. Rubio Rivera, *Difusión, asimilación e interacción de los cultos históricos orientales en Etruria y Umbria*, Tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Madrid, 1991, 105-106.

<sup>54</sup> Asociación de *margaritarii* al *collegio dendrophoro* que difiere de la opinión de algunos autores, que han atribuido la constitución de esta cofradía religiosa solo a los comerciantes de madera, como: carpinteros, leñadores o transportistas de leña: F. Dioson, *Collegia. Le associazioni professionali nel mondo romano (Arti e mestieri nel mondo romano antico 1)*, Roma, 2007, 65-67. Sobre las asociaciones de este collegia, véase: F. Van Haepelen, *Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines*, in M. Dondin-Payre, N. Tran (sous direction), *Collegia. Le phénomène associatif Dans l'Occident Romain*, ScriptaAntiqua 41, Paris, 2012, 47-62; R. Rubio Rivera, *Collegium dendrophorum...*; J. P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains: depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Roma, 1968, "L'Erma" di Bretschneider. Recientemente P. Marimón hace mención de la asociación de los collegia de *fabri*, *dendrophori*, *centonarii* y los *utricularii*, unidos al servicio de vigilancia de incendios: P. Marimón (in press), *Organización y función de la corporación de los utricularii*, in *Epigraphica*. Si bien los *utricularii* pudieron participar en la extinción de incendios aportando los odres que contenían agua, quizás los dendróforos ayudaron en estas tareas haciendo gala de sus conocimientos sobre la madera *in situ*, aconsejando sobre el estado de las estructuras incendiadas.

Si nos dejamos llevar por las explicaciones de Robert Turcan sobre las sacerdotisas de Cibeles, éstas, estarían ataviadas de largas bandas de lana y una corona de perlas, a modo de los *fanatici* o seguidores de la diosa Belona en los dos Estados-templo de Comana<sup>55</sup>. En consecuencia podríamos llegar a pensar que dentro del grupo de culto metróaca *Manius Poblicius Hilarus* tendría una clientela fija y asidua que le hubiese permitido establecer relaciones con el resto de creyentes. Pero esta resulta una tesis con muy poca consistencia, y más aún si tenemos en cuenta que la imagen en la que basa sus explicaciones R. Turcan para establecer el uso de perlas por parte de los creyentes de Cibeles y Atis puede ser errónea. El autor primero hace mención a los *fanatici* de la diosa Mâ, identificada por los romanos como Belona, que como ya hemos dicho, se confundía en muchas ocasiones con la Gran Madre, y que en la representación ofrecida (**Fig. 10-A**) llevaría puesta una corona con diferentes perlas, además de tener dos tiras de lana salientes (o bien de la cabellera o bien de la corona), acompañado de un collar circular que podría albergar una gema. Turcan también cita el conocido bajorrelieve de mármol del Museo Capitolino<sup>56</sup> encontrado entre *Lanuvium* y Genzano en 1736, donde se representaría el retrato de un sacerdote metróaca, con la cabeza llena de medallones sagrados y ataviada con grandes collares de perlas junto al látigo de huesecillos con que se flagelaban el 24 de marzo (**Fig. 10-B**). Personalmente creo que el autor erra en su descripción al considerar que las bandas de lana salientes<sup>57</sup> son collares de perlas marítimas y que el collar circular que lleva el sacerdote, cerrado con una gema, es igual al de los oficiantes de Belona. Le acompaña un collar con la representación de un personaje con gorro Frigio, que podría ser el propio Atis, y una corona con tres grandes medallones en los que aparecen otros personajes representados. Si comparamos esta corona con la de los *fanatici* de Belona podemos llegar a pensar que se tratan de los mismos, por lo tanto creemos que Turcan se equivoca al pensar que se trata de coronas de perlas.

---

<sup>55</sup> R. Turcan, *op. cit.*, 52.

<sup>56</sup> CCCA, núm. 466, pl. CCVCVI y ss, pp. 152 y ss.; R. Turcan, *op. cit.*, 63.

<sup>57</sup> Las largas bandas de lana servían para recordar las lanas en las que se envolvió Atis y en las que se envuelve el pino sagrado. Otra imagen de un archilago o sacerdote metróaca se halló en Cherchel y muestra al personaje con grandes bandas de lana salientes de su cabellera o de una corona (**Fig. 10-C**).

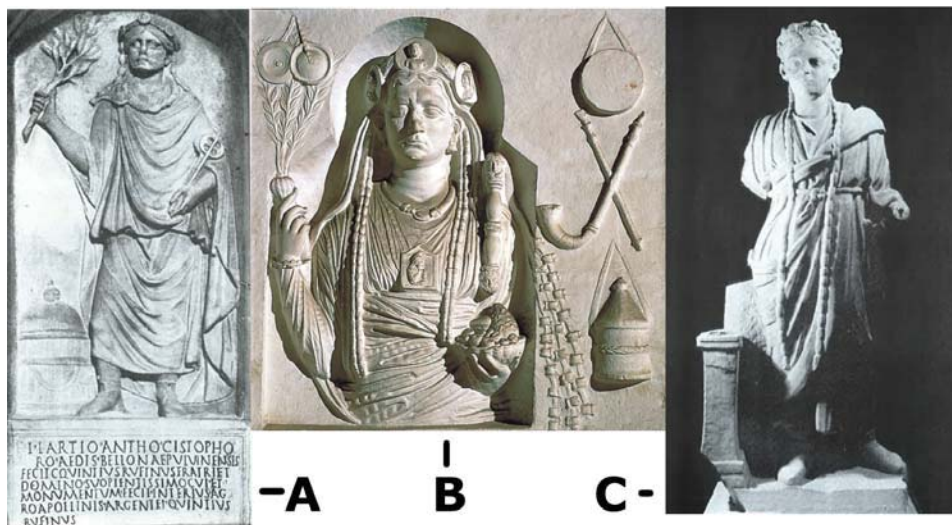
Existe otra representación de estos sacerdotes metróacas en la ciudad de Cherchel, reconocido como una estatua de un *galli* del siglo s.II-III d.C., y que tiene muchas coincidencias iconográficas con las dos estatuas ofrecidas (**Fig. 10-C**). Aparece representada con una corona laureada cerrado por un lo que seguramente sea un medallón o una gema ya muy desgastada en el centro de la frente<sup>58</sup>. Debajo de esta corona, de nuevo una banda al estilo de la imagen del sacerdote del Museo Capitolino y del oficiante de Belona, puede llegar a ser confundida con una larga tira de perlas. Nosotros nos reiteramos en la postura de que seguramente se trate de una banda de lana, pero a fin de cuentas, no puede descartarse que se trate de una tira de perlas talladas de roca dura. Su forma elipsoidal bitroncal en sección circular bien puede haberse extraído por diferentes métodos artesanales de una roca dura por medios de tallado y abrasión de unas damas de una ágata o de una cornalina<sup>59</sup>.

Contrariamente, lo más probable es que los pendientes esféricos que muestra el archilago del Museo Capitolino en sus orejas si puedan ser perlas, pero sin duda no son una prueba fehaciente de la existencia de un lazo económico y social entre los sacerdotes y seguidores metróacas y la figura de *Manius Poblicius Hilarus*. Por lo tanto, hasta la fecha, no podemos establecer una conexión entre este vendedor de perlas y los devotos de Cibeles y Atis.

---

<sup>58</sup> Véase la reconstrucción hipotética de la forma que pudo tener la gema, en: C. Landwehr, *Die Römischen skulpturen von Caesarea Mauretaniae. Aufnahmen von Florian Kleinfenn*, Mit Beiträgen von Anneta Alexandritis, Stephanie Dimas, Walter Trillmich, Band IV, *Porträtplastik*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 2008, 95-96, núm. 320, Abbildung 29, Kat. 320. Una toma de imágenes frontales, laterales y del recogido de la nuca puede verse en las instantáneas; Taffel 60 a-b. und taffel 61, a-d.

<sup>59</sup> Sobre los métodos de extracción de perlas de roca dura elipsoidales extraídas de espacios rectangulares, véase: V. Bril, V. Roux, G. Dietrich, *Habilites impliquées dans la taille des perles en calcédonie: caractéristiques motrices et cognitives d'une action située complexe*, in V. Roux, *Cornaline de l'Inde. Des pratiques techniques de Cambay aux techno-systèmes de l'Indus*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2000, 222-223, 230, fig. 1, y 3.



**Figura 10-A-C:** A. Oficiante de Belona. B. Sacerdote metróaca de Roma. C. Sacerdote metróaca de Cherchel. Figura A y C extraída de R. Turcan, *Los cultos orientales en el mundo romano*, Madrid, 2001, pl. 1 y pl. 4.

Por último, además de *Hilarus* se conoce en Roma otra inscripción de otro vendedor de perlas, llamado *Tutucius Hylas*, quien también estuviese ligado al colegio de los dendróforos como presidente, tal y como lo fuese su predecesor<sup>60</sup>. En su caso, dejó por voluntad testamentaria una donación de 10.000 sestericios para uso y mantenimiento del colegio que presidió:

*Tutic(ius) Hylas hic positus / qui fuit margarit(arius) hic / habuit dec(uriam) viat(orum) consu(larem) et colleg(ii) den[d]r(ophorum) /*

<sup>60</sup> Pérez González, *Los Margaritarii: comerciantes de lujo, XVIII CIAC: Centro y periferia en el mundo clásico / Centre and periphery in the ancient world. S. 7. Las vías de comunicación en Grecia y Roma: rutas e infraestructuras. Communication routes in Greece and Rome: routes and infrastructures*, Mérida. 2014, 1414. Al respecto de los comerciantes de productos suntuarios en el antiguo Imperio romano, puede verse el análisis visual a modo comparativo entre Roma y el resto de territorios imperiales, mostrando la singularidad de la capital como foco receptor de todo este comercio, para ello, véase: <https://public.tableau.com/profile/jordi2068#!/vizhome/luxusallo5allg/Dashboar d1>

*Roman(arum) q(uin)q(uennalis) p(er)p(etuus) fuit / qui reliquit collegio  
s(upra) s(cripto) / HS decem mil(ia) n(ummum) uti ex usuris / eius  
omnibus annis parentet / ei hoc loco aut si non factum / fuerit ante  
terminal(ia) inferet / aerario p(opuli) R(omani) decem m(ilia)  
n(ummum)*<sup>61</sup>

Podríamos aquí de nuevo realizar una serie de preguntas sobre el tema; ¿tienen algo en común *Manius Publicius Hilarus* y *Tutucius Hylas*?, ¿porqué aparece de nuevo un vendedor de perlas al mando de los dendrófos de Roma?, ¿existe alguna conexión entre los *margaritari* y el culto a Atis?. Sin duda debe existir alguna relación entre ambos sectores, pero desconocemos con los escasos datos referidos cual podría ser. No queda otra opción que dejar estas cuestiones en el aire a la espera de nuevos hallazgos que nos ayuden a comprender mejor la realidad existente.

---

<sup>61</sup> *CIL* VI, 1925, cfr. p. 3820 = *ILS* 1919 = H. Gummerus, *Die römische Industrie. I. Das Goldschmiedt-und Juweliergewerbe*, *Klio*, 14, 1914, 157, núm. 7.





## SEMAFORUS: AN ELUSIVE AND MYSTERIOUS ROMAN STANDARD-BEARER

Miguel P. SANCHO GÓMEZ<sup>1</sup>  
(Universidad Católica San Antonio, Murcia, España)

**Keywords:** *late Roman army, signa militaria, standard-bearer, semaforus, semeia, Batavi, imago, military organization.*

**Abstract:** *There are a lot of dark points and lacunae concerning our late Roman Army knowledge, structure and internal organization; modern archaeology and close source scrutiny threw some additional light at certain contents, but our lack of information it's still quite sketchy. One of the late Roman military ranks attested by epigraphy but essentially unknown it's the semaforus. Term is a derivation from Greek semeiophoros, "the carrier of the semeia", i. e. the standard featuring three or more disks showing portraits of the imperial family both in the army camps and at the battlefield. Astonishingly, the semaforus standard keeps a close and curious similarity with the shape of modern traffic lights (in Spanish semáforo). We will try to offer some additional perspectives concerning the tasks, duties and performances of that late Roman standard-bearer keeping a close attention to our literary and epigraphic sources.*

**Palabras clave:** *ejército romano tardío, signa militaria, portaestandarte, semaforus, semeia, bátavos, imago, organización militar.*

**Resumen:** *Hay muchos puntos oscuros y lagunas con respecto a nuestro conocimiento, estructura y organización interna del ejército romano tardío; la arqueología moderna y el cuidadoso escrutinio de las fuentes arrojaron luz adicional en ciertos aspectos, pero nuestra falta de información sigue siendo bastante incompleta. Uno de los rangos del ejército romano tardío atestiguados por la epigrafía, pero esencialmente desconocido es el semaforus. El término es una derivación del griego semeiophoros, "el portador de la semeia", i. e., el estandarte con tres o más discos que muestra retratos de la familia imperial, tanto en los campamentos del ejército como cuando las tropas forman en el campo de batalla. Asombrosamente, el estandarte llamado semaforus mantiene una estrecha y curiosa similitud con la forma de semáforos modernos. Trataremos de ofrecer algunas perspectivas adicionales acerca de las tareas, deberes y funcionamiento de ese portaestandarte del Imperio Romano Tardío, manteniendo una estrecha atención a nuestras fuentes literarias y epigráficas.*

---

<sup>1</sup> mpsancho@ucam.edu

**Cuvinte-cheie:** *armata romană târzie, signa militaria, portdrapel, semaforus, semeia, batavi, imago, organizare militară.*

**Rezumat:** *Există multe puncte și lacune întunecate privitoare la cunoașterea, structura și organizarea internă a armatei romane târzii; arheologia modernă și cercetarea atentă a izvoarelor apropiate au aruncat o oarecare lumină suplimentară asupra anumitor aspecte, dar informațiile noastre sunt încă destul de vagi. Unul dintre gradele militare romane târzii atestate de epigrafie, dar, în esență, necunoscut este semaforus. Termenul este un derivat din gr. semeiophoros, "purătorul de semeia", adică stindardul cu trei sau mai multe discuri înfățișând portrete ale familiei imperiale atât în taberele armatei, cât și pe câmpul de luptă. În mod surprinzător, stindardul semaforus prezintă asemănări cu semaforul modern. Vom încerca să oferim câteva perspective suplimentare cu privire la sarcinile, îndatoririle și funcțiile acestui portdrapel roman târziu, concentrându-ne atenția spre sursele literare și epigrafice.*

## 1. Introduction

There are a lot of recent works and accurate historiography concerning the Late Roman Army<sup>2</sup>; following the original trends of Nischer and Baynes, improved and cleared by Seston and van Berchem<sup>3</sup>, came a number of scholars who tried to explain in a fresh and satisfactory manner the many changes during and after the Third Century Crisis and the traumatic Military Anarchy, upcoming into the

---

<sup>2</sup> Concerning our time and place, we can sum up with the ultimate research of H. Elton, *Warfare in Roman Europe, 325-450*, Oxford, 1996; R. S. Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, Shippensburg, 1998; M. J. Nicasie, *Twilight of Empire. The Roman Army from the reign of Diocletian until the battle of Adrianople*, Amsterdam, 1998; P. Southern, *the Roman Empire from Severus to Constantine*, London, 2001; M. Whitby, *Rome at War AD 293-696*, Oxford, 2002 and P. Erdkamp (ed.), *A companion to the Roman Army*, London, 2011. The last work concerning such subject is the superb and brand new monography by I. Syvanne, *Military History of Late Rome 284-361*, Barnsley, 2015; it is the first volume of a highly promising series. D. J. Breeze (*The Roman Army*, London & New York, 2016) included in his short but clever survey a chapter concerning the Late Roman Army.

<sup>3</sup> Cf. E. Nischer, *The Army Reforms of Diocletian and Constantine and their modifications up to the time of the Notitia Dignitatum*, *JRS*, 23, 1923, 1-55; N. H. Baynes, *Three notes on the reforms of Diocletian and Constantine*, *JRS*, 15, 1925, 195-208. These works were followed and completed by W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie* (Paris, 1946), and D. Van Berchem, *L'Armée de Dioclétien et la réforme constantinienne* (Paris 1952).

so called “New Empire” of Diocletian and Constantine<sup>4</sup>. Using new approaches, with the findings from archaeological data and making reinterpretations of the often scarce literary sources, it’s possible to shed some light on a subject certainly as dark as intriguing because of the many blanks left. One of the utter gaps in our knowledge concerns certain military rank we still know nothing about, the *semaforus*. It was some kind of standard bearer whose grade and duties remain essentially unknown. We will try to get a reasonable frame and clarify it here. Firstly, however, we will get a necessary glimpse of the all-time key functions of the *signa* and signals in the Roman Army.

## 2. The *signa militaria*

The *signa militaria* were the Roman military ensigns or standards<sup>5</sup>. The most ancient standard employed by the Romans is said to have been a handful (*manipulus*) of straw fixed to the top of a spear, stick or pole. That suits very well with the agricultural origins of the Roman people, a humble, sober and hardworking past that was often praised by the later writers<sup>6</sup>. Hence the company of soldiers belonging to it was called a *maniple*. Such bundle was soon succeeded by the figures of animals, surely connected with the ancient Italian religious practices, of which Pliny the Elder enumerates five: the eagle, the wolf, the ox with the man’s head, the horse, and the boar<sup>7</sup>.

In the second consulship of Gaius Marius (104 BC) the former symbols were laid aside as standards, and the *Aquila* (meaning “eagle” in Latin) became the identity icon for every single legion. The

---

<sup>4</sup> We take here the name of the famous and superb masterwork by T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, London, 1982. It was a new wave of recent publishing about the army started with G. Webster, *the Roman Imperial Army*, London, 1981, followed close by G. R. Watson, *The Roman Soldier*. London 1982; K. Dixon & P. Southern, *The Roman Cavalry*, London, 1992, and *the Late Roman Army*, London, 1996, made a much more recent survey about the later periods and updated all information available from the archaeological recordings.

