

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

Nr. 7-1/2012

CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

7/1, 2012

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

7/1, 2012

ISSN: 1842 - 3043

Comitetul științific / Comitato scientifico

Ovidiu ALBERT (Ostkirchliches Institut der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz an der Universität Würzburg)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Marija BUZOV (Istituto di Archeologia, Zagreb)
Victor COJOCARU (Institutul de Arheologie Iași)
Ioana COSTA (Universitatea din București)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Mario GIRARDI (Università di Bari)
Attila JAKAB (Università Eötvös, Budapest)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Cristian OLARIU (Universitatea București)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Marcin PAWLAK (Università di Torun)
Vladimir P. PETROVIĆ (Accademia Serba
delle Scienze e delle Arti, Belgrad)
Luigi PIACENTE (Università di Bari)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – USR 710 L'Année Épigraphique, Paris)
Viorica RUSU BOLINDET (Muzeul Național de Istorie a
Transilvaniei, Cluj-Napoca)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

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

Corespondență / Corrispondenza:

Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU

Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine

Bd. Carol I, nr 11, 700506 – Iași, România

Tel. ++40 232 201634 / ++ 40 742119015, Fax ++ 40 232 201156

e-mail: nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

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

Classica et Christiana

7/1

2012

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU
Coperta: Manuela OBOROCEANU

ISSN: 1842 - 3043

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

SUMAR / INDICE

- SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 7
- Ionuț ACRUDOAE, *Ala I Pannionorum Tampiana: history and mobility* / 9
- Anton ADĂMUȚ, Despre cum că *anima naturaliter christiana* (sau despre *De catechizandis rudibus*) / 17
- Nicola BIFFI, L'esilio di Domitilla / 29
- Teresa BUCCI, Formule di ‘modestia’ negli *exordia* dei *Panegyrici Latini* / 43
- Marija BUZOV, Cults in Roman Siscia / 57
- Tincuța CLOȘCĂ, Vorbirea simplă: Ioan Hrisostom despre oratoria creștină / 85
- Immacolata ERAMO, Composition and structure of Syrianus Magister’s military *Compendium* / 97
- Mario GIRARDI, Dinamiche multietniche ed interreligiose sul *limes* danubiano nel IV secolo: il martirio di Saba il goto / 117
- Attila JAKAB, La persécution des chrétiens dans l’Antiquité, de Néron jusqu’à Constantin le Grand. Que nous enseigne-t-elle aujourd’hui? / 143
- Alessandro LAGIOIA, Plaut. *Pseud.* 164: tempo di pulizie / 157
- Andrea MADONNA, Cultura augustea e matrici cristiane nella rappresentazione orosiana dell’ecumene / 169
- Patrizia MASCOLI, Tracce di Persio in Sidonio Apollinare / 183
- Iulian MOGA, Interactions between Jews, pagans, and Christians in Sardis in the testimony of Melito / 193
- Giovanni Antonio NIGRO, Dinamiche multietniche e interreligiose oltre il *limes* danubiano: Niceta, Inna e altri martiri goti / 201
- Liviu PETCU, The light (Φῶς) or the return from the false reality towards God: ἀπάθεια and παρογνωσία in St. Gregory of Nyssa / 221
- Maria Lisa RICCI, In margine al carme di Claudio sui Fratelli Catanesi (c.m. 17) / 235

Francesco SCODITTI, Spunti di teoria musicale in due autori latini: Vitruvio e Marziano Capella / 239

Nelu ZUGRAVU, Le idee politiche di un *homo nouus* della tarda antichità – Sesto Aurelio Vittore / 249

RECENZII – RECENSIONI / 267

Marco Anneo Lucano, Bellum Civile (Pharsalia), Libro IV, a cura di PAOLO ESPOSITO (Stefania PALUMBO) / 267; CATO, *De agri cultura. Cartea despre cultivarea pământului*, ediție de IOANA COSTA (Nelu ZUGRAVU) / 268; CICERO, *Paradoxa Stoicorum. Paradoxurile stoicilor*, ediție de TRAIAN DIACONESCU (Nelu ZUGRAVU) / 269; J. DUFF, *Initiation au grec du Nouveau Testament. Grammaire – Exercices – Vocabulaire* (Attila JAKAB) / 272; LACTANTIU, *Despre moartea persecutorilor*, ediție de CRISTIAN BEJAN și DRAGOȘ MÎRŞANU (Nelu ZUGRAVU) / 274; MARIA LUISA FELE, *Il Breviarium di Rufio Festo* (Nelu ZUGRAVU) / 282; RÉGIS COURTRAY, *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel* (Attila JAKAB) / 283; CORNELIA-MAGDA LAZAROVICI, GHEORGHE-CORNELIU LAZAROVICI, SENICA ȚURCANU, Cucuteni. *A Great Civilization of the Prehistoric World* (Radu-Gabriel FURNICĂ) / 287; ALEXANDRA CIOCÂRLIE, *Cartagina în literatura latină* (Nelu ZUGRAVU) / 289; CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Dacia. Un mileniu de istorie* (Marian MOCANU) / 289; VASILE CHRISTESCU, *Istoria militară a Daciei romane* (Ionuț ACRUDOAE) / 293; MIHAI BĂRBULESU, *Signum originis. Religie, artă și societate în Dacia romană* (Nelu ZUGRAVU) / 296; ATALIA ȘTEFĂNESCU-ONIȚIU, *Religia militilor din Dacia Romană* (Ionuț ACRUDOAE) / 296; JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA, *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico* (Sorin NEMETI) / 298; NICOLAE GUDEA, *Christiana minora* (Nelu ZUGRAVU) / 302; BENJAMIN GOLDLUST & FRANÇOIS PLOTON-NICOLLET (dir.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive* (Nelu ZUGRAVU) / 303; *Les Pères de l'Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles* (Attila JAKAB) / 305; G. W. BOWERSOCK, *Iulian Apostatul* (Nelu ZUGRAVU) / 312; COSTIN CROITORU, *Roman discoveries in the East Carpathian Barbaricum (1st century B.C.-5th century A.D.)* (Bogdan-Liviu VOICU) / 320; *Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis*, XII (Nelu ZUGRAVU) / 323

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI¹

<i>ANRW</i>	<i>Ausftieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York
<i>AVes</i>	<i>Arheološki vestnik</i> , Ljubljana
<i>BOR</i>	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> , București
<i>CCSL</i>	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Turnhout
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , Paris
<i>DHGE</i>	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques</i> , Paris
<i>DissPann</i>	<i>Dissertationes Pannonicae</i> , Budapest
<i>GodišCentrBalkanoIspit</i>	<i>Godišnjak Centra za balkanološka ispitivanja</i> , Sarajevo
<i>GodišnjakGMS</i>	<i>Godišnjak Gradskog muzeja Sisak</i> , Sisak
<i>GZM</i>	<i>Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu</i> , Sarajevo
<i>Histria Antiqua</i>	<i>Histria Antiqua. Časopis Međunarodnog istraživačkog centra za arheologiju</i> , Pula
<i>Hrv.znanst.zb.</i>	<i>Hrvatski znanstveni zbornik</i> , Zagreb
<i>IzdanjaHAD</i>	<i>Izdanja Hrvatskog arheološkog društva</i> : sv. 6 (1981): <i>Arheološka istraživanja u Zagrebu i njegovoj okolici</i> , Zagreb
<i>MO</i>	<i>Mitropolia Olteniei</i> , Craiova
<i>OLD</i>	<i>Oxford Latin Dictionary</i> , Oxford, 1968-1982
<i>Pril.Inst.arheol.Zagrebu</i>	<i>Prilozi Instituta za arheologiju u Zagrebu</i> , Zagreb
<i>Prilozi</i>	<i>Prilozi Odjela za arheologiju Instituta za povijesne znanosti Sveučilišta u Zagrebu</i> , Zagreb
<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, A. D. 260-395, Cambridge, 1971
<i>PSB</i>	<i>Părinți și scriitori bisericești</i> , București
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , Stuttgart
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München
<i>RadJAZU</i>	<i>Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti</i> ,

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

	Zagreb
<i>Radovi IHP</i>	<i>Radovi Instituta za hrvatsku povijest Sveučilišta u Zagrebu</i> , Zagreb
<i>ShP</i>	<i>Starohrvatska prosvjeta</i> , Zagreb
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon
<i>SCIV(A)</i>	<i>Studii și cercetări de istorie veche (și arheologie)</i> , Institutul de Arheologie „Vasile Pârvan” București
<i>ST</i>	<i>Studii Teologice</i> , București
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i>
<i>VAMZ</i>	<i>Vjesnik Arheološkog muzeja u Zagrebu</i> , Zagreb
<i>VHADns</i>	<i>Vjesnik Hrvatskog arheološkog društva</i> , nova serija 2, Zagreb
<i>ViestHrvArh</i>	<i>Viestnik Hrvatskoga arheološkoga društva</i> , nova serija 1, Zagreb
<i>ViestHrvArk</i>	<i>Viestnik Hrvatskoga arkeološkoga društva</i> 1-14, Zagreb
<i>ViestNarZemMuz</i>	<i>Viestnik Narodnoga zemaljskoga muzej</i> , Zagreb

ALA I PANNONIORUM TAMPIANA: HISTORY AND MOBILITY*

Ionuț ACRUDOAE**
("Alexandru I. Cuza" University Iași)

Keywords: *Roman auxilia, ala Tampiana, Pannonians, mobility*

Abstract: Ala I Pannorum Tampiana represented one of the auxiliary Roman units comprising Pannonian ethnics within the Danubian space. It suffered several dislocations from its formation (around the first century AD) to its disappearance (around the third century AD), which determined the change of the ethnical, social structure, or even of the number of individuals. The history of the unit was inherently related to the military history of the Roman Empire during the Principate, as the moments of crisis also affected the existence of this unit.