<sup>5</sup> See M. C. Bishop & J. C. Coulston, *Roman Military Equipment from the Punic Wars to the Fall of Rome*, Oxford, 2006; Fernando Quesada Sanz, *Estandartes Militares en el Mundo Antiguo. Aquila Legionis 8* (monográfico), 2007; S. Dando-Collins, *Legions of Rome: The Definitive History of every Roman Legion*, London, 2012; M. Hebblewhite, *The Signa Militaria and the Imperial Imagines as Symbols of Power: AD 235–395*, *JRMES*, 14/15, 2003/4, 77-88.

<sup>6</sup> See Sal. *Cat.* 52-55; Tac. *Ger.* XVIII; Liv. VII 38.

<sup>7</sup> Cf. Plin. *Nat.* X 16.

eagle was made of silver or bronze, with outstretched wings, but was probably of a small size, because otherwise would have been very difficult to carry; a standard-bearer (*signifer*) under Julius Caesar is said in circumstances of danger to have wrenched the eagle from its staff before concealing it in the folds of his girdle<sup>8</sup>. The *signifer* bore the main sign, by which all soldiers were oriented in battles and fighting, and on which were organized and arranged around while in combat. *Signa* were shiny, high and sometimes provided with disks on a pole with numerical data. The original *signifer* wore a lion skin over the shoulders and head, but the practice and garments somehow fade out with time, leaving only colorful dresses and tunics by AD 300. Under the late Republic and with the emperors as well the eagle was always carried, as it had been for many centuries, within the legion, a legion being on that account sometimes called *Aquila*. The pole used to carry the eagle had at its lower extremity an iron point (*cuspis*) to fix it in the ground, and to enable the *aquilifer* in case of need to repel an attack.

But we can find other standard bearers throughout Roman times. The *vexillario* carried the *vexillum* legion emblem, embroidered in a piece of cloth and laid hold of a banner or antler; he was wearing a lion skin above armor too. Opposite to this, the standard bearers of the centuries wore bearskin, and the standard bearers from the cohorts a wolf skin<sup>9</sup>.

Under Augustus, it became the practice for legions to carry portraits (*imagines*) of the ruling emperor and his immediate family members. An *imago* was usually a bronze bust carried on top of a pole, like a standard, by an *imaginifer*. It was featuring only in the first cohort<sup>10</sup>.

From around the time of Hadrian (AD 117-138), some auxiliary *alae* adopted the dragon-standard (*draco*) commonly carried by Sarmatian cavalry at that time. Each cohort, therefore, had for its own ensign the serpent or dragon, which was woven on a square piece of cloth, *textilis anguis*, elevated on a gilt staff, to which a cross-bar was adapted for the purpose, and carried by a special soldier, the *dracognarius*. This was formed as a long cloth wind-sock attached to an or-

<sup>8</sup> Flor. *Epit.* IV 12.

<sup>9</sup> See D. J. Breeze, *The Roman Army*, London & New York, 2016, 105.

<sup>10</sup> J. J. Palao Vicente, *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*, Salamanca, 2006, 138, 139, 400: there is an obvious connection of this rank with the imperial cult.

nate sculpture of an open dragon's mouth. When the bearer was galloping, it would make a terrifying hissing-sound<sup>11</sup>. By the Fourth Century it became a widespread Roman military standard, not only to *auxiliae* but for overall legions. Actually it is being linked on solid grounds with the Sub-Roman Britain History and even with the current Welsh flag<sup>12</sup>.

The standards with discs, or *signa*, usually belonged to the *centuriae* of the legion (the heads of the standards being spear-head or wreathed-palm): the minor divisions of a cohort, called centuries, had also each an ensign, inscribed with the number both of the cohort and the century. This, together with the diversities of the crests worn by the centurions, enabled each soldier to take his place with ease. Such *signa* should be noticed here, because they were the banners of the centuries and for that reason far more numerous and certainly more used<sup>13</sup>.

Another figure used at later times in the standards was a ball (*orb*), supposed to have been emblematic symbol of Rome's sovereignty over the world; and for the same reason a bronze figure of Victoria was sometimes fixed at the top of the staff. Standards and symbols suited together with small statues of Mars, Jupiter and another gods closely tied to legionary religion<sup>14</sup>.

Under the eagle or other emblems was often placed a head of the reigning emperor, which was to the army an object of idolatrous adoration. The name of the emperor, or of him who was acknowledged as emperor, was sometimes inscribed in the same situation.

After the fall of the West and the full development of Greek as the main language of the extant Byzantine Empire, the standard bearers were termed *bandophoroi*, *doukinatores* and *semeiophoroi*<sup>15</sup>.

*Tuba*, *cornu* and *buccina* were used to sound the alarm, to signal attack, retreat and formation changes during battle, to announce changes of the watch, and were played to provide accompaniment for

---

<sup>11</sup> Cf. Amm. XVI 10, 7 and 12, 39; Veg. *Mil.* II 7; Maur. *Strat.* XII B 7. See also G. Ravegnani, *Soldati di Bisanzio in età Giustiniana*, Roma, 1988, 38; J. C. N. Coulston, *The Draco Standard*, *JRMES*, 2, 1991, 101-114.

<sup>12</sup> A. Moffat, *the Sea Kingdoms: The History of Celtic Britain and Ireland*, Edinburgh, 2011, 202.

<sup>13</sup> A. Goldsworthy, *El Ejército Romano*, Madrid, 2005, 134 ff.

<sup>14</sup> Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, London, 2013, 6-12.

<sup>15</sup> R. D'Amato & G. Rava, *Byzantine Imperial Guardsmen, 925-1025. The Tághmata and Imperial Guard*, Oxford, 2012, 24.

soldiers while marching<sup>16</sup>. Together with the visual signs and symbols, were the only ways to give orders and move the army, not only when fighting or moving on the battlefield, but on the march as well. The *tubantes* featuring in the *Notitia Dignitatum* bear witness to the permanence of such music signals in the Late Roman Army<sup>17</sup>.

### 3. The semaforus

The term comes to us as an adaptation in Latin language from an originally Greek military word; so a *semaforus*, and the *semafori*, were eventual adaptations from *semeion-phoros*: the carrier of the *semeia* (signal)<sup>18</sup>. We can confer they were created in the Fourth Century, being fully deployed until the mid or late Sixth Century<sup>19</sup>. Probably with the passing of time they were finally stationed nearby or inside Constantinople, becoming part of ceremonial, parade units: we know that later on they wore robes like the colors of the factions in the circus<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> Veg. *Mil.* II 22: “the music of the legion consists of trumpets, cornets and *buccinae*. The trumpet sounds the charge and the retreat. The cornets are used only to regulate the motions of the colors; the trumpets serve when the soldiers are ordered out to any work without the colors; but in time of action, the trumpets and cornets sound together. The *classicum*, which is a particular sound of the *buccina* or horn, is appropriated to the commander-in-chief and is used in the presence of the general, or at the execution of a soldier, as a mark of its being done by his authority. The ordinary guards and outposts are always mounted and relieved by the sound of trumpet, which also directs the motions of the soldiers on working parties and on field days. The cornets sound whenever the colors are to be struck or planted. These rules must be punctually observed in all exercises and reviews so that the soldiers may be ready to obey them in action without hesitation according to the general's orders either to charge or halt, to pursue the enemy or to retire. For reason will convince us that what is necessary to be performed in the heat of action should constantly be practiced in the leisure of peace”.

<sup>17</sup> Not. Dig., *Occ.* V. See also P. Rance, *Music: Late Empire*, in Y. Le Bohec (ed.), *The Encyclopedia of the Roman Army*, Published Online: March 4<sup>th</sup>. 2015. DOI: 10.1002/9781118318140.wbra1038 [consulted June 10<sup>th</sup>. 2017].

<sup>18</sup> R. D'Amato & G. Rava, *Byzantine Imperial Guardsmen, 925-1025. The Tághmata and Imperial Guard*, Oxford, 2012, 23: “the *semeiophoroi* carried the *semeia*, the Imperial bust images embroidered in gold or purple cloth”.

<sup>19</sup> J. Haldon, *Warfare, State and Society in the Byzantine World (565-1204)*, London, 2002, 111.

<sup>20</sup> R. D'Amato & G. Sumner, *Roman Military Clothing AD 400-640*, Oxford, 2005, 41.

But our big troubles are still to come<sup>21</sup>. Who was a *semaforus* and why? It is more than obvious that such personnel were carrying standards, as their Greek name bear witness. But as the other bearers known by us developed and performed additional tasks, it could be concluded by inference that the *semafori* had other duties as well. Standard-bearers received double pay and also were the treasurers and administrators of the pay of the whole century (*centuria*). Therefore they had to be educated men, with skills for monitoring the accounts, and so able to more functions<sup>22</sup>.

#### 4. The sources

Our main hint concerning that special rank and commission comes from the epigraphy and goes like this: *Flavio Launio//nis // semaforo /de numero Bata(v)orum sen/iorum qui vissit(!) annos X///(L?) / si quis voluerit (h)oc est S vo/luerit arcam aperire p(ondo) II / auri fisco reddebit*<sup>23</sup>.

Other random references from the literary sources can assess the importance of both *imagines* and *signa* when we look at the Roman army, specialist troops and overall legions. Late Antiquity offers several examples of the role of such items. When Julian was dispatched to Gaul in 355 AD, he argues that his cousin Constantius II was using him as a kind of living and sacred portrait of the Dynasty: “Giving me 360 soldiers, he sent me into the distressed land of the Celts in the middle of the winter, not as a commander of the troops there, but rather as a subordinate of the generals in that region. It was clearly written and mandated to them that they should watch me rather than the enemy, so that I should not rebel. When these things had happened

---

<sup>21</sup> See P. Southern & K. Dixon, *The Late Roman Army*, London, 1996, 62, confessing that “the inevitable conclusion is that there are huge gaps in our knowledge, not only with regard to the functions and tasks of the ranges whose names have come down to us, but also for the unknown number of officers whose names have completely disappeared from the records”.

<sup>22</sup> Veg. *Mil.* II 20; V. A. Maxfield, *the Military Decorations of the Roman Army*, University of California Press, 1981, 238. Maur. *Strat.* I 5, and XII B 8, defines standard-bearers as “experimented and skilled men”. See also Veg. *Mil.* II 7 and 16: *antesignani*, standard-bearers serving as non-commissioned officers and troop instructors too (drillers).

<sup>23</sup> CIL V, 08752 = Pais 00406 = ILCV 00460 = D 02802 = ISConcor 00037 (Venetia et Histria/ Regio X: Concordia). Inscription dated AD 381-400.



as I have described, around the time of the summer solstice, he allowed me to join the army, carrying around his dress and his image, *for he had said and he had written that he did not give a ruler to the Gauls, but rather a person who would carry his image (eikona) to them*<sup>24</sup>.

After a civil strife in Rome or the provinces, the beaten side of the conflict must ask for mercy after surrendering with a show of fidelity to their new masters; so the losing legionaries did in 238 AD, after slaying the two Maximini. It was customary to pay homage in due course to the portraits brought by their enemies, in this case featuring Gordian III, Pupienus and Balbinus<sup>25</sup>: *Hic finis Maximinorum fuit, dignus crudelitate patris, indignus bonitate filii. Quibus mortuis ingens laetitia provincialium, dolor gravissimus barbarorum. Sed milites interfectis publicis hostribus recepti sunt ab oppidanis rogantes, et primum ita ut ante imagines Maximi et Balbini et Gordiani adorarent, cum omnes dicerent priore Gordianos in deos relatos.*

### **5. The Batavi in the Late Roman Army**

The Batavi were ancient Germanic tribesmen that lived around the modern Dutch Rhine delta in the area that the Romans of old called *Batavia*, from the second half of the First Century BC to the Fifth Century AD<sup>26</sup>. The name is also applied to several military units employed by the Romans, originally raised among the Batavi<sup>27</sup>. It is

---

<sup>24</sup> D. S. Potter, *The Roman Empire at bay. AD 180-395*, London & New York, 2004, 500; Jul., *ad Ath.* 277d-278a. *Alla ton ten eautou pros ekeinous eikona komiounta; endimata kai ten eikona* – that is, an image carrier and clothing carrier, showing the *semeia*, although it is not mentioned; Italics are mine.

<sup>25</sup> HA, *Max.* 24, 1-2.

<sup>26</sup> A. Wink (comp.), *The Batavian Auxiliaries of the Roman Army BC 54 - AD 482. The Epigraphic Evidence* w. d. o. p. See also J. Nicolay, *Armed Batavians: Use and Significance of Weaponry and Horse Gear from Non-military Contexts in the Rhine Delta (50 BC to AD 450)*, Amsterdam, 2007. The ninth cohort (*cohors IX Batavorum*) kept on garrisoning its fort down the *limes* up to AD 476 (T. Coello, *Unit Sizes in the Late Roman Army*, Oxford, 1996, 46); Eugip. *Vit. Sev.* IV 20.

<sup>27</sup> Zos. III 8, 1: the Batavians at Julian's armies. It had been calculated that for his West Roman Army reorganization, Julian formed at least six new *auxiliae* units formed by Germans recruited at the other side of the Rhine; some of them wore later an excellent combat reputation, like the *Salii*, *Invicti* or *Felices*. Cf. R. S. Cromwell, *op. cit.*, 14; P. Southern & K. Dixon, *op. cit.*, 77. Amongst all his soldiers, the Batavians were traditionally recognized for their skills in river operations. This people, skilled in the arts of war, was already mentioned by Caes. *Gal.* IV 10, 1 and

necessary to stress the multiple skills of that people who made them useful and very active warriors inside specialist units. If we look to the Late Roman Army, the *Notitia Dignitatum* shows us quite a big list of Batavi units:

- 1.- Batavi, under Magister Equitum (likely = *Batavi iuniores*, auxilia palatina; *Occ. VI*).
- 2.- Batavi (*Batavi iuniores*, auxilia palatina, likely the Batavi under the Magister Equitum).
- 3.- Batavi seniores, auxilia palatina (*Occ. V*).
- 4.- Batavi seniores, auxilia palatina (*Occ. VI*).
- 5.- Equites Batavi seniores, vexillatio palatina, under the Mag. Equit.
- 6.- Batavi iuniores, auxilia palatina (= Batavi, likely numbers 1-2).
- 7.- Batavi iuniores, likely auxilia palatina, unassigned (maybe Brittonnes, under Mag. Equit.).
- 8.- Equites Batavi iuniores, vexillatio palatina, Mag. Equit.
- 9.- Equites Batavi iuniores, vexillatio palatina, Mag. Mil-2.
- 10.- Cohors prima Batavorum, Dux Brittanorum.
- 11.- Cohors nova[e] Batavorum, Dux Raetiae.
- 12.- Laeti Batavorum Contraginnensium, Dux Belgicae Secundae.
- 13.- Laeti Batavorum et gentilium Suevorum, under the Mag. Equit.
- 14.- Laeti Batavorum Nemetacensium, Dux Belgicae Secundae.

In the *Notitia Dignitatum* appear all 14 Batavian units that way, belonging to the West. The aforementioned funerary inscription was in Venice and Istria (Concordia), so its location in the northern Italian lands suits very well with the *Notitia* information; our *semaforus* could be member of one of those units within the palatine troops. The Batavians appear nine times as palatine (crack/elite units), two as cohorts under a Duke (therefore frontier troops or *limitanei*, not necessarily second rate fighters, but indeed detachments) and three as settled POWs (*laeti*). The dates are consistent with the Stilicho government and his policy of amassing troops in northern Italy<sup>28</sup>.

---

D. C. LX 20. Tac. (Ger. XXIX) described the Batavi as the bravest of the tribes of the area, hardened in the Germanic wars. With cohorts under their own commanders, were transferred to the Roman army in Britannia. "They furnished to the Empire nothing but men and arms", Tacitus remarked. Well regarded for their skills in horsemanship and swimming, their men and horses could cross the Rhine without losing formation.

<sup>28</sup> See T. S. Burns, *Barbarians within the Gates of Rome: A Study of Roman Military Policy and the Barbarians, ca. 375-425 A.D.*, Indiana, 1994, 221 ff; I. Hughes, *Stilicho: The Vandal Who Saved Rome*, Barnsley, 2015; V. Novello, *Le epi-*

But we have more evidence concerning the Batavi. The German Bodyguard (*Germani corporis custodes*) was a greatly skilled although reasonably small unit of up to 300 men, which formed a guard around the emperor, closer still than the praetorians. Being foreigners, almost entirely recruited from the German tribes of the Batavii and Ubii, they were seen as less corruptible by bribes of power or privilege<sup>29</sup>. Featuring amongst the most valued and ranked soldiers in the early Empire, we can trace them up to the Gordiani (238-244), but looks like after the struggles of the dramatic Third Century and the military reforms implanted by the Illyrian Emperors, the new *comitatenses* (trusted units tested in hard combat situations) were progressively taking their place within the emperor's environment.

As we can see, important troops were provided with high rank officials as standard bearers, and between them we have the *semaforus*, but surely not only in the Batavi. However, such Late Roman Army unit brought us our main evidence.

## **6. Conclusions**

Given that today a traffic light serves to organize traffic, the idea can be traced back to the late Roman army *Semafori* with the same meaning. Standard bearers performed a variety of functions, and probably some officers had, among other responsibilities, doing a kind of *Feldgendarmarie* service both down the road and at camp; that is, army guards responsible to monitor and organize traffic, the march of the army, the arrangement of the columns, the way to occupy the lanes, etc. That *semeia* could be a rally point, and at the same time representation images of the imperial family when there was no available member within the army or nearby, a feature happening often after 395<sup>30</sup>. If we took his symbol as a true rally point, I would call the

---

*grafi funerarie d'ammonimento di Salona e Concordia Sagittaria*, Università degli Studi di Padova, 2015, 43-45.