Cuvinte-cheie: *auxilia romane, ala Tampiana, pannoni, mobilitate*

Rezumat: Ala I Pannorum Tampiana a reprezentat una dintre unitățile auxiliare romane constituite din etnici pannoni din spațiul dunărean. De la formare (aproximativ secolul I a.Chr.) până la dispariție (circa secolul III p.Chr.) a cunoscut mai multe dislocări, ceea ce a determinat schimbarea structurii etnice, sociale sau chiar a efectivului. Istoria unității se leagă, inherent, de istoria militară a Imperiului Roman în timpul Principatului, momentele de criză afectând și existența acestei unități.

According to Conrad Cichorius, the auxiliary unit called *ala* was a tactical, regular, and independent formation, which functioned since the reign of Augustus (the end of the first century BC – the beginning of the first century AD) until the time of *Notitia Dignitatum* (approximately AD 395/420)¹. It comprised recruits that mainly be-

* This article was published with the financial support of the POSDRU/CCP 107/DMI 1.5/S/78342 Project, in cooperation with the Social European Fund, in the Sectorial Operational Programme of Human Resources Development 2007-2013.

** ionut_eraumeu@yahoo.com.

¹ Conrad Cichorius, *Ala*, in *RE*, I/1, col. 1254, apud John Spaul, *ALA*². *The Auxiliary Cavalry Units of the pre-Diocletianic Imperial Roman Army*, Nectoreca Press, Andover, 1994, 215.

longed to the category of *peregrini*. In the following lines, we will be referring to a cavalry unit made of Pannonians – Celto-Illyrian populations within the Balkan space²: *ala I Pannionorum Tampiana*. Through military diplomas and stone inscriptions, we will only study the troop mobility (quartering, dislocation) for this unit.

As regards the moment when the unit was formed, we assume it occurred during the reign of Augustus or, at the latest, after Tiberius put an end to the Pannonian rebellion (AD 9)³. Nevertheless, certain historians believe that this auxiliary troop was founded at the very end of the civil wars (approximately 31-27 BC)⁴. Nonetheless, taking into account that, at the beginning of the Principate, there were several cavalry units named *prima Pannionorum*⁵, we suppose that *ala I Pannionorum Tampiana* was founded a little later (possibly at the middle of the first century AD). There are two possibilities: either it existed in parallel with other *alae I Pannionorum*, and then it received the surname of *Tampiana*, or it was founded, as in the case of the *Gemina* legions, by merging two *ala I Pannionorum* units, which had only few men left at a certain point. Nonetheless, we are sure that, at the beginning, it was a *quingenaria* (with around 480 militaries), and that it became a *milliaria* (circa 720 individuals) during the reign of Marcus Aurelius. A proof is the career of Vehilius Gratus Iulianus during the second half of the second century, which we will analyze in the following pages. First, he passed through *tres militiae* to lead an *ala milliaria* – meaning *militia quarta (praefectus cohortis quingenariae – tribunus cohortis milliariae – praefectus alae quingenariae)*, before being appointed at the command of *ala I Pannionorum Tampiana*, meaning *praefectus alae milliariae*⁶.

We will also analyse the origin of the title *Tampiana* that this troop received. Many historians support the hypothesis that this unit had taken this title from its commander at the middle of the first cen-

² Plin., *Nat. Hist.*, III, 147-149.

³ David Benjamin Cuff, *The auxilia in Roman Britain and the Two Germanies from Augustus to Caracalla: Family, Religion and “Romanization,”* University of Toronto, 2010, 257.

⁴ John Spaul, *op. cit.*, 216.

⁵ Idem, *Ala I Pannionorum – one or many?*, *ZPE*, 105, 1995, 63-73.

⁶ CIL VI, 41271; Michael G. Jarett, *Non-legionary troops in Roman Britain: Part One, the Units, Britannia*, 25, 1994, 43; Karol Kłodzinski, *Equestrian cursus honorum basing on the careers of two prominent officers of the Emperor Marcus Aurelius, Tempore*, 4, 2010, 1.

tury AD: Lucius Tampius Flavianus, governor of Pannonia and a rather inconstant participant (in Tacitus' opinion) to the civil wars during “the year of the four emperors”⁷. After the conflict ended and Vespasian became emperor, Tampius held the post of *curator aquarum*, received *ornamenta triumphalia*, and he was appointed consul, for the support given to Vespasian in the conflict that led to him becoming emperor. We believe that, when he was *legatus Augusti pro praetore* in Pannonia, he restored or completed the size of this unit, which was given the title of *Tampiana* in his honour. An inscription reminds both the functions of Tampius Flavianus – part of them have already been mentioned –, and the transfer of populations at the Danube, by Tiberius Plautius Silvanus Aelianus in Moesia⁸, as well as by Tampius Flavianus in Pannonia⁹. We believe it was then when Vespasian founded this unit (maybe to complete the detachments that had supported him during the civil war), or when another *ala prima Pannionorum* took the surname of *Tampiana*.

Other historians believe that the title of *Tampiana* came from a locality in northern Britain, still unidentified on the field, called Tampium, and mentioned in a letter of AD 238, belonging to Tiberius Claudius Paulinus, the governor of Lower Britain¹⁰. *Ala I Pannionorum Tampiana* would have had the camp here in the period it stationed in Britain (approximately AD 68/69-122), but we do not know if the Tampium existed in the first century AD, in order to support this hypothesis. However, this fact does not explain why the unit had received this title before arriving to that province (we will underline the sources confirming it below). Even though rather contested, this auxiliary unit would have received the title of *Tampiana* after Lucius Tampius Flavianus. A proof in this sense is the mention in documents of another *ala I Pannionorum*, which took over the surname of *Sabiniana* from its commander, Caius Nymphidius Sabinus¹¹.

Military diplomas represent the most certain sources for the presence of an auxiliary unit in one province or another, as well as for

⁷ Tacit., *Hist.*, III, 4.

⁸ CIL XIV, 3608; AE 1956, 208; ILS 986; J. J. Wilkes, *The Roman Danube: An Archaeological Survey*, JRS, 95, 2005, 138.

⁹ CIL X, 6225; ILS 985.

¹⁰ James Noel Adams, *Bilingualism and the Latin Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 442.

¹¹ CIL III, 4269.

its prosopography; it is also the case of *ala I Pannionorum Tampiana*. The first military diploma mentioning this unit dates of AD 103, in Malpas (Cheshire), the province of Britain (there is a theory that, during this period, *ala Pannionorum Tampiana* would have been stationed in Wales or somewhere in the south-east of the island¹²). That source proves the presence of the unit in the province of Britain and mentions the names of two militaries within this troop: *Caius Valerius Celsus, praefectus* and *Reburrus Severus f. Hispanus, decurio*¹³. By now, we do not know of any military diploma to attest the presence of this *ala* in Pannonia or in another Danubian province until 103. Nonetheless, a funerary inscription of AD 85/92 mentions *Titus Flavius Cre(n)scens, eques*, but at Carnuntum (Petronell), in the province of Pannonia¹⁴. This fact may lead to two hypotheses. The first is that *ala Tampiana* was in Pannonia around AD 90, the unit being part of the vexillations sent to Britannia around the civil war of AD 68-69¹⁵, maybe while the island was being conquered, and then it returned to Britain, where it was mentioned in the diploma of AD 103. The second is that this unit remained in Britain, and *Flavius Cre(n)scens* had been demobilised and had retired to Pannonia. The military had received citizenship during the reign of an emperor belonging to the Flavian dynasty, after serving only 15 years in the army, because of his courage in battle¹⁶. He died during the reign of Domitian, around AD 85/92.

For the end of the first century AD, there are two other militaries within this unit, attested not in Britain, but in the province of Noricum: *Pudentius Maximinus, veteranus, ex decurio*, at Iuvavum (Salzburg)¹⁷, and *Titus Flavius Victorinus, veteranus, ex decurio*, at Ovilava (Kremsmünster)¹⁸. This fact outlines two hypotheses. The first is that *ala I Pannionorum Tampiana* registered frequent transfers from

¹² <http://www.roman-britain.org/military/alaipantam.htm>

¹³ *CIL* XVI, 48; *CIL* III, p. 864 (p. 1972); *ILS* 2001 (p. 176); Paul A. Holder, *Studies in the Auxilia of the Roman Army from Augustus to Trajan*, BAR, Oxford, 1980, 286; John Spaull, *op. cit.*, 215.

¹⁴ *CIL* III, 4466; *ILS* 2515; Paul A. Holder, *op. cit.*, 286; Eric Birley, *op. cit.*, 151.

¹⁵ John Spaull, *op. cit.*, 216.

¹⁶ Paul A. Holder, *op. cit.*, 29.

¹⁷ *CIL* III, 5531; *ILLPRON* 1101; *AEA* 2009, 8; Konrad Kraft, *Zur Rekrutierung der Alen und Kohorten am Rhein und Donau*, Berna, 1951, 156.

¹⁸ *CIL* III, 5632; *ILLPRON* 943; *AEA* 2008, 17.

Pannonia to Britain in the second half of the first century AD (68-69 – ?), then from Britain to Pannonia (? – 85/92), and again to Britain (85/92 – 103), maybe during the campaigns against the Germanic populations on the continent, then against the populations in Britain. The second is that the two soldiers returned to their native province to start a family or from other reasons, with the status of veterans being in their advantage.

We tend to support the following situation: the two veterans, Pudentius Maximinus and Titus Flavius Victorinus, did not return alone on the Danubian *limes* sometime at the end of the first century AD, but together with *ala I Pannionorum Tampiana*. Indirectly, the two epigraphic sources attest this unit in the province of Pannonia. The first is the abovementioned funerary inscriptions, where Flavius Cre(n)scens is present at Carnuntum around AD 90. The second is a military diploma of AD 122, with the mention of *ala I Pannionorum Tampiana* and of two militaries: *Fabius Sabinus, praefectus* and *Gemellus Breucus f. Pannonus, ex sesquiplicarius*¹⁹. The military diploma was discovered at Brigetio (Komarom) and it demonstrates that Gemellus would have been recruited in AD 97, when *ala I Pannionorum Tampiana* was still in Pannonia, and that he had not been sent from the Danubian province far away, in Britain²⁰. In addition, in AD 122, the military was demobilised and he returned to his home place. This fact rejects the continuous presence of the unit in Britain during the period AD 68-122, underlining frequent dislocations in this interval, according to the rather active military situation within the Empire. We refer here to the civil wars of AD 68-69, to the wars with the Jews, to the Danubian conflicts with the Germanic populations, to the rebellions in Britain, etc.

Another epigraphic source mentions *ala I Pannionorum Tampiana* with the additional title of *Victrix*, but the military diploma was discovered at Faviana (Mautern an der Donau), the province of Noricum²¹, not in Britain. The source dates of AD 132, meaning ten years after the diploma attesting the presence of this unit on the island. The surname of *Victrix* was obtained in the battles with the populations in the north of the island, in AD 121-122, subjected by Quintus Pom-

¹⁹ CIL XVI, 69; AE 1930, 37; AE 1931, 79; Paul A. Holder, *op. cit.*, 286; John Spaul, *op. cit.*, 215.

²⁰ Eric Birley, *Pannonians in Roman Britain*, ZPE, 73, 1988, 151.

²¹ CIL XVI, 174; John Spaul, *op. cit.*, 215.

peius Falco (around 122, this province received the visit of Emperor Hadrian, about the same time when the building of the wall began²²). At the same time, we have taken into account a votive inscription of the second century, mentioning *Caius Domitius Montanus Septimius Annianus Romanus, praefectus* and *Castricius Sabinus, duplicitarius*²³, both of *ala I Pannionorum Tampiana Victrix*. As we know the date of the previous diploma, we assume that this inscription, discovered at Lentia (Linz), Noricum, is from AD 132-136²⁴. At the same time, the situation of the two militaries is unclear. Either they were transferred from Britain little after 122 together with the unit (they may have participated to the conflicts that have determined the surname of *Victrix*), or they were transferred from another auxiliary troop we believe it must have been *Annianus Romanus*, because of the *praefectus* status when *ala I Pannionorum Tampiana* still had the title of *Victrix*.

We have mentioned as *terminus post-quem* the year AD 136 for the title of *Victrix* because we know another diploma of around AD 135-138, definitely mentioning the unit in the province of Noricum, at Albing, but only with the name of *ala Pannionorum Tampiana*²⁵. We do not know why the epigraphic sources did not mention the name of *Victrix* anymore, but the diploma is relevant indeed, as it confirms the presence of the unit in the Danubian provinces, where it remained during the second and third centuries AD.

The last military diploma available dates of AD 151, during the reign of Antoninus Pius, and it was discovered in Pannonia Superior. This source mentions the demobilisation of a Pannonian belonging to *ala Hispanorum Aravacorum*, meaning *Octavius Cusonis f. Asalus*, and the localisation of *ala I Pannionorum Tampiana* in the province of Noricum²⁶.

One last epigraphic source of the second century, dated around AD 188-190, mentions a *praefectus praetorium, Lucius Iulius Vehi-*

²² SHA, *Hadr.*, XVI, 3.

²³ ILLPRON 948; AE 1953, 128b; AE 1958, 37, AEA 1979, 8; John Spaul, *op. cit.*, 215.

²⁴ This dating is correct, despite certain opinions that place this at the end of the second and the beginning of the third century (see Shannon Rogers Flynt, *The Military Vici of Noricum*, Missouri-Columbia, 2005, 58).

²⁵ RMD II, 93; John Spaul, *op. cit.*, 215; D. J. Knight, *The Movements of the Auxilia from Augustus to Hadrian*, ZPE, 85, 1991, 204.

²⁶ RMM 32.

Ilius Gratus Julianus, who also led *ala I Pannoniorum Tampiana*²⁷. This person occupied the following functions, in ascending order: 1. *praefectus cohortis III Augusta Thracum*; 2. *tribunus cohortis I Ul-pia Pannoniorum*; 3. *praefectus alae Herculana*; 4. *praefectus alae Tampiana*; 5. *praepositus vexillationibus tempore belli Germanici et Sarmatici*; 6. *procurator Augusti et praepositus vexillationis per A-chiam et Macedoniam et in Hispania adversus Castobocas et Mau-ros rebelles*; 7. *procurator Augusti et praefectus classis Ponticae*; 8. *procurator Augusti et praepositus vexillationibus per Orientem*; 9. *procurator Augusti provincia Lusitania et Vettonia*; 10. *procurator Augusti et praepositus vexillationibus tempore belli Germanici II*; 11. *praefectus classis praetoriae Ravennatum*; 12. *praefectus classis praetoriae Misenum*; 13. *a rationibus*; 14. *praefectus annonae*; and 15. *praefectus praetorium*. Taking into account that Vehilius Gratus Julianus began his military career as prefect of the third Augusta cohort of Thracians, in the interval AD 157-160, the function of *praefectus alae (Pannoniorum) Tampiana* in Noricum must have been accomplished in AD 167-168²⁸. Thus, in this period, *ala I Pannonio-rum Tampiana* was in the province of Noricum. After this date, there are no more epigraphic or literary sources to attest the survival of this unit.

As the military situation was tense after 167-168 in the Danubian area, because of the Marcomanic wars, and that there is no source in the third century to attest the existence of the unit, we suggest that it disappeared at the end of the second or at the beginning of the third century AD, maybe during the turbulences following the death of Commodus. Most probably, it disappeared during the agitated period of the military anarchy: AD 235-284.

At the end of this presentation, we will outline several aspects underlined by this epigraphic analysis. This way, as regards the name of the unit, on four diplomas, the name is *ala I Pannoniorum Tampiana*; on one diploma and on a votive inscription we find it as *ala I Pannoniorum Tampiana Victrix*, and on four epigraphs, only *ala Tampiana*. Even though the sources attest the presence of the Pannonian militaries within this unit (*Gemellus Breucus f. Pannonus*, *Titus Flavius Victorinus*), there were soldiers not only from the na-

²⁷ CIL VI, 41271; ILS 1327; John Spaul, *op. cit.*, 215.

²⁸ Karol Kłodzinski, *op. cit.*, 9.

tive province, but also from the territories where this *ala* stationed. This way, we find a soldier from Hispania, *Reburrus Severus f. Hispanus*²⁹, and another one from Durocortorum Remorum, Gallia Belgica, *Titus Flavius Cre(n)scens*. Moreover, in the epigraphic sources of the second century, when *ala I Pannonicorum Tampiana* was not recruiting from the native province anymore, the name of *Pannonicorum* stopped being used, and it was only kept in the military diplomas of AD 103, 122, 132, 136, and 151.

Finally, as concerns the mobilisation phases of *ala I Pannonicorum Tampiana*, we can outline the following scenario:

- hypothetical founding during the reign of Augustus or even Tiberius (end of the first century BC – beginning of the first century AD, but as *ala I Pannonicorum*), even though it may have also formed in AD 68-69 (with the complete title of *ala I Pannonicorum Tampiana*), after the name of its commander, Lucius Tampius Flavianus;

- the transfer of the unit, soon after the foundation or restoration, from Pannonia to Britain (after 68-69), probably to support the Roman units that tried to conquer the island;

- the return to the Danubian province, but for a short period, proved by the inscription of AD 85/92, at Carnuntum;

- an immediate dislocation, most probably after the death of Domitian (the year 96, maybe even after 97, when the Pannonian *Gemmellus* was recruited), from Pannonia to Britain, where it is attested in the military diplomas of AD 103 and 122;

- a transfer of *ala I Pannonicorum Tampiana* from Britain to the province of Noricum, maybe right after 122 (following the visit of Emperor Hadrian), but certainly in AD 132, when it is attested in Noricum with the additional title of *Victrix*;

- the presence of the unit in Noricum, according to the diplomas of AD 136 and 151, stationing in this area until AD 167-168 – also its last epigraphic mention;

- the disappearance of *ala I Pannonicorum Tampiana* at an unclear date, either at the end of the second and the beginning of the third century AD, or during the military anarchy of AD 235-284.

²⁹ CIL XVI, 48; John Spaul, *op. cit.*, 215.