<sup>29</sup> M. A. Speidel, *Riding for Caesar: The Roman Emperor's Horseguard*, London, 2004, 25-133; S. Bingham, *the Praetorian Guard: A History of Rome's Elite Special Forces*, London & New York, 2013.

<sup>30</sup> It should be noted that from the beginning of the Fifth Century onwards, members of the imperial family practically appeared no longer on the military camps and battlefields: becoming somehow sacred and distant, the importance of representing them for the troops could also dwindle or even disappear: in that case, the very *semeia* may in turn change or simplify its functions.

*semaforus* a real traffic man. That hypothesis is partially evidenced by the information provided in Maurice's *Strategikon*<sup>31</sup>.

Legionary signals were indispensable even for the paramilitary personnel who accompanied the troops acting as retainers, servants or part-time soldiers (*galearii*). Everything concerning space was arranged with signs. The running order was therefore very important and for bringing the army to a halt, or set it *in and out of the camp*, and to form the columns and the spaces, rhythm and place had to be regulated, for units to get the correct arrangement.

We need to have it in mind, especially when we recall the huge amount of animals, fighting men and servants involved in any campaign featuring a Roman army. Most important thing was having order. Sure bright and shiny, highly colorful *signa* were also traffic signals. And hence our modern traffic lights (*semáforo* in Spanish), as everyone can see, resemble very closely to the Roman standards carried by the *semafori*.

---

<sup>31</sup> Maur. *Strat.* II 5: "A competent man should be chosen from among regular soldiers and be given a banner, so all pack animals and baggage train follow his instructions and orders". The idea is present much earlier in the Greek world; see X., *Institutio Cyri* VI 3, 4: a baggage carrier attached to an officer carries a standard, "known by the components of his company" for helping them to march in compact order at the quartermaster train. See also S. Janniard, *Transmission of Orders: Late Empire*, in Y. Le Bohec (ed.), *The Encyclopedia of the Roman Army*, Published Online: March 4th. 2015. DOI: 10.1002/9781118318140.wbra1038 [consulted June 10th. 2017].



## **PERNICIES: QUESTIONI DI SEMANTICA**

Antonella TEDESCHI<sup>1</sup>

(Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Foggia, Italia)

**Keywords:** *pernicies, pestis, lexicography.*

**Abstract:** *Pernicies polysemy offers the opportunity to revisit the voice of ThlL, curated by Delhey. The goal is to outline the semantic evolution of a pregnant and complex term. It is born in the agricultural and sacral lexicon to indicate the destruction of the crop or the death of the flock, dramatic events for the community. The alliterating formulation pestis perniciesque is the trace of it: it was good enough to stigmatize, within prayer, all the threats that could affect men, animals and plants. The term, then, went to other linguistic (tragic and comic) areas with the more general sense of "irreversible ruin" and came to the political sphere to indicate metonymically who was considered the emblem of a behavior against the collective salus. Finally, pernicies have been widely used by Cicero in the speeches against Catilina, to mark with dramatic emphasis the extreme danger of the plots of the accused for the sake of citizenship and republican order. Pernicies then returned to the sacred in the deprecatio of Juppiter Stator, with which the Arpinate closed the first Catilinaria.*

**Cuvinte-cheie:** *pernicies, pestis, lexicografie.*

**Rezumat:** *Polisemia lui pernicies oferă posibilitatea de a revizui vocea din ThlL îngrijită de Delhey. Scopul este de a evidenția evoluția semantică a unui termen important și complex. Cuvântul provine din lexicul agricol și sacru pentru a indica distrugerea culturii sau moartea turmei, evenimente dramatice pentru comunitate. Forma aliterată pestis perniciesque era suficientă pentru a stigmatiza, în rugăciune, toate amenințările care ar putea afecta oamenii, animalele și plantele. Termenul s-a îndreptat apoi spre alte zone lingvistice (tragice și comice) cu sensul mai general de „ruină ireversibilă”, ajungând în sfera politică, unde indica metonimic ideea de comportament îndreptat împotriva salus-ului colectiv. În cele din urmă, pernicies au fost utilizate pe scară largă de Cicero în discursurile împotriva lui Catilina, pentru a marca cu accent dramatic pericolul extrem al planurilor secrete ale acuzatului pentru cetățeni și ordinea republicană. Pernicies au revenit apoi în sfera sacralului în deprecatio lui Juppiter Stator, cu care Arpinatul a încheiat prima Catilinară.*

---

<sup>1</sup> antonella.tedeschi@unifg.it

La genesi della polisemia, componente fondante ed imprescindibile del lessico, è sempre da ricercare, come ognuno sa, scandagliando pazientemente epoche e ambiti spaziali spesso distanti fra loro: un fondale oscuro e impervio che si lascia descrivere peraltro con estrema reticenza. “I sensi delle parole appaiono” infatti – per usare una felice definizione di Dibattista<sup>2</sup> – “come realtà multidimensionali dai confini spesso incerti che non si prestano a riduzioni che non ne rappresentano adeguatamente la complessità strutturale interna e l'intrinseca variabilità”. In questa prospettiva, un esempio interessante è costituito dal vocabolo *pernicies* (“rovina”), che i *grammatici latini* inserivano tra la costellazione dei sinonimi appartenenti alla sfera inerente situazioni esiziali, insieme a *periculum*, *exitium* (Non. p. 153, 14), a *lues*, *tabes*, *calamitas*, *clades*, *pestis*, *pestilentia* (Synon. Cic. p. 433, 22) e, ancora, a *populatio*, *praedatio*, *interitus*, *finis*, *exitus* (Non. p. 440, 18), come registra il Delhey, in *ThIL* X, 1, s.v. *pernicies*, col. 1584, rr. 42-46. Se ne ricava, di certo, l'impressione di un affastellamento di vocaboli in cui le diverse *nuances* contenute in ciascuno di essi inducono ad avvertire l'idea della fine e del disfacimento: alcuni termini, più di altri, inoltre, comunicano l'immagine della distruzione della vita prodotta dal contagio della malattia. E' il caso di *lues*, *tabes*, *pestis*, *pestilentia*. Se nel caso di *lues*<sup>3</sup> e *tabes*<sup>4</sup>,

<sup>2</sup> Cfr. DIBATTISTA 2008, 109.

<sup>3</sup> Il termine *lues* denota propriamente una malattia infettiva dagli effetti distruttivi (come in Plin. *nat.* 26,3) e fa riferimento, in particolar modo, alla materia infetta e agli umori guasti (SCHULTZ 1887, 308sgg.). Mentre i grammatici antichi collegavano il termine al verbo greco λύειν, ravvedendo in esso l'effetto di scioglimento che porta alla distruzione (PAVL. Fest. 107, 6 *lues est diluens usque ad nihil, tractum a graeco*), *lues* si configura, piuttosto, come deverbale di *luo* (“espiare”): il significato di “malattia contagiosa” deriverebbe dall'opinione che i romani avevano circa la capacità di infettare degli effluvi provenienti dai luoghi in cui venivano fatti i sacrifici espiatori. Il termine *lues* è termine senz'altro molto antico, come testimonia la sua presenza nel *Carmen Arvale*, finalizzato a scongiurare calamità e malattie (CIL VI, 2104 *E nos, Lases iuvate! / Neve lue, rue, Marmor, sins incurrere in pleores! / Satur fu, fere Mars, limen sali, sta ber ber / Semunis alternei advocapit conctos / E nos, Marmor, iuvato! / Triumpe triumpe!*). Cfr. ERNOUT-MEILLET 1979<sup>4</sup>, 369.

<sup>4</sup> Molto vicino al significato del termine *lues* risulta essere quello di *tabes*, come attestato dall'uso che ne fa Virgilio (*Aen.* 3, 137-139): [...] *subito cum tabida membris, / corrupto caeli tractu, miserandaque venit / arboribusque satisque lues et letifer annus*; cfr. anche Tac. *ann.* 12, 50 *Deinde atrox hiems et parum provisi commeatus et orta ex utroque tabes perpellunt Vologaesem omittere praesentia*.

però, è mantenuta l'accezione del contagio prodotto da un morbo che si diffonde, anche quando questi termini indicano metaforicamente la patologia politica e morale della forza dilagante del malcostume<sup>5</sup>, *pestis*, invece, allontanandosi dal primigenio significato di “morbo devastante”, esprime prevalentemente il significato di “sciagura” come effetto di un evento esiziale, lasciando a *pestilentia* l'indicazione specialistica di “malattia”, di “peste” vera e propria<sup>6</sup>. Altri vocaboli, ancora, rendono l'immagine dell'annichilimento, richiamando gli effetti di un'azione violenta di saccheggio e devastazione, come *populatio* e *praedatio*, o di una disfatta militare, come *clades*. Mentre *calamitas* ci porta in ambito agricolo per indicare l'evento rovinoso – malattia o agente atmosferico – che colpiva il *calamus*, lo stelo della spiga, inficiando irreparabilmente il raccolto e determinando una crisi inevitabile per la collettività<sup>7</sup>. Lungo questo percorso, infine, si va anche oltre, fino ad affacciarsi all'immagine della morte: è il caso di *exitium*, *exitus*, *interitus*, deverbali di *eo*, che insieme ai prefissi *ex-* e *inter-*, esprimono metaforicamente l'idea dell'uscita dalla vita, per un processo di deterioramento (*interitus*) oppure per morte naturale (*exitus*) o violenta (*exitium*)<sup>8</sup>. Se nella congerie dei sinonimi elencati dai grammatici antichi *finis* e *periculum* si configurano come i vocaboli dal senso più generico, nell'indicare sommariamente la fine della vita (*finis*) e una situazione rischiosa (*periculum*), il termine *perniciēs* risulta, ad un esame particolareggiato, quello più pregno di rimandi alla dimensione di una distruzione radicale e funesta.

La formazione del termine *perniciēs*, del resto, mostra inequivocabilmente la presenza della radice *nec-* di *nex* (“uccisione”, “morte”)

*Vacuumque rursus Armeniam Radamistus invasit, truculentior quam antea, tamquam adversus defectores et in tempore rebellaturos.*

<sup>5</sup> Cfr. Cfr. RAMSHORN 1833, II, 363; SCHULTZ 1887, 309.

<sup>6</sup> DÖDERLEIN (VON) 1852<sup>2</sup>, 108; SCHULZ 1887, 309; GIRARD 1974, 833-835. Sul doppio significato di “epidemia”, (accezione, questa, mantenuta per lo più in poesia e ricoperta interamente dal termine *pestilentia*) e di “causa di sciagura”, cfr. STOK 1988, 47-48. Tale abbondanza sinonimica è attestata negli autori tecnici latini ed ha funzione essenzialmente didattica: cfr. CALLEBAT 1992, 68.

<sup>7</sup> Cfr. RAMSHORN 1833, II, 217; SCHULTZ 1887, 330.

<sup>8</sup> Cfr. RAMSHORN 1833, II, 363; DÖDERLEIN (VON) 1852<sup>2</sup>, 107; SCHULTZ 1887, 309; ERNOUT-MEILLET 1979<sup>4</sup>, 198. Sulle diverse connotazioni semantiche di *exitus* ed *exitium*, cfr. PAVL. Fest. p. 81 *exitium antiquissimi ponebant pro exitu; nunc exitium pessimum exitum dicimus.*



e di *neco* (“uccidere” senza colpi o ferite, per soffocamento)<sup>9</sup>, mentre il prefisso accrescitivo *per-* vi aggiunge un senso di completezza e totalità<sup>10</sup>, sì da comunicare l’idea di una morte e di una distruzione assolute. L’uso originario di questo termine, come per *calamitas*, va ricercato nel lessico agricolo: secondo De Lamberterie<sup>11</sup>, ne è una traccia l’espressione *necare segetem* attestata da Seneca e Plinio, per indicare il soffocamento dei cereali a causa di piante selvatiche (Sen. ep. 90, 21 *Transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit proscissum aratro solum et iteratum quo solutior terra facilius pateat radicibus, tunc sparsa semina et collectas manu herbas ne quid fortuitum et agreste succrescat quod necet segetem*)<sup>12</sup> o per l’uso di acque salate (Plin. 31,52 *salsi imbres necant frumenta*). E’ indubbio, altresì, che il termine *perniciēs* trovasse larga applicazione in tale ambito anche per indicare la morte inferta al gregge a causa di un’epidemia, come attesta Varrone (*rust. 2, 3, 9 quae pestilentia ad perniciem eum gregem perducat*)<sup>13</sup>, o per l’azione di agenti atmosferici deleteri per uomini e piante, come si legge in Cicerone (*S. Rosc. 131 Iuppiter ... saepe tempestatibus ... hominibus nocuit ..., fruges perdidit, quorum nihil pernicii causa ... factum putamus*). La distruzione del raccolto o la morte del gregge rappresentavano un colpo letale per l’intera comunità, un evento talmente disastroso che avrebbe agevolato l’acquisizione del senso più generale di “drammatica e irreversibile rovina” e consentito il passaggio di *perniciēs* ad altri ambiti lin-

<sup>9</sup> Il verbo *necare* deriverebbe da *nex*, attraverso il passaggio da \**necere*, di cui *perniciēs* sarebbe una traccia: cfr. DE LAMBERTERIE 2001, 113. Secondo il grammatico Festo, *nex* indicherebbe una morte inferta senza ferita, per fame, sete, veleno; *nex*, pertanto, si distingue da *caedes* che indica invece la morte per ferita da arma: Fest. p. 158, 17 *L neci datus proprie dicitur qui sine vulnere interfectus est, ut veneno aut fame*; Fest. p. 190, 5 *L occisum a necato distingui quidam volunt, quod alterum a caedendo atque ictu fieri dicunt, alterum sine ictu*. Il verbo *neco* si è poi via via specializzato nel significato di “far morire attraverso l’acqua”, “annegare”, così come approderà nelle lingue romanze. Cfr. ERNOUT-MEILLET 1979<sup>4</sup>, 439-440; ADAMS 1973, 280-290; LÖFSTEDT 1980, 269-272; ADAMS 1990, 230-254; ADAMS 1991, 94-123.

<sup>10</sup> Cfr. HOFMANN-SZANTYR 1965, II, 164.

<sup>11</sup> Cfr. DE LAMBERTERIE 2001, 117.

<sup>12</sup> Laberius (Lab. *mim. 122-123 R ut hederā serpens vires arboreas necat / ita me vetustas amplexu annorum enecat*) effettua, a tal proposito, un parallelismo fra l’edera che, come un serpente, soffoca la linfa vitale degli alberi, e la vecchiaia che con lo scorrere degli anni soffoca la vita degli uomini.

<sup>13</sup> Cfr. anche Colum. 7, 9, 13; Cael. Aur. *acut. 2, 1, 4*.

guistici. Per poter cogliere tali evoluzioni semantiche, però, la voce del *Thesaurus Linguae latinae*, curata nel 1997 da Delhey, non si rivela sufficientemente organica e risulta spesso caotica nella sistemazione delle occorrenze, rendendo di fatto non superflua una rivisitazione che restituisca i giusti contorni di un vocabolo pregnante e complesso come *pernicies*.

Già il De Lamberterie, del resto, metteva in discussione la puntualità della stesura della voce del *ThIL*, a proposito del rapporto generativo istituito tra *pernicies* e *permities*, quest'ultimo attestato nei testi d'età arcaica. Delhey registrava, infatti, (*ThIL*, col. 1584, rr. 6-8) la posizione, già assunta da Ernout-Meillet, Walde e OLD, che ravvisava in *permities* una forma alterata di *pernicies*, nonostante l'evidente anacronismo costituito dalla presenza della forma *permities* nelle testimonianze più antiche<sup>14</sup>; e dava notizia di un'ipotesi di derivazione di *permities* dalla voce verbale \**perem-o* più il suffisso *-itie-*, da cui si sarebbe formato \**perem-itie-* e, successivamente, la forma sincopata *permitie*<sup>15</sup>. Il De Lamberterie, per l'occasione, prendendo abbrivio da quest'ultima congettura, rapportava *permities* alla radice *met-* e, in particolare, al verbo *meto* ("raccolgere, mietere"). Il passaggio dal suo significato originario di "raccolta" a quello di "distruzione" era ravvisato nell'immagine del falciare con forza devastante e brutale, in modo da distruggere le messi, come avviene nei campi siciliani ad opera del cinghiale Caledonio, in *Ov. met.* 8, 281-297<sup>16</sup>. L'azione devastante del cinghiale sulle viti e le messi non ancora mature è in quei

<sup>14</sup> Cfr. *Enn. scaen.* 271; *Acc. trag.* 434; *Plaut. As.* 132-133; *Bacch.* 373; *Cist.* 223-224; *Most.* 3; *Pseud.* 364.

<sup>15</sup> Si tratta di una ipotesi avanzata da WALDE 1940, 289 e sviluppata da FORSSMAN 1983, 49-73. Tale ipotesi, come sottolinea a ragione DE LAMBERTERIE 2001, 112, pur essendo assolutamente degna di considerazione, ha il limite di non poter addurre come prova attestazioni del verbo \**peremo* o della parola \**peremitie*.