DESPRE CUM CĂ ANIMA NATURALITER CHRISTIANA (SAU DESPRE DE CATECHIZANDIS RUDIBUS)

Anton ADĂMUT*
(Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași)

Parole-chiave: *catechismo, catechesi, catechista, battesimo, Sant’Agostino*

Riasunto: Riguardando il fatto che anima naturaliter christiana (o su De catechizandis rudibus): nella greca antica, katakouúmenos significa „colui che è istruito”. Il nome è riservato per gli adulti che, commossi dal Spirito Santo, si istruiscono nell’insegnamento cristiano e nel praticare la morale cristiana per ricevere lo sacramento del Battesimo. Sotto questo impulso, i catecumeni desiderano con tutto il cuore di essere incorporati nella Chiesa e si uniscono con questa mediante questo stesso desiderio. Il catecuménato, dall’altra parte, è un periodo di preparazione per il Battesimo degli adulti (e con „adulto” si capisce quello che ha l’uso della ragione), che culmina con i scrutini dalla III, IV e V domenica dalla Quaresima e la gestione effettiva del sacramento del Battesimo nella notte della Resurrezione del Signore. Il scrutinio (dal latino scrutinium, derivato da scrutare: „ricercare”, „ricercare con attenzione”) è la celebrazione che accade nella Santa Liturgia fino all’Offertorio (letturi bibliche, omelia, imposizione degli mani). Il catechista è colui che, avendo una maturità cristiana di base e anche una certa competenza pastorale, promuove e dirige per la comunità ecclesiale dalla quale fa parte e con il mandato del vescovo diocesano un corso organico e progressivo di istruzione cristiana. E se con catechistica si capisce l’arte d’insegnare gli altri le verità di fede, allora catechesi (katéchesis: „insegnamento trasmesso oralmente”) indica l’insieme dei sforzi fatti dalla Chiesa per fare apprendisti¹. Su tutte queste parla Sant’Agostino nel De catechizandis rudibus, e ci occuparemo su come lui fa questo, brevemente, nel presente studio.

Cuvinte-cheie: *catehism, cateheză, catehist, botez, Sf. Augustin*

Rezumat: Prezentul studiu, pornind de la semnificația gr. katakouúmenos („cel care este instruit”), katéchesis („învățătură transmisă oral”) și a lat. scrutinium (< scrutare – „a căuta, a căuta cu grijă”), analizează pe scurt problemele pe care Augustin le ridică în De catechizandis rudibus în legătură cu rolul catehezei și calitățile catehistului.

* antonadamut@yahoo.com

¹ Ioan Tamaș, *Mic dicționar creștin catolic*, Editura Sapientia, Iași, 2001, 53, 54, 218.

Doresc să trec în acest text de la Ambrozie la Augustin într-o problemă care-i pune laolaltă. Despre ce este vorba? Despre opera de catehizare. Personal, cred că tot ceea ce Ambrozie² a realizat în practică va face Augustin în teorie: este vorba despre opera de catehizare, care nu este altceva decât o interpretare graduală a textului revelat. Ce vreau să spun în această introducere? Voi răspunde în cele care urmează.

Dacă ar fi să răspund la întrebarea : „Ce este virtutea la Augustin? ”, două lucruri mi-ar reține atenția:

- *definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris (De civitate Dei, XV, 22);*

- *virtus nihil aliud est quam summa caritas Dei (De moribus Ecclesiae, I, 14).*

Definiția scurtă și adevarată a virtuții este ordinea iubirii; virtutea nu este altceva decât cea mai înaltă dragoste de și către Dumnezeu. Augustin deosebește între virtuți teologale (credința, speranța și iubirea) și virtuți cardinale (prudența, cumpătarea, dreptatea, tăria). Importanța primelor trei se vede și din faptul că una dintre lucrările lui Augustin este intitulată *Enchiridion de fide, spe et caritate ad Laurentium*. *Caritas* este esența a toată moralitatea. Legătura dintre aceste trei virtuți o aflăm în *Enchiridion*, 8: „nici iubire fără speranță nu este, nici speranță fără iubire, nici ambele fără credință” (*nec amor sine spe est, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide*).

Deviza lui Augustin era: *diligete homines, interficite errores* („iubiți / prețuiți oamenii, nimiciti erorile/ rătăcirile”). Problema este, prin urmare, aceea a modului în care mesajul creștin trebuie transmis pentru ca el să nu ajungă pe pământ sterp sau în mărăcini. În mai multe lucrări, Augustin caută să răspundă la chestiunea aceasta. Amintesc aici *De catechizandis rudibus*, *Enchiridion ad Laurentium*, *De divinis Scripturis sive Speculum*, *De Genesi ad litteram* și *De doctrina christiana*. Cea mai importantă din punctul acesta de vedere este prima amintită – *De catechizandis rudibus*, și se poate spune că lucrarea aceasta apare din necesități practice. Care este povestea ei? Iat-o !

² Am tratat chestiunea aceasta pe larg în Anton Adămuț, *Filosofie și Teologie la Sfântul Augustin*, Editura Academiei Române, București, 2009, 65-97, precum și în Anton Adămuț, *Note asupra pragmatismului ambrozian*, *C&C*, 5-1/, 2010, 11-30.

Deogratias, diacon la Cartagina și prieten al lui Augustin, cere îndrumări pentru instruirea catecumenilor: cu ce să încep?, cu ce să termin? Tratatul lui Augustin cuprinde o introducere (cap. 1-2), o parte teoretică (cap. 3-14) și una practică (cap. 15-27). Lucrarea tratează despre materia învățământului religios, metoda lui și despre personalitatea catehetului³. Cine au statutul de *rudes*? Răspunde Augustin că *rudes* sunt:

- cei neinițiați în doctrina creștină (*qui ad ecclesiam rudis venit*);
- cei care nu s-au documentat prin studiu personal asupra doctrinei creștine;
- cei care au trecut prin școala de gramatică și oratorie dar nu cunosc învățatura creștină (sunt aşa-numiții ignoranți *in sacris*).

Iată acum, într-un soi de opis, modul în care era organizat catecumenatul pe vremea lui Augustin:

- a) păgânul⁴ care voia să fie acceptat în Biserica creștină își expunea motivele care l-au determinat să o facă și apoi primea o instrucție preliminară;
- b) instrucția era urmată de mărturisire: candidatul crede în ceea ce i s-a spus și va trăi potrivit acestor îndatoriri;
- c) urma „exorcizarea” prin închipuirea semnului crucii și prin impunerea mâinilor;
- d) primele trei etape au ca rezultat transformarea candidatului în catecumen și membru al comunității creștine. În calitate de catecumen el ia parte la citirea Scripturii și la explicarea ei. Catecumen rămâne doi-trei ani, apoi urmează pregătirea pentru primirea botezului;

³ Vezi în limba română Grigore Cristescu, *Câteva momente din activitatea catehetică teoretică și practică a Fericitului Augustin*, Biblioteca pentru Studii Omiletice și Catehetice, nr. 7, f.a.

⁴ Sfântul Paul, ne spune Unamuno, a fost numit „apostolul păgânilor”. Cine erau păgâni? „Păgân, *paganus*, însemna în latinește om de la țară, *pagus*, țăran, *pagensianus*. Iar țăranul, omul de la câmp – altă contradicție! – este omul cuvântului, și nu al literei. Păgânul propriu-zis era analfabet [...]. Analfabetii, neștiutorii de carte sunt, de obicei, cei care trăiesc cel mai mult ca sclavi ai lui alfa și beta, ai alfabetului și ai literei. Un țăran are mintea plină de literatură. Tradițiile sale sunt de origine literară: cel dintâi care le-a inventat a fost un știitor de carte” (Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*, Institutul European Iași, 1993, 40).

e) la începutul Postului Mare, catecumenii se anunță pentru botez și sunt înscrisi în registrul bisericii drept *competentes, baptizomeni sau fotizomeni*;

f) în dimineața Învierii, *competentes* sunt botezați și miruiți, apoi primesc Sfânta Împărtășanie; înainte de afundarea în apa bap-tismală se cere candidatului la botez o mărturisire expresă a credinței în Sfânta Treime (acest rit, comun pe vremea lui Ambrozie și Augustin Răsăritului și Apusului, s-a păstrat în rânduiala catolică);

g) *competentes* devin acum *infantes* și, de-a lungul Săptămânii Mari, primesc zilnic învățătura mistagogică. La Liturghia din dumini-ca de după Sfintele Paști apar în veșmânt alb (*Domenica in albis*) și rostesc împreună cu toată comunitatea Rugăciunea Domnească. Așa ajung *fideles*.

Principiul catehezei trebuie să fie: *ut gaudens quisque catechizet* („ca fiecare să catehizeze cu bucurie”) și nici o grija nu trebuie să fie mai mare ca aceasta. A catehiza cu bucurie este grija cea mai mare (*ea cura maxima est*)⁵: „Fiecare să dea cum socotește cu inima sa, nu cu părere de rău sau de silă, căci Dumnezeu iubește pe cel care dă cu voie bună” – 2 Corinteni 9, 7 – *unusquisque prout destinavit corde suo non ex tristitia aut ex necessitate hilarem enim datorem diligit Deus.*

Câteva explicații augustiniene: cateheza va cuprinde o *narratio plena* și scopul povestirii este iubirea lui Dumnezeu. Nu trebuie să ne pierdem în dezvoltarea cauzelor și nu e recomandat apelul la termeni abstracți, obositori. Acest mod de catehizare este potrivit pentru *rudes*. În alt mod trebuie să fie catehizați cei inițiați: discret, pentru că ei cunosc adevărurile credinței. În cazul lor, cateheza trebuie să fie scurtă, nu ca la omul de rând (*non idiota, ut aiunt, sed doctorum libris expolitus atque excultus*)⁶. Augustin spune că o inimă curată e mai de folos și mai de dorit decât o limbă meșteră. Cateheza va cuprinde exordiul, narațiunea și încheierea și, cu Augustin, *narratio* devine metoda fundamentală a catehezei. Sunt fixate trei principii didactice, și ele privesc *alegerea* materiei, *așezarea* materiei și *expunerea* ei. Cele trei principii sunt:

⁵ Augustin, *De catechizandis rudibus*, II, 4. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 38-41.

⁶ Augustin, *De catechizandis rudibus*, VIII, 12. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 65-66.

a) *non multa, sed multum* („nu multe, ci mult”), adică mai bine dă puțin, dar fă-o cărui intuitiv și temeinic; în cartea X, 1, 59 din *Institutio oratoria*, Quintilian spune: *Multa magis quam multorum lectio formanda mens* – „mîntea se formează mai curând prin lecturi multe ca valoare decât multe ca feluri”; fidel lui Quintilian, Pliniu cel Tânăr reia ideea în *Epistulae*, VII, 9, 15: *Aiunt multum legendum esse, non multa* – „se zice că trebuie să citești mult, nu multe”. Augustin nu pare să fi cunoscut pe unul sau pe celălalt;

b) scopul suprem este iubirea, pentru că *istoria descoperirii* este iubirea lui Dumnezeu, iar *istoria mântuirii* este istoria iubirii lui Dumnezeu;

c) învăță individual, și locul acestui imperativ îl aflăm în aceea că dacă iubirea este aceeași pentru toți, leacul nu mai e la fel pentru fiecare.

Orice cateheză (care nu este nimic altceva decât o interpretare graduală) presupune trei feluri de vorbire, cărora li se potrivesc trei feluri de ascultare. Vorbirile sunt: *docere, delectare, flectere*; cele trei feluri de ascultare corespunzătoare sunt: *intelligenter, libenter, oboedienter*. Așa conduce actul catehezei la credință și Augustin vorbește despre: *credere Deum* (a crede pe Dumnezeu), *credere Deo* (a crede lui Dumnezeu) și *credere in Deum* (a crede în Dumnezeu). În *Sermo CXXVI*, 1, 1 spune: *fides enim gradus intelligendi; intellectus autem meritum fidei* („credința este călăuză spre cunoștință; cunoștința este răsplata credinței”). Augustin are dreptate: *dilige, et quod vis, fac!* („iubește și fă ce vrei!”). Numai că atunci când iubești nu mai faci ceea ce vrei, ci, reamintesc catehetic, ceea ce trebuie⁷!

Cuvântările lui erau de la suflet la suflet (*cor ad cor loquitur*). Stilul predicii augustiniene e întreit: *submissa dictio, temperata dictio* și *grande dicendi genus*, feluri care corespund împărțirii făcute de Dionisie din Halicarnas (stilul inferior, mediu și superior)⁸. Întrebuințarea celor trei stiluri o recomandă Augustin, după cum spune că rezultatul așteptat trebuie să fie *lacrymas non plausus* (având în vedere că există obiceiul ca predicatorul să fie întrerupt cu aplauze, obi-

⁷ Formula lui Augustin din *Confesiuni*, X, 29, este: „Tu dă-ne nouă ceea ce poruncești și apoi poruncește ceea ce vrei” (*da quod jubes, et jube quod vis*). În traducerea românească de la Editura Humanitas, București, 1998, textul este de aflat la p. 366.

⁸ Nicolae Corneanu, *Studii patristice*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1984, 161.

cei la care, treptat, s-a renunțat) și din acest motiv oratorul trebuia să instruiască, să placă, să convingă, și aici Augustin este influențat de Cicero de la care preia regulile retoricii și ale stilului (simplu, împodobit, sublim). Cuvântările lui Augustin constituie „cea mai grandioasă operă oratorică pe care a lăsat-o creștinătății Apusul patristic”, iar „îndrumările lăsate predictorilor de Augustin sunt valabile, în întregime, și astăzi. *Sit eius quasi copia dicendi, forma vivendi* – viața celui ce vorbește trebuie să fie conformă cu ceea ce spune. De aceea Augustin cere predictorului să fie «orator», nu «dictor»”⁹ (*sit orator antequam dictor* – „să fie om al rugăciunii înainte de a fi om al cuvântului”).

Scopul catehezei este acela de a crea în catehet disponibilitatea sufletească și rațională de a primi și a înțelege adevărul. În *Evrei* 11, 1 este scris: „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (*est autem fides sperandorum substantia rerum argumentum non parentum*). De aici pleacă Augustin în definirea scopului catehezei care este credința. În *Enchiridion*, 8, scrie despre credință că este *convictio rerum quae non videntur*. Credința ca atare angajează toate facultățile sufletești, în primul rând rațiunea și voința. *Sermo XLIII*, 7, 9 spune: *credo, ut intelligam*, pentru că *nullus quique credit aliquid, nisi prius cogitaverit credendum* („nimeni nu crede ceva dacă nu gândește mai întâi că trebuie crezut” – ideea apare și în *De praedestinatione sanctorum*, II, 5). Progresul cunoașterii și al credinței este reciproc¹⁰. În *Sermo XVIII*, 2, 3 este foarte clară ideea următoare: „căci deși nimeni nu crede în Dumnezeu dacă nu înțelege ceva, totuși, prin însăși credință cu care crede este vindecat, pentru că să înțeleagă cele mărețe; căci sunt unele pe care dacă nu le înțelegem nu le credem, și sunt altele pe care dacă nu le credem nu le înțelegem”. Totuși, în domeniul credinței, esențială este autoritatea: *quod scimus, debemus rationi; quod credimus, auctoritati* („ceea ce știm datorăm rațiunii, ceea ce credem, autorității”)¹¹. Dumnezeu este obiectul material, formal și final al credinței. Credința ne conduce la certitudine *non argumentatione humana, sed divina auctoritate* (*De Trinitate*, XIII, 9, 12), după cum *fides enim*

⁹ *Ibidem*, 163, 167.

¹⁰ Vezi în literatura noastră C. I. Sârbu, *Credința și însemnatatea ei morală la Augustin*, Arhidiecezana, Sibiu, 1941.

¹¹ Augustin, *Retractationes*, I, 14, 3. Vezi și traducerea de la Editura Anastasia, București, 1997, 64.

gradus intelligendi; intellectus autem meritum fidei (*Sermo CXXVI*, 1, 1: „credința este călăuza spre cunoștință; cunoștința este răsplata credinței”). Din perspectiva aceasta, literații, dar care trebuiesc catehizați, au și învăța să nu le displacă limbajul ferm al Scripturii doar pentru că nu este emfatic. Augustin își aduce aminte cât de deceptuat a fost el când a încercat prima dată să citească Biblia, și cazul său nu este singular¹². Ieronim, Arnobius, Lactantius nu spun despre ei însăși că au pătit în vreun alt fel. Literatul, crede Augustin, trebuie să-și biruie prejudecățile. Cultul excesiv al formei nu este altceva decât o desertăciune de tot condamnabilă. Ideea este mai presus de cuvânt după cum sufletul este mai presus de trup¹³. De ajuns trebuie să se ajungă nu doar la a fi cunoscător de *res*, ci și stăpân pe *verba*.

Augustin afirmă imediat după convertire cele două surse ale cunoașterii: rațiunea și autoritatea. Această concluzie i se impune încă din *Contra Academicos* (III, 20, 43): *nulli dubium est, gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis*. Cronologic, credința precedă rațiunii. Pentru a înțelege un lucru, trebuie în prealabil să admitem *credo ut intelligam*. În mai multe locuri Augustin afirmă întărietatea credinței, la fel ca Ambrozie:

- *De ordine*, I, 9, 26: *tempore auctoritas, re autem ratio prior est*;
- *De Trinitate*, VIII, 5, 8: *priusquam intelligamus, credere debemus*;
- *In Ioannis Evangelium*, XL, 9: *credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*.

În toate aceste pasaje este vorba însă despre înțelegerea intimă a adevărurilor revelate. În ceea ce privește pregătirea pentru credință, Augustin marchează în mod net rolul rațiunii care precedă și însoțește adeziunea spiritului. Aceasta este ordinea relațiilor dintre rațiune și credință¹⁴. Câteva exemple în continuare.

Înaintea credinței, rațiunea are să arăta nu adevărul intim al afirmațiilor, ci calitatea celui care vrea să fie crezut pe cuvânt. *Scriptoarea CXX* adresată lui Consentius studiază tocmai raportul dintre rațiune și credință și, după ce proclamă principiul – *etiam credere*

¹² Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 1998, 139 (*fastidiit sacras Litteras propter simplicitatem stili* – III, 5).

¹³ Henri-Irénée Marrou, *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, Editura Humanitas, București, 381-382, 396, 414.

¹⁴ E. Portalié, *Saint Augustin*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1931, col. 2337-2341.

non possemus, nisi rationales animas haberemus, explică prioritatea rațiunii: fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem (I, 3). În actul însuși al credinței, rațiunea apără autoritatea mărturiei. Spune Augustin în *De praedestinatione sanctorum*, II: *cogitat omnis qui credit, credendo cogitat, et cogitando credit*. Pentru înțelegerea intimă a misterului, credința precedă rațiunii. Odată mărturia divină cunoscută, rațiunea se oprește la marginea misterului. Augustin își rezumă poziția în două formule: *intellige ut credas, crede ut intelligas și nisi credamus, non intelligimus*.

Augustin este, fie că ne convine, fie că nu, cel dintâi, cel puțin în spațiul apusean, care a resimțit nevoia de a-și raționaliza credința, ceea ce e același lucru cu a spune că o pune în acord cu rațiunea. „Înțeleg ca să cred; cred ca să înțeleg” înseamnă că eu, înainte de a crede, am nevoie de a stabili cu ajutorul rațiunii discursivee motivele de credibilitate sau temeiurile credinței mele. La fel, odată credincios, rațiunea fiecăruia are a se exercita mereu dacă vrea să pătrundă armonia adevărurilor dogmatice între ele sau concordanța lor cu rațiunea. Numai în acest caz credinciosul va experimenta veracitatea creștinismului.