<sup>16</sup> *Ov. met.* 8, 281-297 *inquit, et Oenios ultorem spreta per agros / misit aprum, quanto maiores herbida tauros / non habet Epiros, sed habent Sicula arva minores: / sanguine et igne micant oculi, riget horrida cervix, / et saetae similes rigidis hastilibus horrent: / fervida cum rauco latos stridore per armos / spuma fluit, dentes aequantur dentibus Indis; / fulmen ab ore venit, frondes afflatis ardent. / Is modo crescentes segetes proculcat in herba, / nunc matura metit fleturi vota coloni / et Cererem in spicis intercipit: area frustra / et frustra expectant promissas horrea messes. / Sternuntur gravidi longo cum palmite fetus / bacaque cum ramis semper frondentis olivae. / Saevit et in pecudes: non has pastorve canisve, / non armenta truces possunt defendere tauri.*

versi condensata proprio dal verbo *meto*, che concretizza l'idea del falciare ogni cosa, arrivando a distruggerla, e si sovrappone semanticamente a *vastare*. Non a caso, in Ov. *met.* 9, 191-192 il cinghiale è definito proprio *vastator*, teso com'è a seminare intorno a sé desolazione e rovina<sup>17</sup>. Il termine *permities*, dunque, grazie al prefisso accrescitivo *per-*, era deputato a comunicare l'idea di mietitura completa, perpetrata con modalità talmente eccessive, da non lasciare nulla da raccogliere, così da risultare dannosa e funesta per il contadino: di qui, il suo significato generale di "rovina totale"<sup>18</sup>. La chiara equivalenza semantica di *pernicies* e *permities* nella resa dei danni irreversibili che colpivano la comunità agricola, avrà portato, poi, nel passaggio alla lingua comune, al sopravvento di una forma sull'altra: nello specifico di *pernicies* su *permities*<sup>19</sup>.

Traccia del legame primigenio di questi termini con il mondo rurale è senz'altro il sintagma *pestis permitiesque/perniciesque*, la cui formularità allitterante si prestava bene a stigmatizzare tutte le minacce che potevano gravare su uomini, animali e piante, decretandone la rovina e la morte. Il termine *pestis*, per l'occasione, completava insieme a *permities/pernicies* il panorama dei pericoli incombenti, designando la rovina causata dalla malattia, come in Verg. *georg.* 3, 470-471 (*Non tam creber agens hiemem ruit aequore turbo, / quam multae pecudum pestes*), ma non solo. Tale termine, infatti, viene adoperato per metonimia per indicare i molteplici rischi incombenti sul mondo vegetale e animale: in Verg. *georg.* 1, 181 sono i roditori che attaccano i prodotti agricoli a rappresentare la *pestis*<sup>20</sup>, mentre in Verg. *georg.* 3, 153 lo sono gli insetti che tormentano il bestiame<sup>21</sup>.

Si può presumere, dunque, che *pestis permitiesque/perniciesque*, al pari di analoghe espressioni formulari, quali *morbus visus in-*

<sup>17</sup> Ov. *met.* 9, 191-192 *nec mihi Centauri potuere resistere, nec mi/ Arcadiae vastator aper.*

<sup>18</sup> Cfr. DE LAMBERTERIE 2001, 112-116.

<sup>19</sup> Nel latino arcaico *pernicies* non è attestato in maniera sicura, ossia senza altre varianti nella tradizione manoscritta. Lucrezio sembrerebbe segnare il passaggio tra arcaismo e modernità con l'uso esclusivo del sostantivo *pernicies*, ma impiegando altresì l'aggettivo *pernitialis* derivato da *permities*: cfr. DE LAMBERTERIE 2001, 110-111.

<sup>20</sup> Verg. *georg.* 1, 181 *tum variae inludant pestes: saepe exiguus mus*. Cfr. anche Colum. 2, 9, 10.

<sup>21</sup> Verg. *georg.* 3, 152-153 *hoc quondam monstro horribilis exercuit iras / Inachiae Iuno pestem meditata iuvencae.*

*visusque*, presenti in *Cat. agr.* 141. (*Mars pater / te precor quaesoque / uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae / quoius rei ergo / agrum terram fundumque meum / suovitaurlia circumagi iussi / uti tu morbos visos invisosque / viduertatem vastitudinemque / calamitates intemperiasque / prohibessis defendas averruncesque / utique tu fruges frumenta / vineta virgultaque / grandire dueneque evenire siris, / pastores pecuaque / salva servassis / duisque duonam salutem valetudinemque / mihi domo familiaeque nostrae*)<sup>22</sup>, sia entrato nel repertorio sacro come locuzione atta a scongiurare ogni tipo di evento funesto per la collettività agricola, in senso antinomico a *salus*. La formula magico-sacrale riportata da Varrone (*rust.* 1, 2, 27 *terra pestem teneto, salus hic maneto*), che registra l'opposizione *pestis/salus*, del resto, è un valido esempio di un rapporto contrastivo fortemente sentito nel linguaggio sacrale tra *salus* e termini antinomici insistenti sul campo semantico della morte e della rovina, come *pestis*, *exitium*, *nex* e *pernicies*. Non è un caso che Catullo (76, 17-20), riprendendo stilemi tradizionali del lessico religioso adoperi tale sintagma nell'intimistica preghiera finalizzata all'ottenimento della sua personale *salus*. Giocando sulla metafora dell'amore come malattia rovinosa<sup>23</sup>, infatti, il poeta chiederà alle divinità di rivolgere il loro sguardo benevolo verso di lui per liberarlo da quel sentimento insidioso e deleterio, sintetizzabile nella formula metonimica *pestis perniciesque*: (vv. 17-20 *o di, si vestrum est misereri, aut si quibus umquam / extremam iam ipsa morte tulistis opem, / me miserum aspicate et, si vitam puriter egi, / eripite hanc pestem perniciemque mihi*). Darà, poi, forte rilievo alla ricerca della guarigione, sentita come l'unico rimedio per quel *morbus* funesto, anche nell'auspicio conclusivo (v. 25 *ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum*) e nell'invito agli dei che fa da accorato suggello al *carmen* (v.26 *o di, reddite mi hoc pro pietate mea*)<sup>24</sup>.

Con *pernities/pernicies*, dunque, siamo di fronte ad un lessema intriso di gravità e solennità per l'ampio immaginario di morte e sfa-

<sup>22</sup> Si pensi anche a Liv. 1, 12, 6 *de me terrorem Romanis fugamque foedam siste*. Sulla presenza di coppie sinonimiche e allitteranti nella preghiera, cfr. DE MEO 2005<sup>3</sup>, 141-142.

<sup>23</sup> Per uno studio dettagliato sull'amore come malattia, cfr. MAZZINI 1990, 39-83; FEDELI 2000, 253 sgg.

<sup>24</sup> Cfr. OTTO 1962, 277; FEDELI 2000, 256.

celo cui rimandava, oltre che per il registro linguistico che lo voleva legato al lessico religioso. Risulta, di conseguenza, strano rilevare che il Delhey abbia ritenuto opportuno dar vita, nella voce del *ThlL*, ad una sezione “*locutiones c. praepos. solemnes*” (col. 1586, rr. 23sgg.), che di fatto esclude proprio quelle attestazioni che per prime ne hanno siglato tale carattere, per inserirvi, invece, luoghi in cui *pernicies* è accompagnato da una preposizione (ex. gr.: *Rhet. Her. 2, 19, 29 Aiacis animum ferum ... ad inimici perniciem profectum*) e persino quelli in cui *pernicies* (sempre introdotto da preposizione) appare in nesso con *res publica* (ex. gr.: *Cic. Catil. 4, 2 nomen fatale ad perniciem rei publicae fore*). A tale binomio, *pernicies + res publica*, comprensibile alla luce di considerazioni che ci riserveremo di fare più avanti, era stata dedicata, peraltro, già una porzione di voce *ad hoc* (col. 1585, rr. 42-57). Nell’evidente sensazione di confusione prodotta dal rincorrersi di occorrenze del vocabolo così disorganicamente assemblate, dunque, si perde la possibilità di una coerente ricostruzione semantica del termine, che dia ragione del suo passaggio dall’ambito strettamente agricolo a quello religioso, proseguendo nell’alveo della poesia elevata, dove il forte tasso di drammaticità evocata porta all’utilizzo di *permities/pernicies* in riferimento a ogni tipo di azione o persona che semina rovina.

E’ Ennio, per l’occasione, che sfrutta la potenzialità tragica di questo lessema della lingua agricolo-religiosa nella sua produzione drammatica: egli adopera l’espressione *permitiem dare* per conferire l’adeguata patina di irreversibile prospettiva letale al piano di vendetta che Medea sta elaborando per distruggere Giasone: *Enn. scaen. 271 illi Iasoni permitiem dabo*. Lo seguirà Accio (*trag. 434 paratus sum ubivis petere pestem permiti*) nello stesso genere letterario, Lucilio nella satira (*Lucil. 77 hostilibus contra pestem permitiemque, catax quam et Manlius nobis*), sfruttando la magniloquente drammaticità conferita da *pernicies* in binomio con *pestis*, ma anche Catone (*orig. 83 milites Romani ... in locum insinuant fraudi et pernicii obnoxium*) e Sisenna (*hist. 128 Romanos inferendae pernicii causa venisse*): l’aura di letale gravità, insita in lessemi saturi di rimandi alla dimensione del funesto, infatti, era sentita nella storiografia come la più adeguata a rendere l’azione distruttiva degli eserciti ai danni dei nemici.

Sulla base di questo percorso semantico e in considerazione della valenza tragica assunta da *permities/pernicies* si può compren-

dere l'uso diffuso di questo termine nella commedia. In un processo di mirata contaminazione di generi letterari a scopo parodico, attuato a volte mediante l'inserimento di personaggi 'nobili', stridenti col contesto comico, come nell'*Amphitruo* plautino, a volte mediante l'uso di modelli espressivi e stilemi altisonanti propri della poesia tragica, si assiste, infatti, alla creazione di quello che Plauto stesso in *Amph.* 59 definisce *commixta tragico comoedia*<sup>25</sup>. Nello specifico, l'introduzione di termini dotati di una patina di gravità e solennità, come *permities/ pernicies*, per di più prelati a personaggi umili e in situazioni non equiparabili a quelle elevate della tragedia, determina la loro dissacrazione e crea un comico effetto straniante<sup>26</sup>. In Plaut. *Bacch.* 371-373, ad esempio, il servo Lido, uscendo dalla casa della *meretrix* Bacchide, irrompe in scena con un monologo altisonante, in cui esprime la sua profonda indignazione nei confronti della donna. Il gioco di parole *Bacchides/Bacchae*, che richiama i riprovevoli e rovinosi baccanali, gli stilemi espressivi della lingua elevata, con l'uso di termini della tragedia come *permities*, insieme ad allitterazioni, pleonasmii e ripetizioni<sup>27</sup>, accentuano la dimensione di negatività di Bacchide, in quanto causa della rovina totale degli uomini, ma al contempo creano contrasto col contesto e con lo *status* del personaggio che quelle parole enuncia: Plaut. *Bacch.* 371-373 *Bacchides non Bacchides, sed Bacchae sunt acerrumae. / Apage istas a me sorores, quae hominum sorbent sanguinem. / Omnis ad permitiem instructa domus opime atque opipare<st>*<sup>28</sup>. Nella stessa aura tragicomica si iscrive il passo di Plaut. *Cist.* 221-224: con un'accorata *miseratio*, infatti, il giovane Alcesimaco deplora il doloroso allontanamento dall'amata e la sua stessa condizione di innamorato infelice in termini destinati ad esercitare grande influenza sui poeti successivi<sup>29</sup>. Egli si descrive, infatti, in preda ad un amore sentito come una rovinosa *permities*,

<sup>25</sup> Cfr. BETTINI 1991, *ad loc.*

<sup>26</sup> Sugli impasti linguistici a fine parodico, cfr. PICE 2009, LXXX-XCVII. Sulla presenza di echi tragici nella commedia, cfr. DUTSCH 2012, 193-195; TEDESCHI 2016, 36.

<sup>27</sup> Cfr. BARSBY 1986, *ad loc.*

<sup>28</sup> Anche in Ter. *Haut.* 449-450 la *pernicies* è la *meretrix*, perché si industria a rovinare gli uomini (*nam ut tu scias / quam ea nunc instructa pulchre ad perniciem siet*).

<sup>29</sup> Cfr. FLURY 1968, 70; FEDELI 2000, 261.

mediante una scelta lessicale che sarà ripresa da Catullo nel carme 76, 20: Plaut. *Cist.* 221-224 *maritumis moribus mecum experitur: / ita meum frangit amantem animum, / neque, nisi quia miser non eo pessum, / mihi ulla abest perditio permities*<sup>30</sup>.

Ed è proprio la commedia che rivela la prima attestazione in nostro possesso dell'uso metonimico di *permities/pernicies*. In Plaut. *As.* 132-133 (*capitis te perdam ego et filiam / perlecebrae, permities, adulescentum exitium*) il vocabolo compare nella serie di impropri che l'*adulescens* Diabolo lancia contro la sua amata Filenia e la madre di questa, la mezzana Cleareta, considerate un male esiziale, perché ingrato. In Plaut. *Most.* 3 (*egredere, erilis permities, ex aedibus*) tocca, invece, al servo Tranione rappresentare la *permities* del suo padrone, mentre in Plaut. *Pseud.* 364 (*permities adulescentum*) e in Ter. *Ad.* 188 (*leno sum, fateor, pernicies communis adulescentium*) è il lenone ad essere etichettato come tale. Insomma, la commedia nei suoi efficaci impasti lessicali si appropria di questo termine così carico di funesta drammaticità, al fine di comunicare con opportuna carica di veemenza la componente di negatività del soggetto in questione. Si tratta di un uso metonimico, questo, probabilmente già presente nel lessico sacro, come si può dedurre dalla preghiera catulliana (Catull. 76, 17-20) in relazione alla malattia d'amore del poeta. Ma potrebbe costituire un indizio in tal senso anche l'impiego ciceroniano di *pernicies* in *div.* 1, 23, 47, allorquando l'Arpinate si trova ad esprimere, con profetica intensità, la costernazione dei maghi di fronte alla nascita di Alessandro Magno, incarnazione della futura distruzione dell'Asia (*Qua nocte templum Ephesiae Dianae deflagavit, eadem, constat ex Olympiade natum esse Alexandrum, atque, ubi lucere coepisset, clamitasse magos pestem ac perniciem Asiae proxima nocte natam*). Tale figura di sostituzione rendeva il vocabolo *pernicies* un elemento simbolico dal grande potere evocatore e forza emotiva, utilizzabile come mezzo di comunicazione perfettamente integrato nel linguaggio degli ascoltatori e nel dominio della retorica<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Sulla monodia di Alcesimaco, cfr. ZAGAGI 1980, 68-89; TRAINA 1997<sup>4</sup>, 63-65; FEDELI 2000, 264-265.

<sup>31</sup> Cfr. PERELMAN-OLBRECHTS-TYTECA 1966, 355; MORTARA GARAVELLI 1988, 149-153. L'uso metonimico di *pernicies* è attestato anche nel lessico giuridico, in locuzioni che bollano il delatore come "esecrando flagello" (*exsecranda pernicies*), come in FVat. 280; insieme a *pernicies*, anche l'aggettivo *exsecrandus* denuncia il suo legame con la sfera religiosa, sottolineando la ripugnanza morale nei confronti

Per questo, l'epiteto di *perniciēs* risulterà a Cicerone il più adeguato anche quando si troverà a costruire un impianto argomentativo corrosivo contro chi era considerato l'emblema di un comportamento avverso alla *salus* della collettività. Nella caustica invettiva contro Verre, per l'occasione, Cicerone ricorrerà alla forza del meccanismo metonimico e giocherà sulla considerazione della contiguità simbolica esistente tra Verre e la potenzialità annientatrice detenuta da un morbo o, in misura maggiore, dalla morte, così da poterlo a buon diritto etichettare *labes* e *perniciēs* della provincia della Sicilia: Cic. *Verr.* 1, 2 *labem atque perniciem provinciae Siciliae*. La forte drammaticità e solennità di questo lessema veniva assunta nuovamente in un contesto di grave preoccupazione e in riferimento ad una collettività il cui benessere era componente essenziale, prestandosi di lì a poco alla creazione di un binomio di grande effetto, *perniciēs rei publicae*, che tornerà spesso nelle orazioni contro Catilina, per comunicare, col suo portato di tragica solennità, l'idea del disastro che gravava sullo stato a causa dei suoi piani criminosi.

A favorire lo slittamento semantico di *perniciēs* in ambito politico era senz'altro la forza immaginifica della metafora dello stato come corpo, di platonica ascendenza<sup>32</sup>, cui si aggiungeva la considerazione – già presente nella storiografia greca – della radice biologico-naturalistica dello stato, soggetto a nascita e morte al pari di qualsiasi organismo vivente, nonostante lo sforzo dei latini di prospettare per Roma un destino imperituro<sup>33</sup>. Nella costante dialettica tra mortalità biologica (Cic. *rep.* 2, 3; 2, 21) e aspirazione all'eternità, Cicerone richiama alla necessità che lo stato sia organizzato in modo da durare in eterno (Cic. *rep.* 3, 34: *debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit*). Esprime, pertanto, l'opportunità che la sua guida sia affidata a uomini politici in grado di scongiurarne la morte, ben consapevole, al fondo, che la *res publica* sarebbe stata al sicuro da tale eventualità se

---

di chi ha un comportamento riprovevole e si macchia di gravi infrazioni: cfr. SPAGNUOLO VIGORITA 1984, 90-91.

<sup>32</sup> Cfr. GUASTELLA 1985, 94; BELTRAMI 1998, 151; CICCARELLI 2003, 171; BRIGUGLIA 2006.

<sup>33</sup> Cfr. Pol. 6, 9, 12sgg.; Cic. *off.* 1, 85; *rep.* 2, 3; *Phil.* 8, 15; Verg. *Aen.* 11, 313; Sen. *clem.* 1, 5, 1; 2, 2, 1; Tac. *hist.* 1, 16, 1. Sulla presenza di tale suggestione nella coscienza storica greca, prima, in quella latina, poi: cfr. RUCH 1972, 830sgg.; MUSTI 1978, 15-16; MUSTI 1989, 201-202; FRUNZIO 2015, 1-2.



si fosse mantenuto un tipo di vita conforme ai *mores antiqui* (Cic. *rep.* 3, 41 *de posteris nostris et de illa immortalitate rei publicae sollicitor, quae poterat esse perpetua, si patriis viveretur institutis et moribus*)<sup>34</sup>.