Lui Augustin îi place să comenteze un vers din Scriptură: *scientia inflat, caritas vero aedificat* (1 Corinteni 8, 1 – „numai iubirea zidește, știința îngâmfă”). Asta vrea să spună că falsa știință este corruptă în însăși obiectul ei, și chiar atunci când ea vrea să cunoască lucrările credinței, dacă nu e îndreptată înspre progresul iubirii spirituale, tot corruptă se cheamă că este. Care mai este, în acest caz, conținutul culturii creștine?, și, mai mult, ce respinge Augustin din cultura tradițională? Respinge cultura literară pe motiv că era singura, pe vremea lui, care avea importanță practică¹⁵. Restul, *recte* cultura de tip filosofic, Augustin o păstrează înlăuntrul culturii sale creștine. Cultura literară este primejdioasă pentru că, tocmai în ciuda deșertăciunii ei, a caracterului insipid și decadent, avea un teribil succes la intelectualii timpului. Din tocmai acest motiv era ea o rivală primejdioasă pentru religia creștină. Literatul roman, în genere, era greu de convins că a avea cultură nu înseamnă mare lucru dacă adevărul ideal era altul decât sfîrșenia. Așa se face că Augustin, care nu disprețuia deloc pe Cicero sau pe Vergiliu, se teme să-i elogieze fățiș. Ce ar

¹⁵ Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, 284-285.

fi spus contemporanii?! Că Augustin împărtășește idolatria? Când recitește *De ordine* în vederea redactării *Retractărilor*, Augustin se simte neliniștit: „Și faptul că am dat prea mare importanță științelor liberale, pe care mulți sfinți nu le cunosc deloc, iar alții care le cunosc nu sunt sfinți. Și că am amintit de Muze ca de niște zeițe, chiar dacă în glumă, precum și faptul că am spus: «admirăția viciului». De asemenea, că am spus că filosofii, neînzcrașați cu adevărata evlavie, au strălucit prin lumina virtuții”¹⁶.

Augustin se teme în acest loc de a cultiva creștinii exclusiv și în exces valorile pământești. Cultura de acest fel este și imorală și pagână, iar episcopul Hipponei depistează în ea sursa tuturor ereticiilor și impietăților. Ceea ce se numește cultură tradițională în vremea lui Augustin și din punctul lui de vedere stă sub sanctiunea nerespectării unei poziții de principiu: *res, non verba*. Acesta este motivul pentru care Augustin „cere ca oamenii culți care vin să se înscrive la catecumenat să fie învățați înainte de toate să pună problemele vieții creștine mai presus de desărtăciunea artei de a vorbi frumos”¹⁷.

Avem, de altfel, un capitol foarte important din *De catechizandis rudibus* (VIII, 12) în care se vorbește despre catecumenii cultivați. Pragmatismul lui Augustin se manifestă mai ales aici: „nu trebuie omisă nici situația când vine la tine, pentru a fi catehizat, un om cultivat în artele liberale”¹⁸. Cu siguranță că acesta, dacă a ales să fie creștin, nu se poate să nu cunoască unele lucruri din Scriptură. „Astfel de oameni, într-adevăr, nu aşteaptă să devină creștini, ci obișnuiesc să se informeze cu exactitate încă dinainte și să-și împărtășească sentimentele discutând cu cei cu care pot face lucrul acesta”¹⁹ (fără îndoială că Augustin invoca aici și propriul său caz). Augustin nu insistă asupra acestui aspect; este însă decisiv: „cu aceștia (cu acei catecumeni cultivați – *n.m.*), trebuie vorbit pe scurt, fără a se insista în mod supărător asupra celor deja știute de ei, ci abordând subiectul cu măsură, astfel încât să le dăm de înțeles că suntem convinși că ei cunosc

¹⁶ Augustin, *Retractiones*, I, 3, 2 (p. 5 în traducerea de la Editura Anastasia, București, 1997).

¹⁷ Henri-Iréneé Marrou, *op. cit.*, 287. Și aici Marrou face trimitere la *De catechizandis rudibus*, IX, 13.

¹⁸ Augustin, *De catechizandis rudibus*, VIII, 12. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 61.

¹⁹ Augustin, *De catechizandis rudibus*, VIII, 12. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 61.

o seamă de lucruri”²⁰. Limbajul nu este decât un sistem de semne, e util și necesar, de bună seamă, pentru a comunica gândurile și cunoștințele, nu mai mult de atât. Limbajul și cultura creștine sunt altfel; cultura de tip creștin, cel puțin în primele secole, se opune estetismului literaților și curiozității erudite. Dar nu curiozitatea în ansamblu o condamnă Augustin, ci doar pe aceea care coboară mintea la cunoașterea naturii inferioare. Într-o asemenea cunoaștere, mintea însăși se degradează. Episcopul este în acest loc de tot aspru, este intransigent. Să nu-l judecăm însă în afara timpului și spațiului în care s-a pronunțat. Are un imens avantaj: a văzut și a trăit prăbușirea Romei. El este printre cei dintâi care și-au dat seama ce înseamnă decadența, „primul care a văzut și a simțit profunda decrepitudine a lumii antice, primul care a înțeles că de la ea nu mai era nimic de sperat”²¹. La Ambrozie lucrul acesta este de regăsit, la Augustin este evident! Augustin, până la urmă, experimentase cam tot! Este și motivul în virtutea căruia își permite să judece mai orice. Ambrozie nu a fost în această situație! Ca rest, și ca într-un soi de compensație, Augustin păstrează *studium sapientiae*, îl recomandă celorlalți și-l practică el însuși. Printre catecumeni pot fi, oricând, și filosofi!, admite episcopul.

Argumentul acesta este cel din urmă (dar nu mai puțin puternic!) pentru care Augustin nu condamnă studiul filosofiei, și Augustin nu a renunțat niciodată la cultura sa filosofică. Și nu renunță nici măcar în *De catechizandis rudibus*; dimpotrivă. Aici este lupta de purtat. Aventura lui cu exercițiul filosofic era prea suficientă pentru a nu ști încotro merge sau de ce să se ferească – de cultul formei care devine scop și de care literatul nu poate scăpa. Augustin păstrează o prudență distantă; cultul excesiv al formei e condamnabil. Conținutul se cuvine a fi așezat mai presus de cuvinte după cum sufletul este mai presus de trup. Și, la urma urmei, elocința creștină va egala elocința păgână. Era, la început, o simplă problemă de timp, acum este, poate, în acest loc un dublu comandament: preotul trebuie să posede și elocință, un alt fel de elocință, dar nu mai puțin eficace (pragmatică), după cum are a practica și asprimea. Lui Deogratias îi atrage Augustin atenția să-și exalte interesul față de caracterul misterios al Stripurii (și Augustin e alexandrin, nu antiohian; exegeza *ad litteram* este

²⁰ Augustin, *De catechizandis rudibus*, VIII, 12. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 61-63.

²¹ Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, 292.

o exegeză a credinței, una căreia i se supune în mod conștient, deși nu cu multă plăcere)²². Sensul literal este repede expediat de Augustin, uneori e chiar neglijat. Sensul mistic îl interesează cu precădere. Augustin degajă sensul strict al textului, dar apelează repede alegoria. Or, sensul alegoric e mai degrabă intențional decât descriptiv (sau retrospectiv), aşa cum este acela literal. Augustin e prea puțin preoccupat de o asemenea distincție. Catecumenul are *a deveni* tocmai întrucât *nu a fost*. De aici și grija lui Augustin de a nu dezamăgi pe cei care bat la porțile lui, ale catecumenatului. Așa se explică și abundența amănuntelor din *De catechizandis rudibus*. „Iubirea trebuie clădită pornind de la însăși asprimea lui Dumnezeu, prin care inimile muritorilor sunt făcute să tremure de o spaimă extrem de benefică, astfel încât omul care se bucură că e iubit de cel care se teme să îndrăznească să-l iubească la rândul său, dar să-i fie frică de a nu fi pe placul dragostei arătate față de el, chiar dacă ar putea face asta scăpând nedeposit”²³.

* * *

De catechizandis rudibus este un scurt tratat de cateheză scris cu un scop lămurit practic și adresat diaconului Deogratias. După Marrou, tratatul acesta este condensat, debarasat de orice aluzii sauante. Cu toate acestea, Augustin își plasează sfaturile în formula ciceroniană a celor trei scopuri ale oratorului. Nu va respecta însă ordinea clasica de tip ciceronian, ci pe aceea valorică stabilită în *De doctrina christiana*: *a instrui*, *a emōtiona*, *a plăcea*²⁴. Elocința augustiniană din *De catechizandis rudibus* este una religioasă. Obiectul și scopul unei atari elocințe sunt supranaturale. Elocința aceasta tratează despre adevărurile prin care ne eliberăm de toate cele rele trecătoare și ajungem la toate cele bune veșnice. Rolul oratorului creștin, a celui care catehizează pe cei care încearcă porțile lui Cristos, este de a plămădi sufletele intru Cristos. Augustin spune că e o sarcină măreață și mai grea ca oricare alta. Căci una este să-i înveți pe alții evanghelia, și alta să compui un elogiu al trandafirului sau al laurului. Vrea să spună Augustin că oratorul creștin nu-și poate atinge scopul doar cu

²² *Ibidem*, 397.

²³ Augustin, *De catechizandis rudibus*, V, 9. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 51-53.

²⁴ Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, 416.

ajutorul cuvintelor, oricât de исcusit le-ar potrivi²⁵. Înainte de a vorbi, de a catehiza, de a predica, învățatul creștin trebuie să se reculeagă și să se roage. Se roagă pentru sine (ca Dumnezeu să-l inspire), se roagă pentru cei cărora le va predica (pentru ca Dumnezeu să facă astfel încât învățatura lui să nu fie în zadar). Regula augustiniană spune că totul trebuie sacrificat clarității, inclusiv, dacă e nevoie, față cu un catedumen de un fel anume, corectitudinea gramaticală. La ce bun o elocuție corectă dacă ascultătorul nu o înțelege? Doar că ascultătorul este totul! Dacă el nu este convins, în zadar toată munca sacerdotului. De aceea „adevărul argumentării (trebuie) să fie ca un fir de aur, care leagă un sir de perle, fără a strica prin incoerență, îmbinarea podoabei”²⁶.

În *Retractationes*, între *Adnotății la Cartea lui Iov* (II, XIII) și *De Trinitate* (II, XV), aflăm considerațiile lui Augustin față cu *De catechizandis rudibus – liber unus* (II, XIV). Aici, episcopul lacrimilor constată, parcă mirat: „este chiar o carte a noastră ce poartă acest titlu: *De catechizandis rudibus*”!

²⁵ *Ibidem*, 419.

²⁶ Augustin, *De catechizandis rudibus*, V, 9. Vezi și traducerea de la Editura Polirom, Iași, 2002, 57.

L'ESILIO DI DOMITILLA

Nicola BIFFI*

(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Domitian, Domitilla, Clemens, Exile, Pandataria*

Abstract: *Flavia Domitilla's exile to Pandataria islet (more probably than to Pontia) at the times of the so called "persecution" of Christians by Domitian was not due to religious causes. It was, instead, due to princess's involvement in the disgrace of her husband Clement, killed by the same emperor for political reasons.*

Cuvinte-cheie: *Domitianus, Domitilla, Clemens, exil, Pandataria*

Rezumat: *Articolul își propune să arată că exilul Flaviei Domitilla în insula Pandataria (mult mai probabil decât Pontia) în timpul aşa-zisei persecuții a creștinilor din timpul lui Domitianus nu s-a datorat unor cauze religioase, ci implicării ei în dizgrația soțului ei Clemens, ucis de același împărat din cauze politice.*

Non v'è la certezza, ma una buona probabilità, che la località in cui Domiziano confinò (nel 95) Flavia Domitilla, sua stretta parente, sia l'isola di Pandataria (l'odierna Ventotene).

Cassio Dione, il primo fra gli autori dei quali ci resta la testimonianza diretta sull'accaduto, localizza appunto lì¹ la metà imposta alla donna dopo la sua espulsione; ma conviene chiedersi se davvero così gli risulta oppure, essendogli noto che l'isolotto è stato adibito anche in precedenza alle stesse funzioni (aveva custodito Giulia, la figlia di Augusto, poi Agrippina di lei figlia, e infine Ottavia la figlia di Claudio e moglie di Nerone), trova più suggestivo tracciare, anche a scapito della precisione, una sorta di continuità nella prassi imperiale

* n.biffi@dscc.uniba.it

¹ 67,14,2. Ovviamente, quando A. Stroppa, in A. Barzanò, A. S. e A. Galimberti (curr.), *Cassio Dione. Storia Romana. Volume settimo (libri LXIV-LXVII)*, Milano, 2009³, 183, traduce ἐς Πανδατερίαν con «a Pantelleria», incorre in una svisata da cui nemmeno l'attenta P. Ramondetti, *Le Vite dei Cesari di Svetonio*, II, Torino, 2008, 1492, mette in guardia.

relativa all'allontanamento da Roma di oppositori veri o presunti che fossero.

L'interrogativo è d'obbligo perché Eusebio di Cesarea, al riguardo, menziona Ponza²; e, se si dà per inverosimile la svista di un amanuense nella tradizione manoscritta della sua *Storia ecclesiastica*, non è detto che gli si debba rimproverare un'inesattezza.

D'altra parte, però, la stessa Ponza, che è l'isola maggiore ed eponima del minuscolo arcipelago a cui Pandataria fa capo, in passato era stata utilizzata come sede di relegazione: prima, sotto Tiberio, di Giulio Cesare Nerone (un figlio di Germanico e Agrippina Maggiore, nonché fratello di Caligola); e poi, sotto Caligola, di Agrippina Minore e, forse, di Giulia Livilla (sorelle dello stesso imperatore)³. Sicché potremmo trovarci anche in questo caso di fronte a un processo di semplificazione, di cui non è escluso fosse responsabile già la fonte originaria (Bruttio o Brettio, come si vedrà più avanti).

Del resto, si può legittimamente diffidare dell'attendibilità complessiva di Eusebio, giacché presenta la nostra Domitilla come nipote («figlia della sorella») di Flavio Clemente, il collega di Domiziano nel consolato del 95. Invece, per opinione corroborata da altre testimonianze, e ormai pressoché unanime, nella fattispecie si tratta della moglie di Clemente (che a sua volta era un cugino dell'imperatore)⁴ e figlia della sorella di Domiziano⁵, la quale portava l'identico nome; laddove della pretesa nipote di Clemente non si ha altrove la pur minima traccia. Che, inoltre, Girolamo torni a indicare Ponza come il luogo del ‘martirio’ di Domitilla⁶, non è un dato cogente; è, infatti, incontestabile che la sua testimonianza dipende da quella dello stesso Eusebio, più che da una tarda tradizione locale⁷, e non a caso ne mutua pure la datazione dell'episodio⁸.

² *Hist.* 3,18,4.

³ P. Lampe, *Christians at Rome in the First Two Centuries: from Paul to Valentinus*, London, 2006 [trad. ingl. dell'ed. Tübingen 1989²], 200, n. 4, trascura questa evidenza, quando sostiene che Ponza è *lectio* da privilegiare, in quanto *difficilior*. Nondimeno per Ponza propende anche D. McFayden, *The Occasion of Domitianic Persecution*, *Amer. Journ. Theol.*, 24, 1920, 63, n. 2.

⁴ Suet. *Dom.* 15,1; Cass. Dion. *loc. cit.*

⁵ Suet. *Vesp.* 3. Il sostantivo συγγενῆς in Dion. Cass. 67,14,1, sottintenderebbe appunto questa realtà.

⁶ *Ep.* 108,7,1.

⁷ Come sostenuto da J. Moreau, *À propos de la persécution de Domitien*, *Nouv. Clio*, 5, 1953, p. 124 (cfr. Eiusd. *La persécution du christianisme dans l'em-*

A monte della versione di entrambi gli autori cristiani si pone un fantomatico «storico e cronografo» di nome Bruttio⁹, il quale già stabiliva il medesimo improbabile rapporto di parentela fra Domitilla e Clemente, dichiarando l'una nipote dell'altro¹⁰; tuttavia, quanto all'isola dove la giovane era stata trasferita da Roma, non ne consegue che fosse peggio informato.

Non è dato di sapere, infine, se del dettaglio geografico si curava anche la fonte di Filostrato, il quale, dopo aver fatto cenno, e con estrema vaghezza, agli eventi che preludono all'esilio di Domitilla, si ferma proprio a quel punto e non si cura più della sua infelice sorte. Ma, in ogni caso, gioverà mettere in conto che – ove il problema non si riduca a una banale menda della tradizione manoscritta filostratea – quella fonte contribuiva da par suo a intorbidare ulteriormente le acque, facendo della Domitilla moglie di Clemente una «sorella» di Domiziano¹¹.

Posto, dunque, che in questa storia l'aporia più grave è costituita, se mai, dalla controversa identità della protagonista, si è cre-

pire romain, Paris, 1956, p. 37). Bruttio, comunque – sempre se non è una figura inventata da Eusebio –, potrebbe essere l'involontario responsabile di questa ‘tradizione’.

⁸ Cfr. *Ad a. Abr.* 2112 = 95 *p. Chr.*, p. 192 Helm.

⁹ *HRR*² II, p. 160, test. 3 (*Brettios* nella versione armena del *Chronicon* di Eusebio). Si pensa a *Gaius Bruttius Praesens Fulvius Rusticus*, nato intorno al 70 e militare di lunga e altalenante carriera sotto Domiziano, Traiano, Adriano e Antonino Pio, nonché destinatario di una lettera di Plinio il Giovane (cfr. *Ep.* 7,3). L'ipotesi, formulata già dallo Scaligero e ritenuta non dimostrabile da Stein, *RE VI/2* [1909], col. 2734, s.v. *Domitilla* 227, non pare rafforzata dalla recente indagine prosopografica di R. Syme, *Praesens the Friend of Hadrian*, in *Studia in honorem Iiro Kajanto (Arctos. Acta Philologica Fennica, Suppl.* II 1985, 273-291, poi in *Roman Papers*, V, Oxford, 1991, 563-578. Tuttavia, se redatto in coda alle attività istituzionali, lo scritto (quale che fosse) di Bruttio si colloca alla metà del II secolo; pertanto la datazione al II-III secolo, indicata da M. Sordi, *La persecuzione di Domiziano*, in *Impero romano e cristianesimo. Scritti scelti*, Roma, 2006 (già in *RSCI*, 14, 1960, 1-26), p. 212, sarebbe un po' bassa.

¹⁰ Cfr. *Sync. Chron.* p. 650,17, Dindorf; Stein, in *PIR III*, 188, num. 418.

¹¹ Cfr. *V. Ap.* 8,25; su cui S. Gsell, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894 (rist. anast. Roma, 1967), 296. Questo passo è citato in Cass. Dion. 67,18,1; ma è curioso che lo storico non faccia parola della divergenza. La Domitilla sorella di Domiziano (e madre della nostra) era morta prima del 69, anno dell'avvento al trono di Vespasiano (Suet. *Vesp.* 3); avrà sposato un Flavio che rimane ignoto, non certo Clemente (cfr. Stein, *RE VI/2* [1909], col. 2732, s.v. *Domitilla* 226; *PIR III*, 188, num. 417).

duto di poter sanare anche l'altra trincerandosi dietro una comoda soluzione combinatoria: Domitilla sarebbe effettivamente divenuta moglie dello zio, che le era tale in quanto fratello di sua madre¹².