In tale prospettiva, la presenza di *pernicies* all'interno delle orazioni contro Catilina, insieme all'aggettivo *perniciosus*<sup>35</sup>, va a marcare con l'enfasi drammatica che gli è peculiare la temibile pericolosità delle trame dell'accusato per l'incolumità della cittadinanza e dell'ordinamento repubblicano: si pensi, *ex. gr.*, a Cic. *Catil.* 1, 5 (*eorum autem castrorum imperatorem ducemque hostium intra moenia atque adeo in senatu videmus, intestinam aliquam cotidie perniciem rei publicae molientem*), a Cic. *Catil.* 1, 8 (*iam intelleges multo me vigilare acrius ad salutem, quam te ad perniciem rei publicae*), a Cic. *Catil.* 2, 11 (*quae resecanda erunt, non patiar ad perniciem civitatis manere*)<sup>36</sup>. Sarà proprio questo vocabolo, d'altronde, a ritornare in Cic. *Catil.* 4, 12 al termine di una terrificante descrizione volta a rappresentare dettagliatamente gli effetti di un attacco di Catilina e dei suoi alleati a Roma, ampliando quanto era già stato prospettato in *Catil.* 1, 12 attraverso la menzione dell'eventualità della distruzione dei templi, delle case e della vita dei cittadini di Roma nonché dell'Italia intera (*Catil.* 1, 12 *nunc iam aperte rem publicam universam petis; templa deorum immortalium, tecta urbis, vitam omnium civium, Italiam totam, ad exitium et vastitatem vocas*). Se lì il senso di morte violenta, in uno scenario di incendi e massacri, era comunicato implicitamente da *exitium* e corroborato dal termine *vastitas*<sup>37</sup>, in Cic. *Catil.*

<sup>34</sup> Cfr. FERRARY 2002, 95-96.

<sup>35</sup> Cfr. Cic. *Catil.* 1, 3; 1, 12; 1, 24; 1, 28.

<sup>36</sup> Cfr. anche Cic. *Catil.* 4, 2 (*etenim si P. Lentulus suum nomen, inductus a vatibus, fatale ad perniciem rei publicae*); *Catil.* 4, 12 (*sin remissiores esse voluerimus, summae nobis crudelitatis in patriae civiumque pernicie fama subeunda est*); 4, 22 (*eos cum a pernicie rei publicae reppuleris*); in *Catil.* 4, 10 è Lentulo una *pernicies* (*idem ipsum Lentulum, largitorem et prodigum, non putat cum de pernicie populi Romani, exitio huius urbis, tam acerbe, tam crudeliter cogitarit, etiam appellari posse popularem ... et sancit in posterum ne quis huius supplicio levando [a] se iactare et in pernicie populi romani post hac popularis esse possit*).

<sup>37</sup> *Vastitas* e *vastare* sono derivati di *vastus* ("spopolato", "desolato"), aggettivo che rende la desolazione successiva a un qualche evento esiziale, un'epidemia di peste, ad esempio, secondo la testimonianza di Cic. *agr.* 2, 70 (*genus agrorum propter sterilitatem incultum, propter pestilentiam vastum atque desertum*). *Vastitas* e *vastare* esprimono sia il senso di "desolata solitudine", sia la causa di tale desolazione, ossia una profonda "devastazione", una "rovina". Cfr. Caes. *B. G.*

4, 12 tali azioni di sterminio vengono esplicitate<sup>38</sup>. Compaiono madri gementi, vergini e bambini in fuga, stupri di vestali, in un massacro di massa e case in fiamme capaci di evocare le più recondite paure per le strazianti sofferenze e devastazioni che vengono inflitte alla popolazione durante un attacco nemico: Cic. *Catil.* 4, 12 ... *cum exercitu venisse Catilinam, tum lamentationem matrum familias, tum fugam virginum atque puerorum ac vexationem virginum Vestalium perhorresco ... incensa domo ... Sic nos in his hominibus, qui nos, qui coniuges, qui liberos nostros trucidare voluerunt, qui singulas uniuscuiusque nostrum domos et hoc universum rei publicae domicilium delere conati sunt ... sin remissiores esse voluerimus, summae nobis crudelitatis in patriae civiumque pernicie fama subeunda est.* Il termine *pernicies*, qui presente, enfatizza di fatto l'eventualità di quelle situazioni così icasticamente visualizzate e che Cicerone abilmente associa al timore che il piano eversivo di Catilina rimanga impunito. Una strategia del terrore, questa, affidata a meticolose descrizioni in cui si profilano spettri del lontano passato, come l'incendio gallico, o reminiscenze teatrali, come la distruzione di Troia, fissate in un linguaggio decisamente altisonante e grave<sup>39</sup>. Il caso Catilina, del resto, nel momento in cui prospettava un tentativo di sovvertimento delle istituzioni, rendeva necessaria per Cicerone la costruzione di un linguaggio politico nuovo e al contempo di grande forza, capace di far leva sull'immaginario visivo dei suoi destinatari e dare concretezza alle atrocità che le azioni di Catilina lasciavano intravedere, senza il sospetto che si trattasse di sue fantasie<sup>40</sup>. Nell'attacco incalzante delle

---

5, 1 *ipse conventibus Galliae citerioris peractis in Illyricum proficiscitur, quod a Pirustis finitimam partem provinciae incursionibus vastari audiebat*; Cic. *Flac.* 1 *vastitatem a templis, delubris, urbe, Italia depellebam*; Sall. *Jug.* 5, 2 *ut studii civilibus bellum atque vastitas Italiae finem faceret*; Sall. *Jug.* 59; Liv. 28, 7.

<sup>38</sup> Tali azioni erano prospettate proprio nel programma catilinario, dal momento che Catilina, persi ormai i connotati del *civis*, è visto comportarsi come il più crudele dei nemici, mettendo a ferro e fuoco l'Italia, come Cicerone sottolinea in Cic. *Catil.* 1, 3 *Catilinam orbem terrae caede atque incendiis vastare cupientem nos consules perferemus?*; *Catil.* 1, 21 *quae vastare iam pridem studes*; *Catil.* 1, 29 *An, cum bello vastabitur Italia, vexabuntur urbes, tecta ardebunt, tum te non existimas invidiae incendio conflagraturum?* Cfr. JAL 1963, 53-79; BETTINI-BORGHINI 1983, 303-312; CONDELLO 2004-2005, 2sgg.; CORREA 2007, 23-40.

<sup>39</sup> E' quanto sostiene GRILLI 2006, 223-230.

<sup>40</sup> Cfr. GRILLI 2006, 227.

Catilinarie, il cui obiettivo era stigmatizzare i piani eversivi di Catilina e scuotere le coscienze degli altri senatori, Cicerone dà corpo pertanto alla *vis* argomentativa mediante una mirata scelta terminologica: le ricche sfumature semantiche richiamate da *pernicies* diventavano, in tale prospettiva, le più adatte a delineare le gravi minacce alla *salus* dello stato e a suscitare timori collettivi.

Nel crescendo emozionale della prima Catilinaria, dunque, non sorprende di incontrare il termine *pernicies* anche nella *peroratio*, luogo deputato a suscitare emozione al massimo grado, e per di più all'interno di un sintagma molto antico e intenso: *pestis et pernicies*<sup>41</sup>. In questo modo, Cicerone evocava le immagini più cupe di quella morte e distruzione temute dall'azione di Catilina e si augurava - mediante la *deprecatio* a Giove Statore - che esse fossero dirottate verso di lui, assicurando a Roma quella *salus* messa in pericolo dalla sua presenza destabilizzante<sup>42</sup>: *Catil. 1, 33 Hisce ominibus, Catilina, cum summa rei publicae salute, cum tua peste ac pernicie cumque eorum exitio, qui se tecum omni scelere parricidioque iunxerunt, proficiscere ad impium bellum ac nefarium. Tu, Iuppiter, qui isdem, quibus haec urbs, auspiciis a Romulo es constitutus, quem Statorem huius urbis atque imperi vere nominamus, hunc et huius socios a tuis ceterisque templis, a tectis urbis ac moenibus, a vita fortunisque civium omnium arcebis, et homines bonorum inimicos, hostis patriae, latrones Italiae, scelerum foedere inter se ac nefaria societate coniunctos, aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis.*

La sacralità del lessico con cui viene fatta richiesta di protezione, nella prima parte della perorazione (*Hisce ominibus ... ad impium bellum ac nefarium*), e con cui viene auspicata la distruzione totale dell'avversario, nella seconda (*Tu, Iuppiter, qui isdem ... aeternis suppliciis vivos mortuosque mactabis*), corrobora una tipologia di *conclusio* che per le sue modalità linguistico-retoriche aveva trovato em-

<sup>41</sup> Il medesimo binomio allitterante sarà adoperato da Cicerone in un'altra orazione del periodo consolare, la *Pro Rabirio* per esprimere anche lì l'idea di totale rovina dello stato scongiurata proprio da Rabirio, elevato dall'Arpinate a baluardo della lotta contro i sovversivi che mirano al sovvertimento politico, annullando il potere dei consoli e dei senatori oltre che minando l'accordo di tutte le persone dabbene (Cic. *Rab. perd.* 1, 2 ... *sed ut illud summum auxilium maiestatis atque imperi, quod nobis a maioribus est traditum de re publica tolleretur, ut nihil posthac auctoritas senatus, nihil consulare imperium, nihil consensus bonorum contra pestem ac perniciem civitatis valeret*).

<sup>42</sup> Cfr. BORNECQUE 1936, *ad loc.*; DYCK 2008, *ad loc.*

blematica realizzazione già nella virtuosistica conclusione dell'ultima delle Verrine<sup>43</sup>. Nell'ottica di un'efficace mozione degli affetti<sup>44</sup>, che doveva toccare l'acme proprio in quest'ultima sezione del discorso, infatti, il richiamo alle azioni riprovevoli dell'avversario sollecitava definitivamente l'avversione dell'uditorio nei suoi confronti, mentre l'appello alla divinità toccava le corde più profonde delle paure di tutti, suscitando un più sentito coinvolgimento emotivo. Allo stesso modo, al termine della prima Catilinaria, Cicerone completa l'iperbole dell'attacco al nemico pubblico, di cui aveva messo ormai a nudo le trame eversive e stigmatizzato la pericolosità, auspicando per lui quella stessa rovina che intendeva causare a Roma mediante il suo empio operato.

Il sintagma *pestis et perniciēs*, altisonante *iunctura* allitterante, si caricava così anche di valenze politiche e in una mirabolante parabola faceva ritorno al sacro.

---

<sup>43</sup> Lì, in uno stile fortemente concitato, infatti, Cicerone aveva dato vita ad un'altisonante invocazione agli dei, costellata dal particolareggiato riepilogo di tutte le malefatte di Verre, affinché la sua temerarietà e scelleratezza fossero punite con una fine degna della sua vita (Cic. *Verr.* II, 5, 184-189 *Nunc te, Iuppiter Optime Maxime ... teque, Iuno regina ... ceteros item deos deasque omnes imploro et obtestor ... ut ...dignitatem rei publicae, fidem meam spectaverunt ... deinde uti C. Verrem, si eius omnia sunt inaudita et singularia facinora sceleris, audaciae, perfidiae, libidinis, avaritiae, crudelitatis, dignus exitus eiusmodi vita atque factis vestro iudicio consequatur ...*). cfr. OMODEO ZONA 1935, *ad loc.*; LAUSBERG 1960, §§ 431-442.

<sup>44</sup> Cfr. MORTARA GARAVELLI 1988, 104-105.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMS 1973: J. N. ADAMS, *Two latin words for 'kill'*, *Glotta*, 51, 1973, 280-292.
- ADAMS 1990: J. N. ADAMS, *The uses of neco I*, *Glotta*, 68, 1990, 230-255.
- ADAMS 1991: J. N. ADAMS, *The uses of neco II*, *Glotta*, 69, 1991, 94-123.
- BARSBY 1986: J. BARSBY (cur.), *Bacchides*, Warminster, 1986.
- BELTRAMI 1998: L. BELTRAMI, *Il sangue degli antenati*, Bari, 1998.
- BETTINI-BORGHINI 1983: M. BETTINI-A. BORGHINI, *La guerra e lo scambio: hostis, perduellis, inimicus*, in *Linguistica e antropologia. Atti del XIV Congresso Internazionale di Studi (Lecce 23-25 maggio 1980)*, Roma, 1983, 303-312.
- BETTINI 1991: M. BETTINI, *Sosia e il suo sosia: pensare il "doppio" a Roma*, in R. Oniga (cur.), *Tito Maccio Plauto. Anfitrione*, Venezia, 1991, 9-51.
- BORNECQUE 1936: H. BORNECQUE, *Les Catilinaires de Cicéron*, Paris, 1936.
- BRIGUGLIA 2006: G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello stato*, Milano, 2006.
- CICCARELLI 2003: I. CICCARELLI, *Commento al II libro dei Tristia di Ovidio*, Bari, 2003.
- CONDELLO 2004-2005: F. CONDELLO, *I nomi del nemico: appunti sul lessico classico*, *Griselda Online*, 4, 2004-2005, 2-9.
- CORREA 2007: S. CORREA, *La construcción del monstruo político en la oratio in Catilinam prima*, *Phaos*, 7, 2007, 23-40.
- DE LAMBERTERIE 2001: CH. DE LAMBERTERIE, *Latin perimities et perniciés*, in C. Moussy, *De lingua latina novae quaestiones. Actes du X<sup>e</sup> Colloque International de linguistique latine (Paris-Sèvres, 19-23 avril 1999)*, Louvain-Paris-Sterling, Virginia, 2001, 107-120.
- DE MEO 2005<sup>3</sup>: C. DE MEO, *Lingue tecniche del latino*, 3a ed. con aggiornamento a cura di Mariella Bonvicini, Bologna, 2005.
- DIBATTISTA 2008: L. DIBATTISTA (cur.), *Storia della scienza e linguistica computazionale*, Bari, 2008.
- DÖDERLEIN (VON) 1852<sup>2</sup>: L. VON DÖDERLEIN, *Latin Synonymes*, trad. London 1852<sup>2</sup>.
- DUTSCH 2012: D. DUTSCH, *Genre, gender and suicide threats in roman comedy*, *CW*, 105, 2, 2012, 187-198.
- DYCK 2008: A. E. DYCK (cur.), *Cicero, Catilinarians*, Cambridge, 2008.

- ERNOUT-MEILLET 1979<sup>4</sup>: A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1979<sup>4</sup>.
- FEDELI 2000: P. FEDELI, *Il remedium amoris, fra commedia ed elegia*, in E. Stärk, G. Vogt-Spira (curr.), *Dramatische Wäldchen. Festschrift für E. Lefèvre zum 65. Geburtstag*, Zürich-New York, 2000, 251-266.
- FERRARY 2002: J.-L. FERRARY 2002, *Durée et éternité dans le De re publica de Cicéron*, in M. Citroni (cur.), *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero*, Pisa, 2002, 89-97.
- FLURY 1968: P. FLURY, *Liebe und Liebessprache bei Menander, Plautus und Terenz*, Heidelberg 1968.
- FORSSMAN 1983: B. FORSSMAN, *Etymologische Nachschlagerwerke zum antiken Latein. Stand und Aufgaben*, in A. Bammesberger (cur.), *Das Etym. Wörterbuch. Fragen der Konzeption und Gestaltung*, Regensburg, 1983, 49-73.
- FRUNZIO 2015: M. FRUNZIO, *La medicina del corpus publicus e la retorica del potere*, *CGDV*, 2, 2015, 1-10.
- GIRARD 1974: R. GIRARD, *The plague in literature and myth*, *Texas St. in Lit. and Lang.*, 15, 1974, 833-850.
- GRILLI 2006: A. GRILLI, *Drammaticità del terrore nelle Catilinarie*, in G. Urso (cur.), *Terror et pavor: violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*. Atti del Convegno Internazionale (Cividale del Friuli, 22-24 sett. 2005), Pisa, 2006, 223-230.
- GUASTELLA 1985: G. GUASTELLA, *La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana*, *MD*, 15, 1985, 49-123.
- HOFMANN-SZANTYR 1965: J. B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Syntax und Stilistik*, II, München, 1965.
- JAL 1963: P. JAL, *Hostis (publicus) dans la littérature latine de la fin de la république*, *REA*, 15, 1963, 53-79.
- LAUSBERG 1960: H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I-II, München, 1960.
- LÖFSTEDT 1980: E. LÖFSTEDT, *Il latino tardo. Aspetti e problemi*, trad. it. Brescia, 1980.
- MAZZINI 1990: I. MAZZINI, *Il folle da amore*, in S. Alfonso, G. Cipriani, P. Fedeli, I. Mazzini, A. Tedeschi, *Il poeta elegiaco e il viaggio d'amore. Dall'innamoramento alla crisi*, Bari, 1990, 39-83.