Altri, invece, ritiene che siano esistite due Domitille, delle quali l'una, sorella di Domiziano, sarebbe stata esiliata a Pandataria, e l'altra, nipote di Clemente, a Ponza¹³; e trova una vacillante giustificazione dello sdoppiamento nella presunta incompletezza, tanto nel frustolo dioneo quanto nell'inaccessibile e innominata opera di Bruttio, degli elenchi delle vittime di Domiziano¹⁴, nei quali, dunque, i nomi comparirebbero più che altro a titolo esemplificativo, in virtù dell'importanza riconosciuta ai personaggi rispettivamente citati. E come mai Dione avrebbe preferito ricordare solo la moglie di Clemente e Bruttio (o Eusebio) solo la nipote, non sarebbe, in fin dei conti, difficile a spiegarsi: l'uno si sarebbe interessato esclusivamente della Domitilla moglie di Clemente (in quanto presumibile proselita, insieme al marito, del giudaismo), l'altro della Domitilla nipote dello stesso Clemente (in quanto cristiana, diversamente dal marito)¹⁵.

Ma è ora di individuare la risposta più condivisibile – fra le tante di volta in volta fornite – al perché del severo provvedimento di Domiziano.

Non pare che fra lui e la congiunta sussistessero contrasti di vecchia data; si direbbe, per contro, che abbiano mantenuto a lungo rapporti improntati a una certa ‘complicità’ rispetto ad altri nuclei familiari imparentati con la casa regnante. Ne è un primo indizio la scelta dell'imperatore di affidare a Quintiliano¹⁶, il miglior retore di-

¹² Cfr. Th. Mommsen, in *CIL VI*, pp. 172-173; ma, *contra* (a mio parere giustamente), Sordi, *Persecuzione* cit., 214, n. 24; P. Keresztes, *The Jews, the Christians, and Emperor Domitian*, *VChr*, 27, 1973, 17.

¹³ Cfr. G. B. De Rossi, *Del Cristianesimo nella famiglia dei Flavi Augusti*, *Bull. Arch. Crist.*, 3, 1965, p. 19; U. Fasola, *Domitilla*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XIV, Paris, 1960, 631 s.; P. Keresztes, *The Jews, the Christians* cit., 19 s.; ma al riguardo lo scetticismo espresso già da Gsell, *Essai sur le règne* cit., p. 299, e Stein, *Domitilla* 227 cit., pare insormontabile.

¹⁴ Così M. Sordi, *Persecuzione* cit., 213; *I cristiani e l'impero romano*, Milano (1984) 2004², 82.

¹⁵ Valga, per tutti i fautori della teoria, Keresztes, *The Jews, the Christians*, 19 s.

¹⁶ Cfr. *Inst. 4, praef. 2*. Da come l'autore si esprime al riguardo, la scelta sembra essere stata sollecitata dalla Domitilla sorella di Domiziano; ed evidentemente accolta con soddisfazione dai genitori dei ragazzi, se è vero che Clemente,

sponibile sul momento, l'istruzione dei sette figli di Domitilla e Clemente¹⁷, perché fosse la più rispondente al ruolo che li aspettava una volta divenuti adulti. Un secondo indizio è l'adozione di due di loro, ai quali, in vista della successione al trono, aveva imposto rispettivamente il nuovo nome di Vespasiano e Domiziano¹⁸; tale atto, notificato in pubblico (*palam*)¹⁹, non può che aver conferito una maggiore solidità a quei rapporti.

Domitilla e Clemente, invero, dovevano essere fra i rappresentanti della nobiltà romana più disposta a caute aperture in favore delle religioni e dei culti orientali, con un eventuale riguardo per quelli giudaico e cristiano (la distinzione era ormai netta e chiaramente percepita, dopo l'eccidio dei cristiani accusati dell'incendio di Roma del 64 e la diaspora giudaica sopravvenuta alla catastrofe del 70); e anche per questa loro attitudine si trovavano in sintonia con il primo Domiziano, il quale sembra aver ostentato nella fase iniziale del suo principato una grande tolleranza nei confronti delle varie religioni dell'impero²⁰, suscitando non poco scalpore fra i 'benpensanti' – *in primis* Tacito, Plinio, il giovane Svetonio e altri salmodianti del *saeculum aureum* post-flavio.

Ma nell'ultimo quinquennio del principato la situazione era mutata radicalmente. Domiziano si era già esposto a pesanti critiche per le sue esagerate spese in campo urbanistico e i suoi ripetuti interventi economici in favore dell'esercito, pur dopo gli altalenanti successi conseguiti sui diversi teatri di guerra²¹; tutti fatti che, secondo

per riconoscenza, si impegnò più tardi affinché Quintiliano ottenessesse i *consularia ornamenta* (forse fu nominato *consul suffectus*); cfr. Aus. *Grat. Act.* 7,31. W. C. McDermott – A.E. Orentzel, *Quintilian and Domitian*, *Athenaeum*, 57, 1979, 14 ss.

¹⁷ Cfr. *CIL VI* 8942 = *ILS* 1839.

¹⁸ Suet. *Dom.* 15,1.

¹⁹ È verosimile che l'avverbio qui stia a significare la lettura in senato della notifica; cfr. B. W. Jones, *Suetonius. Domitian. Edited with Introduction, Commentary and Bibliography by B.W. J.*, Bristol, 1996, 122.

²⁰ Cfr. McFayden, *Occasion of Domitianic Persecution* cit., 65; S. Mazzarino, *L'impero romano*, I, Roma-Bari 1991⁵, 288 s.; A. Barzanò, *Plinio il giovane e i Cristiani alla corte di Domiziano*, *RSCI*, 36, 1982, 413 s. e n. 29 (il quale, peraltro, dà ripetutamente per acquisita la cristianità di Clemente e Domitilla).

²¹ Tac. *Agr.* 39,1 (con fine ironia); Plin. *Pan.* 16,3; Suet. *Dom.* 6,2; Cass. Dion. *exc.* 67,4,1; 6,1; 7,2; 10 (ma, *contra*, Front. *Strat.* 1,3,10); cfr. Mazzarino, *loc. cit.*; S. Rossi, *La cosiddetta persecuzione di Domiziano. Esame delle testimonianze*, *GIF*, 15, 1962, 305; 310 s. Sulle elargizioni ai soldati, cfr. Suet. *Dom.* 7,3; 12,1; Cass. Dion. 67,3,5; P. M. Rogers, *Domitian and Finances of State*, *Historia*, 33, 1984, 72 ss.

l'accusa, avevano dissanguato le casse statali²². Adesso si trovava anche a dover fronteggiare l'ala oltranzista del senato, composta in massima parte da *parvenus* di più recente nobiltà²³, più aggressiva rispetto a quella che ancora sopravviveva alla scomparsa delle istituzioni repubblicane e, comunque, ad essa alleata nel rivendicare un estenuato 'diritto' a fruire delle prerogative connesse alla propria condizione sociale. Evidentemente entrambe le compagini si arrogavano anche un malinteso diritto di interferire nelle decisioni del *princeps*.

Domizia Longina, l'imperatrice, apparteneva a una delle più altezzose famiglie senatorie e quando fu ripudiata dal non blasonato marito²⁴ il fatto suonò come un grave insulto ai valori della tradizione da lei rappresentati. Non pare, invero, che fosse una donna di specchiata integrità;²⁵ ma al suo ripudio erano seguite scomposte manifestazioni di biasimo nei confronti di Domiziano e questi aveva reagito mettendo a morte gli esponenti più rappresentativi dell'aristocrazia, a cominciare da Elvidio Prisco il Giovane (che quindi aveva condiviso la stessa sorte del padre, fatto giustiziare da Vespasiano)²⁶. Tuttavia, consapevole del rischio che l'incidente innescasse forme più esplosive di malcontento, aveva avviato subito dopo trattative per ricomporre il dissidio con l'opposizione; ma il prezzo del riavvicinamento era stato l'emarginazione dell'ala 'innovatrice' della nobiltà, su cui fino allora aveva contato²⁷.

²² Sull'argomento la critica moderna è divisa, ma si può convenire che la documentazione letteraria ne propone una visione distorta e va utilizzata con cautela; cfr. Jones, *Emperor Domitian*, 72 ss.

²³ Cfr. McFayden, *Occasion of Domitianic Persecution*, 49 s.

²⁴ Non si dimentichi che la sua genealogia non risaliva oltre il modesto centurione (o *evocatus*) reatino Tito Flavio Petrone, mai assurto a più alti ranghi; così suo figlio Sabino, il quale non era stato nemmeno militare, ma un semplice esattore di imposte. Dei due figli di quest'ultimo il primo, Sabino, era stato *praefectus urbi* sotto Otone e Vitellio; il secondo era Vespasiano, divenuto imperatore con l'appoggio delle legioni di Siria, di cui era al comando nel 68 (cfr. Suet. *Vesp.* 1,2).

²⁵ Cfr. Iuv. 7,86-88; Suet. *Dom.* 3,1; 10,1; Dion. Cass. 67,3,1; per una valutazione del suo ritratto nelle fonti, cfr. H. Castritius, *Zu den Frauen der Flavier*, *Historia*, 18, 1969, 494 ss.

²⁶ Plin. *Ep.* 3,11,3; Suet. *Dom.* 10,4 (ben interpretato da F. Galli