- MORTARA GARAVELLI 1988: B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano, 1988.
- MUSTI 1978: D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978.
- MUSTI 1989: D. MUSTI, *Il pensiero storico romano*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, Roma, 1989, 177-240.
- OMODEO ZONA 1935: E. OMODEO ZONA (cur.), *L'orazione De suppliciiis (Quinto libro delle Verrine)*, Firenze, 1935.
- OTTO 1962: A. OTTO, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim, 1962.
- PERELMAN-OLBRECHTS-TYTECA 1966: C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione*, trad. it., Torino, 1966.
- PICE 2009: N. PICE, *Introduzione a Plauto. Il soldato ripieno di sé*, in G. Cipriani, N. Pice, *Plauto. Il soldato ripieno di sé*, Siena, 2009, V-CLXXVII.
- RAMSHORN 1833: D. L. RAMSHORN, *Synonymik*, Leipzig, 1833.
- SCHULTZ 1887: F. SCHULTZ, *Sinonimi latini*, trad. it., Torino-Roma, 1887.
- SPAGNUOLO VIGORITA 1984: T. SPAGNUOLO VIGORITA, *Exsecranda pernicies*, Napoli, 1984.
- STOK 1988: F. STOK, *s.v. pestis*, in *EV*, IV, Roma, 1988, 47-48.
- TEDESCHI 2016: A. TEDESCHI, *Terenzio, Phormio e le ragioni di un imputato*, in A. Tedeschi, *Processo Farsa: un'invenzione di Terenzio e Molière*, Foggia, 2016, 15-56.
- TRAINA 1997<sup>4</sup>: A. TRAINA, *Comoedia. Antologia della palliata*, Padova, 1997<sup>4</sup>.
- WALDE 1940: A. WALDE, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg, 1940.
- ZAGAGI 1980: N. ZAGAGI, *Tradition and originality in Plautus. Studies of the amatory motifs in plautine comedy*, Göttingen, 1980.

## RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

VICTOR COJOCARU, *Instituția proxeniei în spațiul pontic / Die Proxenie im Schwarzmeerraum*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 338 p.  
(*Pontica et Mediterranea V*), ISBN 978-606-543-717-3

După ce ne-a obișnuit cu două volume de autor (*Populația zonei nordice și nord-vestice a Pontului Euxin în secolele VI-I a. Chr. pe baza izvoarelor epigrafice*, Iași, 2004 și *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini, I, Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica*, Cluj-Napoca, 2014) și cu mai multe (11) volume de editor, dl. Victor Cojocaru publică în 2016 în prestigioasa editură Mega de la Cluj-Napoca o nouă carte: *Instituția proxeniei în spațiul pontic / Die Proxenie im Schwarzmeerraum*. Cartea se înscrie ca al V-lea volum al seriei *Pontica et Mediterranea*, serie inaugurată tot de domnia sa odată cu editarea volumului *Poleis în Marea Neagră: relații interpontice și producții locale* (București, 2013). Prezentul volum, dezvoltat pe tema unui prim proiect privind relațiile zonei pontice cu alte regiuni ale lumii grecești, particularizează și analizează sistematic și complet un anumit tip de relații – de proxenie –, și proxenia ca instituție. Sfera de referință în acest caz se extinde de la individ la cetate, de la reprezentativitate individuală la implicații instituționale, de la atitudine personală la recunoaștere publică.

Bazat pe experiența proiectului la care a lucrat ca bursier la Trier al Fundației „Alexander von Humboldt”, pe cunoașterea unei impresionante bibliografii receptate acum și din perspectiva școlii germane și a publicațiilor apusene în general, și la îndemnul unui savant de prestigiu pe care l-a avut în persoana lui Heinz Heinen, dl. Victor Cojocaru își asumă publicarea comentată și aproape exhaustivă a decretelor de proxenie din zona pontică.

Demersul este precedat de un cuvânt înainte și o introducere necesară pentru înțelegerea temei propuse, a motivației, metodologiei și istoricului cercetării.

Introducerea este bogată în conținut și note, dovadă a unei informații depline și în același timp critice din partea autorului. Se trece de la analiza conceptului de *proxenos/proxenia* (cu argumente de ordin lingvistic, literar, istoric) la precizări privind statutul unui *proxenos*, privilegiile, evoluția instituției, asocierea de titluri (*proxenos-evergetes*, *proxenia-politeia*) sau înlocuirea lor (*proxenoi/amici populi Romani*). Decretele de proxenie sunt recunoscute ca „sursă de primă relevanță în studierea relațiilor externe



ale cetăților mai importante" (se înțelege aici din arealul Mării Negre). De aceea autorul a considerat necesară adunarea lor într-un catalog „care să permită nu doar o consultare mai accesibilă a tuturor documentelor..., ci și un comentariu adecvat, în concordanță cu discuția de actualitate purtată în plan internațional”. Propunerea este și realizată cu succes, cartea d-lui V. Cojocaru oferind prima contribuție privind analiza instituției în cauză într-un spațiu geografic – Pontul Euxin –, nu de puține ori ignorat și nu totdeauna integral cunoscut de cercetători. Inutil să mai insistăm asupra aparatului bibliografic la care face apel autorul, aparat regăsit în subcapitolul privind istoricul cercetării, în notele de subsol, citat în detaliu și comentat critic, și, în sfârșit, grupat alfabetic în paginile de bibliografie de la sfârșitul volumului. Termenul de „noutate” care poate fi atribuit cărții are astfel în vedere nu numai tematica, zona geografică, dar și informația oferită (cea veche, adusă la zi; cea nouă, „de ultimă oră”, pusă în circulație).

*Catalogul atestărilor* se constituie în capitolul II al cărții. Structurat în două subcapitole – *Atestări de ateleia, proxenia și politeia în apoikiile ioniene pontice* (A) și *Atestări de proxenia și politeia în apoikiile doriene pontice* (B) –, capitolul adună 174 documente epigrafice. Ordinea urmată în interiorul subcapitolelor este una alfabetică (după numele coloniilor) și o alta cronologică (după datele de emiterie a decretelor în fiecare colonie). Decretele sunt date cu text original și în traducere; sunt precedate de o *lemma* cu datele esențiale de informație (natura decretelor, loc de descoperire, loc de păstrare, datare, editare) și susținute de note bogate în conținut și comentarii. Traducerile aparțin autorului; pentru decretul din *IScM I*, unde este cazul se specifică „traducere D. M. Pippidi cu modificări” (ultimale explicate de autor în n. 214 de la p. 50). Textele lipsesc acolo unde nu există o ediție propriu-zisă, iar traducerile acolo unde variantele de restituire din partea primilor editori sunt prea diferite. Precizările din note privesc cronologia, fie notând opinii diferite (vezi, de exemplu, decretul olbiene), fie exprimând, nu de puține ori, propria opinie, argumentată de evoluția formularului sau de evoluțiile fonetice. Tot în note întâlnim sintagme și observații pe marginea lor, date în citate largi din cercetători avizați (ex. Mack 2015, la n. 220) sau restituiri noi sugerate după apariția primelor editări și acceptate în *SEG* sau *Bull ép.* Nota personală este prezentă permanent: în opțiuni pentru cronologia propuse (autorul este adeptul unei cronologii „mai largi” acolo unde argumentele invocate de alți editori nu par a se susține în totalitate; vezi n. 236); în acordarea de credite față de unele opinii și, dimpotrivă, distanțarea față de altele (ex. n. 255, n. 379); în observații privind evoluția limbii (n. 259); în notarea atentă (unde este cazul) a restituirilor urmate (n. 263); în informații de prosopografie (n. 274); în confruntarea textului restituit cu fotografia (n. 286, 287); în datarea și atribuirea unor decrete (p. 80, nr. 54 (26), decretul descoperit la mănăstirea Dragomirna).

*Observațiile la catalogul atestărilor urmăresc, pe rând, date statistice, evoluția formularului, emitenți, beneficiari, drepturi și privilegii acordate, locul de proclamare și expunere a decretelor, repartitia geografică a celor onorați. Fiecare subcapitol beneficiază de comentarii ample în text și în subsol, în note extinse care dau în citate opinii ale cercetătorilor. Nota personală este și aici prezentă, fie că autorul se referă la lipsa atestărilor unor astfel de decrete la Heracleea, la influența milesiană sau atheniană în structura decretelor de adoptare a instituției proxeniei la Olbia, la realitățile din Regatul Bosporan sau la „aristocratizarea” vieții politice la Chersones în primele două secole ale erei creștine.*

Alte observații țin de gramatica textului, variante de formulare, particularități locale raportate la formule de sancțiune (în Regatul Bosporan), varietatea de formulare (la Sinope), particularități de redare a autorității emittente în cetățile doriene (de reținut aici și originalitatea formulei finale în decretele din Chersones, explicabilă, probabil, și printr-o influență romană). Dacă rămân încă valabile considerații mai vechi (cum ar fi asocierea dintre proxenie și evergesie), își fac loc și concepte și sintagme noi: rețea de *proxenoi*, criterii/ sau set de criterii în care trebuie să se încadreze un *proxenos*, mobilitatea proxenilor, elitism etc.

Alte observații se referă la categoriile profesionale ale celor aflați în postura de proxeni, respectiv la natura serviciilor oferite de aceștia; la existența unei forme/ sau formule legislative (*proxenikos nomos*); la influența atică în acordarea dreptului de a cumpăra pământ (*engaion enktesis*); la existența proxeniei la Chersones în epoca imperială; la dovezi de acordare colectivă a dreptului de cetățenie (la Phanagoria). Proxenia este analizată în asociere cu alte prevederi de natură economică (*ateleia*) și civică (*politeia*), la început (sfârșitul sec. V și sec. IV a.Chr.), lărgite în epoca elenistică (*evergesia, isotelia, proedria, enktesis kai oikias*); de notat aici, ca o particularitate, acordarea dreptului de cetățenie în virtutea / pe baza proxeniei (*proxenias politeia*), drept considerat unul efectiv și nu doar o formulă diplomatică. Autorul reia în citate argumentația din conținutul decretelor și note din catalog (n. 604 = 365; n. 636 = 222; n. 688 = 224), dovadă a unei elaborări anterioare, separate a capitolului. Argumentarea rămâne valabilă; în unele cazuri poate era suficientă trimiterea la catalog.

Analiza succintă a locului de expunere a decretelor pune în evidență importanța spațiului public în viața cetății, fie că avem în vedere funcția sa civică, administrativă sau religioasă. Relația este reversibilă: informația devine utilă în recunoașterea unor instituții și manifestări culturale (teatru, sărbători), atestarea și dănuirea unor culte sau preferința pentru anumite spații la sfârșitul perioadei elenistice și în perioada romană (agora, bouleuterion, acropola). Edificatoare în perspectiva relațiilor externe ale cetăților grecești sunt paginile referitoare la repartitia geografică după etnie a celor onorați în spațiul pontic și a ponticilor onorați ca *proxenoi* în alte regiuni

ale lumii grecești. Deși tratate în capitole separate (III.7, respectiv IV), cele două aspecte sunt complementare. Ele pun în valoare caracterul timpuriu al „mobilității” proxenilor, importanța unor *poleis*, orientarea relațiilor și extinderea rețelelor de *proxenoi* (pentru spațiul pontic) sau frecventarea cu predilecție a sanctuarelor (pentru spațiul egeo-mediteranean).

Tabelele care însoțesc fiecare din subdiviziunile capitolelor III și IV sunt binevenite. Ele sintetizează conținutul teoretic într-un demers ușor de urmărit și edificator, oferind după expresia autorului „o imagine în diacronie și comparativă.” Analiza în întregime de altfel, s-a făcut din perspectivă diacronică (instituția fiind urmărită în evoluția ei) și repartitivă (lumea ioniană / lumea doriană).

După un conținut integral argumentat și aplicat, observațiile finale rețin doar câteva aspecte: longevitatea instituției, disproporția cantitativă raportată la lumea Mediteranei occidentale; posibila origine („inventie”) ioniană în perioada de început a atestării proxeniei, pentru ca ulterior influența Athenei să devină hotărâtoare în stabilizarea instituției; mai departe, instituția a cunoscut o evoluție proprie fiecărei *polis*; prevalarea rațiunilor pragmatice în promovarea relațiilor dintre cetăți.

Cartea are și un *appendix* semnat în colaborare de V. Cojocaru și Marta Oller Guzmán și intitulat *Considerații asupra unor trăsături particulare ale corpului civic în cetățile nord-pontice*. Reevaluând absența în documentele epigrafice de până acum a triburilor ioniene (la Olbia) și se pare și a celor doriene (la Chersones) și reconsiderarea atestării unor magistraturi în orașele doriene, cei doi semnatari ajung la concluzia după care „în apoikiai nord-pontice nu numai că nu au fost preluate phylai tradiționale ioniene și doriene, dar nici nu a existat o împărțire a colectivității cetățenilor asemănătoare celei cunoscute la vestul și sudul Mării Negre, pentru a nu mai vorbi de regiunile extra-pontice ale lumii grecești” (p. 263). Această particularitate s-ar datora / sau ar fi „reflecția influențelor exercitate de mediul înconjurător” (p. 265). Cu alte cuvinte, în cadrul procesului de durată al constituirii polisului nu toate trăsăturile comunității urbane, transmise de metropolă, au fost preluate, unele trebuind să se adapteze mediului local (hinterland). În aceste condiții și definiția conceptului de *polis* nu mai are caracter general-valabil, chiar dacă și în sec. II p.Chr. în statutul de recunoaștere a unei *polis* este expres menționată și existența unor *phylai*.

Acordând credit deocamdată noii propuneri, nu putem să nu ținem cont și de reținerea exprimată de A. Robu și notată chiar de autorii noii contribuții (p. 264, n. 907): „L'absence de l'attestation des subdivisions civiques ne peut guère prouver que de telles institutions que l'on retrouve habituellement dans des *poleis* oligarchiques et démocratiques n'ont jamais existé à Olbia, Chersonèse ou dans les cités du Bosphore Cimmérien...”.

În final cartea este însoțită de un glosar de termeni privind instituția proxeniei, abrevieri, bibliografie, rezumat în limba germană și indici. Glosa-

rul de termeni conține și denumirea în limba greacă, explicarea termenului, trimiteri exemplificative la catalog și trimiteri bibliografice de bază. Bibliografia consistentă (17 pagini) este deosebit de valoroasă pentru oricine consultă cartea sau este interesat de Pontul Euxin în perioada antică, sub diferite aspecte – istoric, instituțional, administrativ, demografic, cultural –, și valorificând informații diverse – arheologice, epigrafice, literare etc. Indicii fac trimitere la sursele literare, inscripții, nume proprii (geografice și antropime), cuvinte grecești. La toate trimiterile se fac la numărul paginii. Am fi preferat pentru numele proprii și cuvintele grecești trimiterile să specifice și numărul din catalog. Acesta este, poate, singurul element de care lucrarea ar mai avea nevoie.

În totalitate cartea se remarcă prin noutate tematică, discurs organizat și argumentat, informație completă și complexă. Se adresează specialiștilor, dar și celor doritori să se informeze, avizați însă într-un domeniu oarecum special din civilizația lumii antice.

Ce realizează cartea? O spune chiar autorul: „sistematizarea pentru prima dată a materialului documentar pe ansamblul Mării Negre, într-un catalog al atestărilor alcătuit din 174 de inscripții... Oferă posibilitatea de a reconstitui cu destulă credibilitate evoluția unei instituții foarte asemănătoare cu cea existentă la Atena și în întreg bazinul mediteranean, dar și cu destule particularități regionale sau chiar locale” (p. 252).

Nouă nu ne rămâne decât să salutăm apariția acestei cărți necesare și importante, să-i recunoaștem meritele autorului și să-l felicităm și să recomandăm lucrarea mediului universitar și academic.

Livia BUZOIANU,  
Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța,  
liviabuzoianu@yahoo.com

GELU A. FLOREA (coordonator), *Matrița de bronz de la Sarmizegetusa Regia*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2015, 168 p., ISBN 978-606-543-604-6

Situl de la Grădiștea de Munte (com. Orăștioara, jud. Hunedoara) (antica *Sarmizegetusa Regia*) nu conține să ne uimească prin descoperirile de artefacte făcute în ultimele decenii mai ales întâmplător. Este și cazul recente matrițe de bronz de peste 8 kg, recuperate – din fericire! – din partea centrală a așezării menționate în urma unui banal fenomen meteorologic și careia un colectiv de arheologi și alți specialiști coordonat de Gelu Florea de la Universitatea clujeană îi dedică, prin volumul de față, o analiză preliminară. Piesa, așa cum arată autorii, are o deosebită valoare artistică și este de un real interes pentru studierea tehnologiei specifice de realizare a unor asemenea obiecte, a circulației motivelor iconografice destinate ornamentării obiectelor de podoabă, a posibilelor surse de inspirație a decorului

și, nu în ultimul rând, a sensibilităților mediului cultural aulic dacic din secolul I d.H. Sunt câteva dintre aspectele discutate succint în paginile lucrării – aspecte care, neîndoielnic, vor fi aprofundate în viitor împreună cu numeroase alte probleme pe care analiza complexă a acestui obiect le va genera. În acest sens, discuțiile vor trebui să pornească în mod obligatoriu de la conținutul volumului de față – *Prefață* (p. 9-11); *Descoperirea* (p. 13-57); *Descrierea matriței* (p. 59-80); *Tehnologie* (p. 81-100); *Motive și teme ilustrate pe matriță* (p. 101-116); *Matrița de la Sarmizegetusa Regia și ambiția artistică locală* (p. 117-124); *Măsurători și observații interdisciplinare* (p. 125-140); *Concluzii* (p. 141-145); *The Bronze Matrix from Sarmizegetusa Regia (Grădiștea de Munte, Hunedoara Country, Romania)* (p. 147-157); *List of Illustrations* (p. 159-160); *Abrevieri* (p. 161-161); *Bibliografie* (p. 163-168).

Nelu ZUGRAVU  
 Centrul de Studii Clasice și Creștine,  
 Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
 nelu@uaic.ro; z\_nelu@hotmail.com

VANNA MARAGLINO (a cura di), *Riccio o volpe? Uno e molteplice nel pensiero degli antichi e dei moderni*, Cacucci Editore, Bari, 2016, 138 p., (*Biblioteca della tradizione classica* 15), ISBN 978-88-6611-542-7

Volumul reunește *Actele* unui seminar internațional organizat în data de 13 martie 2014 sub egida *Centrului Interuniversitar de Studii asupra Tradiției*, de la Universitatea „Aldo Moro” din Bari, Italia. Deși vizează arii relativ diverse, în care peisajul literaturii și filosofiei antice este dublat uneori de cel al marii literaturi ruse de secol XIX, contribuțiile incluse în acest volum relevă totuși o unitate tematică bine conturată. Miza centrală a volumului este aceea a urmări manifestările dialecticii „unu-multiplu” în domenii variate, cum este cel al literaturii și filosofiei sau al criticii și istoriei literare, dar și în domeniul metodologiei cercetării științifice.

Discutarea diverselor articulații ale raportului „unu-multiplu” în gândirea antică și în cea modernă are ca punct de reper o maximă atribuită poetului grec Arhiloh (sec. VII *a. Chr.*), în care polaritatea „unu-multiplu” este redată în termeni ce trimit spre registrul metaforei: Πόλλ’ οἶδ’ ἀλώπηξ, ἀλλ’ ἐχῖνος ἐν μέγα („Vulpea știe multe lucruri, pe când ariciul știe doar unul singur, important însă.”). Versul, atribuit poetului Arhiloh, face trimitere, pe de o parte, la versatilitatea caracteristică vulpii, care îi permite să prindă cu ușurință prada și să scape diverselor amenințări și, pe de altă parte, la invariabilitatea sesizabilă în comportamentul ariciului, care, atunci când este în pericol, recurge la o singură, dar sigură, tehnică de apărare: aceea de a se face ghem, ascunzându-se sub învelișul său de țepi. Polaritatea fundamen-

tală pe care versul poetului grec o pune în lumină poate fi observată în domeniul dintre cele mai diverse, așa încât, pe baza acestui binom putem vorbi, de pildă, de existența a două categorii de oameni (cei care fac parte din categoria „vulpilor” și cei care aparțin categoriei „aricilor”), tot așa cum putem vorbi de atitudini sau metode de lucru diferite (putem avea, pe de o parte, o metodă bine articulată, care se ghidează după un principiu clar definit – metoda „ariciului” – și, pe de altă parte, o metodă care se bazează pe reguli multiple, nu întotdeauna coerente, urmărind scopuri la fel de multiple și variate – metoda „vulpilor”).

După o *Prefață* semnată de Olimpia Imperio, studiul lui Renzo Tosi, intitulat *Il riccio e la volpe nella tradizione proverbiale (e Archil. Fr. 201 W.<sup>2</sup>)* (p. 13-20), investighează ocurențele acestui proverb în literatura paremiologică antică, unde se întâlnește destul de frecvent, fără a fi însă atribuit în mod expres poetului Arhiloh. Potrivit autorului menționat, se pare că maxima în cauză avea la origine un sens destul de precis, făcând de cele mai multe ori trimitere la o situație cât se poate de concretă, și anume cea a acțiunii militare, indicând două tactici de luptă fundamental diferite una de alta („tactica vulpii” și „tactica ariciului”). Studiul semnat de Marco Caratozzolo, *Il riccio e la volpe di Isaiah Berlin: un'antinomia dostoevskiana?* (p. 21-37), își propune să evalueze critic eseul intitulat *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, publicat de Isaiah Berlin în anul 1953. Caratozzolo propune o incursiune fascinantă în spiritul culturii ruse, care apare caracterizată de o serie de antinomii radicale, ce se reflectă atât în istorie, în artă, cât și în producțiile vieții materiale (p. 21). Dacă Isaiah Berlin susținuse anterior faptul că un autor precum Dostoievski reprezintă o întruchipare aproape desăvârșită a tiparului „ariciului”, Caratozzolo oferă o nouă interpretare, reevaluând personalitatea marelui scriitor rus pe baza dimensiunii polifonice care caracterizează romanele sale. Din această perspectivă, susține Caratozzolo, Dostoievski pare să fi întruchipat, în creația sa artistică, nu doar tipul „ariciului”, ci și pe cel al „vulpilor”.

Bipolaritatea exprimată în maxima atribuită poetului Arhiloh se poate regăsi și în aria metodologiei cercetării științifice. Cercetătorul interesat de redactarea unei istorii a literaturii grecești, spre exemplu, se va confrunța, în chip inevitabil, cu o situație în care antinomia „unu-multiplu” se manifestă într-un mod cât se poate de pregnant. Căci, ne putem întreba, în ce măsură istoricul literaturii grecești va reuși să construiască o imagine unitară a unui univers prin natura sa polifon, în care se manifestă multiple forme literare, multiple genuri, și care cuprinde, în amploarea sa, autori din epoci și spații atât de diferite? Obținerea unei imagini unitare asupra istoriei literaturii grecești este împiedicată, în plus, de existența a numeroase elemente de discontinuitate, numeroase lacune, care fac să existe epoci sau genuri de multe ori slab reprezentate. Despre aceste aspecte ale binomului „unu-multiplu” discută Bernhard Zimmermann în studiul intitulat *Zwischen*

Fuchs und Igel oder Probleme der Literaturgeschichtsschreibung: ein Werkstattbericht aus der Arbeit am 'Handbuch der griechischen Literatur der Antike' (p. 39-49).

Tot în sfera metodologiei cercetării științifice se plasează și studiul lui S. Douglas Olson, *Ricostruire commedie perdute: uno sguardo da riccio* (p. 51-86), care oferă o imagine asupra dificultăților inerente oricărui demers de reconstituire a operelor autorilor antici cunoscute doar prin intermediul tradiției indirecte. Olson propune un „experiment”, urmărind să stabilească proporțiile în care comedia lui Aristofan intitulată *Norii* (din fericire păstrată integral) ar fi putut fi reconstruită pe baza citatelor păstrate într-o singură sursă indirectă, și anume scrierea lui Athenaios intitulată *Deipnosophistai*. Rezultatul „experimentului” științific propus de Olson este surprinzător: pe baza unei singure surse antice – în cazul de față *Deipnosophistai* – o comedie precum *Norii* ar oferi cititorului modern de astăzi tabloul unei piese în care personajul central, Socrate, ar lipsi cu desăvârșire.

Studiul semnat de Glenn W. Most, *Eraclito tra volpi e ricci* (p. 87-105), analizează câteva aspecte ale dialecticii „unu-multiplu” în gândirea lui Heraclit. Susținând o poziție radicală, și anume identitatea dintre unu și multiplu, filosoful Heraclit, cunoscut în antichitate și ca „Obscurul”, poate fi pe bună dreptate considerat drept o întruchipare a vulpii și a ariciului, deopotrivă.

Ultimele două studii incluse în volum sunt dedicate personalității și operei lui Platon: primul dintre acestea este semnat de Mauro Tulli, *Astuzia e forma letteraria: Platone* (p. 107-118), iar cel de-al doilea de Mario Vegetti, *Platone o l'unità impossibile* (p. 119-127). Ambele studii surprind caracterul complex și adeseori inclasabil al gândirii marelui filosof grec. Socotit, de obicei, ca fiind o întruchipare a tiparului „ariciului”, spre deosebire de Aristotel, care oferă mai curând imaginea „vulpilor”, Platon nu poate fi totuși cu ușurință inclus într-una dintre cele două specii – a vulpii sau a ariciului. Deși gândirea sa filosofică și cea politică par guvernate de principii unitare, coerente, care se susțin și se completează reciproc, *corpus*-ul platonian în sine atestă utilizarea unei mari varietăți de forme literare, constituind astfel un bun indiciu al versatilității și geniului scriitoricesc de care întemeietorul Academiei a dat dovadă.

Volumul, realizat în condiții grafice excelente, se încheie cu un *Index nominum* (p. 129-132) și un *Index* al pasajele citate din scrierile autorilor antici (p. 133-138), ambele nespuse de utile cititorului.

Constantin-Ionuț MIHAI  
Departamentul de Cercetare Interdisciplinar, domeniul Socio-Uman  
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași  
email: ionut\_constantin\_mihai@yahoo.com

MARCO ONORATO, *Il castone e la gemma. Sulla tecnica poetica di Sidonio Apollinare*, Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, Napoli, 2016, 530 p., ISBN 978-88-99306-43-4

Paru récemment à Naples, en 2016, dans la collection *Studi latini* publiée par Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, le volume de Marco Onorato représente – on le remarque dès le titre – une vaste étude sur la composition des poèmes de Sidonius Apollinaris, dont la technique poétique est marquée par les traits du maniérisme tardo-antique. En investiguant les procédés littéraires utilisés par le poète latin dans la réalisation de ses vers, l'auteur de l'étude note à la fois sa tendance à emprunter divers éléments précieux de la tradition littéraire latine et à les insérer dans une nouvelle structure poétique, bien organisée, et la propension à l'emploi et même à la création de mots rares (*hapax legomena*), tous destinés à briller comme les pierres précieuses („gemme linguistiche e retoriche”, p. 11) dans un support tout aussi précieux („il degno castone”, p. 11).

La première partie du volume est consacrée à l'analyse de la technique poétique de Sidonius Apollinaris, que le chercheur italien appelle „diarétique” (*La tecnica diairetica*, p. 14-269). Dans les quatre chapitres (*Amplificazione e sfaccettatura di topoi*, p. 15-85; *Ekphrasis diairetica e manierismo*, p. 87-168; *Frammentazione pervasiva e variatio capillare*, p. 167-233; *Matrici culturali*, p. 235-269), on aborde des thèmes, des topoi, des constructions lexicales que le poète latin emprunte chez ses prédécesseurs et intègre dans sa propre composition, obtenant un ensemble cohérent et bien proportionné, structuré sur plusieurs niveaux. L'exécution de tels réseaux sophistiqués et aussi la préciosité linguistique du poète supposait, bien sûr, une connaissance approfondie de la rhétorique, de la poétique et des techniques de versification des auteurs dont il emprunte ces éléments. Des exemples suggestifs, tirés des poèmes sidoniens, accompagnent les observations et les commentaires du chercheur italien.

La deuxième partie (*Alchimie lessicali*, p. 272-439) comprend deux grands chapitres. Dans l'architecture des poèmes sidoniens, au-delà de l'intertextualité délibérée, nous attire l'attention l'appétit pour la création et l'utilisation de mots rares, précieux, destinés à accroître l'expressivité des vers. Le chercheur italien inventorie un total de 41 de ces „hapax assoluti”, dont il traite la structure et la genèse dans le premier chapitre de cette partie (*Gemme da incastonare: gli hapax assoluti nei testi poetici sidoniani*, p. 273-399), en soulignant: „gli hapax assoluti di Sidonio nascono dall'intenso dialogo con gli auctori del passato, la cui dizione, per quanto esemplare, agli occhi del poeta tardoantico appare suscettibile di un vivificante ampliamento” (p. 274). Ces lexèmes sont classifiés dans 1. *hapax con matrice intertestuale univoca* (où il inclut des grécismes comme *rhinoceroticus*, *anaglypticus*, etc.; des mots créés avec différents préfixes, tels que *distexo*, *resi-*



*bilo*; des créations basées sur la paronomasie: *culmosus*, cf. *clamosus*; des lexèmes qui semblent une „mosaïque” composée de mots du même hypotexte, comme *ostricolor*); 2. *hapax con matrici intertestuali multiple* (où l'on retrouve des composés métalinguistiques, tels que *circumclamo*, *semi-soporos* et *crinisatus*; des épithètes dont le rôle est de donner au vers un caractère solennel, faites sur la base de certains thèmes verbaux ou à l'aide des suffixes associés d'habitude à des lexèmes de la poésie épique: *pistriger*; *tigrifer*; *flammina*; *Fescennincola*; *plectripotens*; *Ligustis*, etc.; des créations basées sur des éléments lexicaux sélectionnés en fonction de l'homologie de contenu ou pour leur potentiel phraséologique: *refrondesco*, *voluminosus*; des adjectifs dénominatifs créés sur la base de certaines suggestions phraséologiques offertes par ses modèles: *concitatus*; *Brennicus*; *Byrsicus*, etc.; des lexèmes formés d'après des modèles trouvés dans la prose latine: *stipendialis*; *Trasimenicus*, etc.; des termes tels que *cicuticen*; *ravulus*, „alla cui creazione concorrono... perspicui moventi fonici”, p. 392). Le dernier chapitre (*Hapax e 'cornice': un rapporto strategico*, p. 401-439) traite la stratégie poétique par laquelle ces hapax sont intégrés dans l'architecture du texte et leur rapport avec la structure des vers qui les contiennent.

Le volume finit par une bibliographie riche (p. 442-482) et des indices (p. 483-530).

Travail méritoire, le livre de Marco Onorato contribue tant à une meilleure connaissance et réception de l'œuvre du poète de Lugdunum, qu'à la compréhension de certains traits caractéristiques de la poésie tardo-antique.

Claudia TĂRNĂUCEANU,  
Centrul de Studii Clasice și Creștine,  
Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași,  
dorinaclaudia@yahoo.com

## CRONICA ACTIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE (2016-2017)

## CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2016-2017)

### Comunicări, conferințe

**16 octombrie 2016, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie, Institutul de Istorie Națională:** *Humboldt-Conference: Die Gewalt in der Vorgeschichte und im Altertum / Violence in the Prehistory and Antiquity*, October 15<sup>th</sup>-16<sup>th</sup> 2016<sup>1</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Ammiano Marcellino e la cultura della violenza*<sup>2</sup>

**21 octombrie 2016, Università degli Studi di Bari Aldo Moro:** Convegno Romeno-Italiano, X Edizione: *Il potere della parola, dell'exemplum e del simbolo*<sup>3</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Augusto e il modello della filantropia imperiale nei discorsi politici di Temistio*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Exempla antiquitatis nell'intellettuale romeno Dimitrie Cantemir*

**28 octombrie 2016, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere:** Simpozionul național cu participare internațională *Valorile educației – educația valorilor din Antichitate până azi. Abordări teoretice, soluții practice*, ediția a III-a<sup>4</sup>:

- prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Facultatea de Litere), *Artele liberale și educația liberală în Antichitate și Evul Mediu*

- dr. Ovidiu SANDU (Facultatea de Istorie), *Între estetică și morală: Pliniu cel Bătrân despre artă*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Grammatica în sistemul educațional roman*

**29 octombrie 2016, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Catedra de Limbi clasice, italiană și spaniolă:** Simpozionul național *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*, ediția a XII-a<sup>5</sup>:

- prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Facultatea de Litere), *Credința în zei sub semnul scepticismului neoacademic – Cicero, De natura deorum*

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Ammianus Marcellinus și cultura violenței*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Figuri feminine în Verrine*

---

<sup>1</sup> <http://hiphi.ubbcluj.ro/evenimente?n=Humboldt-Kolleg>

<sup>2</sup> [http://hiphi.ubbcluj.ro/Public/File/evenimente/Humboldt-Kolleg\\_Program.pdf](http://hiphi.ubbcluj.ro/Public/File/evenimente/Humboldt-Kolleg_Program.pdf)

<sup>3</sup> <http://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/disum/il-potere-della-parola-dell'exemplum-e-del-simbolo.-in-ricordo-di-mario-girardi>; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2013/01/Convegno-romeno-italiano-Bari.jpg>

<sup>4</sup> <http://media.lit.uaic.ro/wp-uploads/VE-EV-editia-2016-program-final-site.pdf>

<sup>5</sup> <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2013/01/Simpozionul-national-Antichitatea-si-mostenirea-ei-spirituala-2016-final.pdf>

- drd. Ștefan PROMOROACĂ (Facultatea de Istorie), *O ipostază a lui Iuppiter „atmosferic”*: Fulgurator

- drd. Ștefan IVAS (Facultatea de Istorie), *Conceptul de Logos în discursurile lui Dio Chrysostomus*

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Resemantizări ale apelativelor imperiale în opera lui Symmachus*

- drd. Florentina-Cristina GÎLCĂ (Facultatea de Istorie), *Filmele de inspirație antică și ideile contemporane. Studiu de caz: Quo vadis (1951)*

**10 noiembrie 2016, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub><sup>6</sup>:**

- drd. Ștefan PROMOROACĂ (Facultatea de Istorie), *O ipostază a lui Iuppiter „atmosferic”*: Fulgurator

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum. Despre natura zeilor*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv, note și indice de Mihaela PARASCHIV, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016

**18 noiembrie 2016, Muzeul Național al Unirii Alba Iulia:** Sesiunea științifică *Unitate, continuitate și independență în istoria poporului român. 98 de ani de la Marea Unire (1918-2016)*, 17-18 noiembrie 2016:

- drd. Florentina GÎLCĂ (Facultatea de Istorie), *Ideii politice contemporane în filmul Quo vadis (1951)*<sup>7</sup>

**25 noiembrie 2016, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- conf. univ. dr. Eduard NEMETH (Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, *Față în față la granițele Imperiului: romani și barbari*<sup>8</sup>

**30 noiembrie 2016, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- drd. Ștefan IVAS (Facultatea de Istorie), *Providența (ἡ πρόνοια) în discursurile lui Dio Chrysostomos* (referat de doctorat)

**6 decembrie 2016, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București:** Sesiunea anuală de comunicări, 6-7 decembrie 2016: *Război, politică și societate. Dimensiunile unei relații complexe*<sup>9</sup>:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Bellandi desiderium: Ammianus Marcellinus, războiul și cultura violenței în secolul al IV-lea*

**3 martie 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- mast. Claudiu LUCA (Facultatea de Istorie), *Ereditatea lui Leonidas și a celor 300 în ideologia contemporană*

- mast. Andrian MACARI (Facultatea de Istorie), *Nazismul și Antichitatea*

**23 martie 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- stud. Darie PĂTRĂȘCANU (Facultatea de Istorie), *Regi barbari, generali romani simul (sec. IV)*

- mast. Alexandru BALTAG (Facultatea de Istorie), *S.U.A. – imperialism sau hegemonie? Perspective antice*

<sup>6</sup> <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2013/01/afis-10.11.2016.jpg>

<sup>7</sup> <http://mnuai.ro/eveniment/sesiunea-stiintifica-unitate-continuitate-si-independenta-in-istoria-poporului-roman-98-de-ani-de-la-marea-unire-1918-2016/>

<sup>8</sup> <http://history.uaic.ro/11212/25-noiembrie-2016-conferinta-fata-in-fata-la-granițele-imperiului-romani-si-barbari-sustinuta-de-conf-dr-eduard-nemeth/> ; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2016/11/Zugravu-Eduard-Nemeth.jpg>

<sup>9</sup> <https://www.facebook.com/InstitutulDeIstorieNicolaeIorga/photos>

**12 aprilie 2017, Universitatea București, Facultatea de Istorie, Centrul de Istorie Comparată a Societăților Antice:** Sesiunea anuală de comunicări științifice *Jaf, corupție și abuz*, 21-22 aprilie 2017<sup>10</sup>:

- drd. Ovidiu SANDU (Facultatea de Istorie), *Roma – un „muzeu” de artă spoliată. Mărturiile lui Plinius cel Bătrân*

**25 aprilie 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:** Colocviul național *Biografie-prosopografie-genealogie. Discuții de metodologie și studii de caz din Antichitatea și până în prezent:*

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Elite social networks și formulele protocolare în corespondența lui Symmachus*

**4 mai 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: Tincuța OJOG, *Motivul corabiei în opera Sfântului Ioan Gură de Aur. Între tradiție și inovație*, Editura Basilica, București, 2015

**10 mai 2017, Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța:** International Scientific Symposium *Ovidian Evocations: poetry-mythology-historical reality*, Constanța, 10-12 May 2017:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Ovide dans l'argumentation théologique de Lactance*

**26 mai 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- drd. Ovidiu SANDU (Facultatea de Istorie), *Roma – un „muzeu” de artă spoliată. Mărturiile lui Plinius cel Bătrân*<sup>11</sup>

**29 mai 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- drd. Alexandru IONESCU (Facultatea de Istorie), *Terminologia sacrificială și categorii de alimente sacre în religia romană* (referat de doctorat)

**22 iunie 2017, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:**

- Lansarea revistelor *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Istorie*, LXII/2016; *Classica et Christiana*, 11/2016; *Studia Antiqua et Archaeologica*, 22/1-2, 2016<sup>12</sup>

## Publicații

### ȘTEFAN IVAS:

- Τύχη *în discursurile lui Dio Chrysostomus – între concept moral și concept religios*, în *Puterea cuvântului, a exemplului și a simbolului. Actele colocviului național din 29 octombrie 2015, Iași*, volum îngrijit de Maria Magdalena Székely și Nelu Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, 9-14, ISBN 978-606-714-328-7

- LUIGI PIACENTE, *Cicerone a riflettori spenti. Episodi della tradizione testuale di orazioni ed epistole*, Edipuglia, Bari, 2014, 167 p. (*Quaderni di „Invigilata lucernis”* 45), C&C, 11, 2016, 327-331, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961

<sup>10</sup> <https://cicsaunibuc.files.wordpress.com/2017/04/programsesiunea2017cicsa.pdf> ;

<https://cicsaunibuc.wordpress.com/sesiunea-anuala-de-comunicari-stiintifice-cicsa/>

<sup>11</sup> <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2013/01/Afis-comunicari-26.05.2017.jpg>

<sup>12</sup> <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2017/06/Lansare-de-carte-22iunie2017.png>

**GEORGE IVAȘCU:**

- CESARE LETTA e SIMONNETA SEGENNI (a cura di), *Roma e le sue province. Dalla prima guerra punica a Diocleziano*, Carocci editore, Roma, 2015, 319 p., ISBN 978-88-430-7423-5, *C&C*, 11, 2016, 335-336, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- SORIN NEMETI, *Dialoguri păgâne: formule votive și limbaj figurat în Dacia romană*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2012, 268 p., ISBN 978-973-703-829-6, *C&C*, 11, 2016, 345-347, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- CRISTIAN OLARIU, *Lumea romană și barbaricum în Antichitatea Târzie. Confruntare și metamorfoză*, ediție îngrijită de ELENA OLARIU și FLORICA (BOHÎLȚEA) MIHUȚ, Editura Universității din București, București, 2013, 244 p., ISBN 978-606-16-0315-2, *C&C*, 11, 2016, 350-356, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- TINCUȚA OJOG, *Motivul corabiei în opera Sfântului Ioan Gură de Aur. Între tradiție și inovație*, Editura Basilica, București, 2015, 320 p., *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, S.N., *Istorie*, LXII, 2016, p. 399-401, ISSN: 1221-843X
- NAZARIO, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di CARMELA LAUDANI, Cacucci Editori, Bari, 2014, 463 p., *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, S.N., *Istorie*, LXII, 2016, p. 401-402, ISSN: 1221-843X

**MIHAELA PARASCHIV:**

- *Dialogul paideutic quintilianian sub specie aeternitatis*, în *Valorile educației-educația valorilor, din Antichitate până azi: abordări toretice, soluții practice*, coord. E. Ilie, C. Tărnăuceanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, 37-45, ISBN 978-606-714-241-9

**NELU ZUGRAVU:**

- *Puterea cuvântului, a exemplului și a simbolului. Actele colocviului național din 29 octombrie 2015, Iași*, volum îngrijit de Maria Magdalena Székely și Nelu Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, ISBN 978-606-714-328-7
- *Prefácio. Historiografia antiga e os desafios do mundo contemporâneo*, în *A escrita da história na Antiguidade greco-romana*, Moisés Antikeira (organizador), Editora Prismas, 2016, 7-11. ISBN: 978-855507325-0
- *Augustus în discursurile politice ale lui Themistius*, în *Puterea cuvântului, a exemplului și a simbolului. Actele colocviului național din 29 octombrie 2015, Iași*, volum îngrijit de Maria Magdalena Székely și Nelu Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, 123-149, ISBN 978-606-714-328-7
- *Creștinismul ca factor de disoluție și de agregare în opera lui Ioan Hrisostom*, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, S.N., *Istorie*, LXII, 2016, p. 17-42, ISSN: 1221-843X
- *Aur. Vict., Caes., 3, 11-12: un alt ecou anticonstantinian*, *Analele Universității Ovidius din Constanța – Seria Istorie*, X (2013), 2017, p. 5-14; ISSN: 1841-138X
- NAZARIO, *Panegirico in onore di Costantino*, a cura di CARMELA LAUDANI, Cacucci Editori, Bari, 2014, 463 p. (*Biblioteca della tradizione classica* 12), *C&C*, 2016, 295-297, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- EUTROPIO, *Storia di Roma*, testo latino a fronte, introduzione di FABIO GASTI, traduzione e note di FABRIZIO BORDONE, Rusconi Libri S.p.A., Santarcangelo di Romagna, 2014, 449 p., *C&C*, 11, 2016, 298-318, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- FERICITUL IERONIM, *Epistole*, I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2013, 416 p., *C&C*, 11, 2016, 318-320, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- CASSIODOR, *Instituțiile*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și note de VICHI EUGENIA CIOCANI, Polirom, Iași, 2015, 342 p. (*Biblioteca medievală*), *C&C*, 11, 2016, 320-325, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961

- BEDA IL VENERABILE, *De natura rerum*, a cura di ELISA TINELLI, Cacucci Editore, Bari, 2013, 182 p. (*Biblioteca della tradizione classica*), C&C, 11, 2016, 325-326, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- RĂZVAN MATEESCU, *Istoriile unui templu*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 210 p. (*Biblioteca [sic!] Musei Napocensis XXXVIII*), ISBN 978-606-543-297-0, C&C, 2016, 331-334, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- LORENZO BRACCESI, *Giulia, la figlia di Augusto*, C&C, 11, 2016, 335-336, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- IOAN PISO und RADA VARGA (Herausgeber), *Trajan und seine Städte. Colloquium Cluj-Napoca, 29. September – 2. Oktober 2013*, Mega Verlag, Cluj-Napoca, 2014, 285 p., C&C, 11, 2016, 339-340, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- SORIN NEMETI, *Finding Arcobadara. Essay on the Geography and Administration of Roman Dacia*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2014, 180 p. + o hartă, C&C, 2016, 341-344, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- CRISTIAN GĂZDAC, AGNES ALFÖLDY-GĂZDAC, MARIAN NEAGOE, OANA NEAGOE, *Drobeta. The never abandoned city of Roman Dacia*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2015, 280 p. (*Coins from Roman sites and collections of Roman coins from Romania IX*), C&C, 11, 2016, 344, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- DANIEL LEMENI (coord.), *Sfântul Constantin cel Mare și creștinismul. Teologie, istorie și hagiografie în Bizanțul timpuriu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2013, 283 p., C&C, 2016, 348-350, ISSN: 1842-3043; e-ISSN: 2393-2961
- FLORIN FODOREAN, *Pannonia, Dacia și Moesia în izvoarele geografice antice*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2014, 259 p., ISBN: 978-606-543-459-2, *Pontica XLVIII-XLIX*, 2015-2016, 556-565, ISSN: 1013-4247; e-ISSN: 2247-9341
- CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Decebal, regele dacilor*, ediția a II-a revăzută, Editura Enciclopedică, București, 2016, 254 p., ISBN 978-973-45-0722-1, *Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, S.N., *Istorie*, LXII, 2016, p. 395-398, ISSN: 1221-843X

### Mobilități Erasmus +

În cadrul programului de mobilități didactice Erasmus +, în perioada 15-25 mai 2017, prof. univ. dr. Nelu Zugravu a susținut o serie de cursuri și seminarii la Universitățile degli Studi di Bari Aldo Moro având ca tematică: *La violenza nella tarda antichità, l'esempio di Ammiano Marcellino; L'erudito, la politica e la moralità nei autori tardoantichi*.

### Visiting Professor/Scientist

În cadrul programului Visiting Professor al Universității degli Studi di Sassari, între 27 martie și 27 aprilie 2017, prof. univ. dr. Nelu Zugravu a ținut cursuri și seminarii având ca tematică ideea de violență în scrierile din secolul al IV-lea, în special în opera lui Ammianus Marcellinus<sup>13</sup>.

### Suștineri de teze de doctorat:

**26 noiembrie 2016, ora 9, Facultatea de Istorie, sala H1:** Florentina-Cristina I. GÎL-CĂ a susținut teza *Filmele hollywoodiene de inspirație antică și ideile contemporane (anii '50-'60) în fața comisiei formate din prof. univ. dr. Petronel ZAHARIUC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) – președinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „A-*

<sup>13</sup><http://hostweb3.ammin.uniss.it/php/proietttoreTesti.php?cat=1802&xml=/xml/bacheca/bacheca18279.xml&item=0&tl=Ultime%20notizie>

lexandru Ioan Cuza" din Iași) – conducător științific, prof. univ. dr. Lucian LEUȘTEAN (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), prof. univ. dr. Virgiliu Leon ȚĂRĂU (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca), conf. univ. dr. Eduard NEMETH (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca), obținând titlul de **Doctor în ISTORIE**.

**26 noiembrie 2016, ora 11, Facultatea de Istorie, sala H<sub>1</sub>:** Ioan G. OPREA a susținut teza *Artefactele din os și corn descoperite la Apulum* în fața comisiei formate din prof. univ. dr. Petronel ZAHARIUC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) – președinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) – conducător științific, prof. univ. dr. Lucrețiu-Ion BÎRLIBA (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), conf. univ. dr. Ioan Carol OPRIȘ (Universitatea din București), conf. univ. dr. Eduard NEMETH (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca), obținând titlul de **Doctor în ISTORIE**.

## PUBLICAȚII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE<sup>1</sup>

### PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

*Analele Științifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*, S.N., *Istorie*, tom LXII, 2016

*Analele Universității București. Istorie*, anul LXII, partea II, 2013

*Athenaeum*, Pavia, 104/1-2, 2016

*Chrion*, Berlin, 46, 2016

*Invigilata Lucernis*, Bari, 35, 2015

*Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 65/2, 2015; 65/1-2, 2016

*Pontica*, XLVII, *Supplementum III (Histria, histoire et archéologie en Mer Noire)*, Constanța, 2014

*Review of Ecumenical Studies*, Sibiu, 8/3, 2016; 9/1, 2017

*Rudiae*, Lecce, 10, 1998

*Vetera Christianorum*, Bari, 52, 2015

\*\*\*

ANONIMO, *Il Panegirico del 307 per Massimiano e Costantino*, a cura di Teresa BUCCI, Cacucci Editore, Bari, 2015 (*Biblioteca della tradizione classica* 14)

RUFIO FESTO, *Breviario di storia romana*, a cura di Stefano Costa, testo latino a fronte, Milano, 2016

PUBLIO FLAVIO VEGEZIO RENATO, *L'arte della guerra romana*, prefazione di Corrado PETROCELLI, introduzione, traduzione e note di Marco FORMISANO, testo latino a fronte, Milano, 42016 (*BUR Classici greci e latini*)

*Documente privind istoria Brăilei. Răspunsurile la chestionarele Odobescu și Hasdeu pentru județul Brăila*, ediție și studii introductive: Ionel CÂNDEA, Costin CROITORU, Muzeul Brăilei „Carol I” – Editura Istros, Brăila, 2015

\*\*\*

Petar BALABANOV, Yvon GARLAN et Alexandru AVRAM, *Les timbres ampho-riques grecs d'Héraclée Pontique et de quelques autres centres de production recueillis dans l'établissement de Kostadin Tchechma près de Debelt*

---

<sup>1</sup> Unele volume au fost achiziționate prin schimburile de publicații cu alte instituții, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către colegii Alexandru Avram (Maine), Victor Cojocaru (Iași), Costin Croitoru (Brăila), Nicolae Gudea (Cluj-Napoca), Olimpia Imperio (Bari), Domenico Lassandro (Bari), Alessandro Laterza (Bari), Gragoș Mirșanu (Iași), Marco Onorato (Messina), Anna Maria Piredda (Sassari), Emilian Popescu (București), cărora le mulțumim și pe această cale.



- (Bulgaria) (première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, 2016 (*Pontica XLVIII-XLIX. Supplementum IV*)
- Alessandro BARBERO, *Costantino il vincitore*, Salerno Editrice S.r.L., Roma, 2016 (*Biblioteca storica*)
- Livia BUZOIANU (ediție îngrijită de), *Interferențe ovidiene. Studii, note, texte și (pre)texte ovidiene*, Muzeul de Istorie Națională și Arheologie Constanța, 2009
- Andrea CARANDINI con Mattia IPPOLITI, *Giove custode di Roma. Il dio che difende la città*, De Agostini Libri S.p.A., Novara, 2016
- Henry CHADWICK, *Răsăritul și Apusul: o istorie a scindării creștinătății. Din epoca apostolică până la Sinodul de la Florența*, traducere de IRINA-MONICA BAZON, ediție îngrijită de DRAGOȘ MÎRȘANU, Editura Doxologia, Iași, 2016
- Victor COJOCARU, *Instituția proxeniei în spațiul pontic. Die Proxenie im Schwarzmeerraum*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016
- Victor COJOCARU and Alexander RUBEL (editors), in collaboration with Diana STAH and Thibaut CASTELLI, *Mobility in Research on the Black Sea Region*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2016 (*Pontica and Mediterranea V*)
- Omar COLORU, *L'imperatore prigioniero. Valeriano, la Persia e la disfatta di Edessa*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2017
- Costin CROITORU et George Dan HÂNCEANU, *Miscellanea historica et archaeologica in honorem Vasile Ursachi octogenarii*, Editura Istros, 2015 (*Bibliotheca Archaeologica Istros. Seria Honoraria XIV*)
- Paolo DESIDERI e Francesca FONTANELLA (a cura di), *Elio Aristide e la legittimazione greca dell'impero di Roma*, introduzione di Paolo DESIDERI e Aldo SCHIAVONE, il Mulino, Bologna, 2013
- Sabine FIALON et Jean MEYERS (études réunies par), *La Passio sanctae Salsae (BHL 7467). Recherches sur une passion tardive d'Afrique du Nord avec une nouvelle édition critique de A. M. Piredda et une traduction annotée du GRAA*, Bordeaux, 2015
- Nicolae GUDEA, *Porolissum. Un focar al creștinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III p. Chr.) și în epoca post aureliană (secolele IV-VI p. Chr.)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016
- Vanna MARAGLINO (a cura di), *Riccio o volpe? Uno e molteplice nel pensiero degli antichi e dei moderni*, Cacucci Editore, Bari, 2016 (*Biblioteca della tradizione classica* 15)
- Pierre MARAVAL, *I figli di Costantino. Costantino II (337-340). Costanzo II (337-361). Costante (337-350)*, traduzione italiana a cura di Alice BORGNA, prefazione di Giusto TRAINA, Maut Srl, Palermo, 2015
- Arnaldo MARCONE (a cura di), *L'imperatore Giuliano. Realtà storica e rappresentazione*, Mondadori, Milano, 2015
- Marco ONORATO, *Il castone e la gemma. Sulla tecnica poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli, 2016 (*Collana di Studi Latini*, n.s., 89)
- Emilian POPESCU, *Crucea și răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, Basilica, București, 2016

---

Florin TOPOLEANU, Costin CROITORU, *Lămpile antice din colecția Muzeului Brăilei „Carol I”. Lampes antiques dans les collections du Musée de Brăila „Carol I”, Muzeul Brăilei „Carol I” – Editura Istros, Brăila, 2015 (Bibliotheca Archaeologica. Seria Patrimonium I)*

Sabin VERZAN, *Sfântul Apostol Andrei*, Basilica, București, 2016

Giuseppe ZECCHINI, *Storia della storiografia romana*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2016

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

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România  
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



ISSN: 1842 – 3043  
e-ISSN: 2393 – 2961

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași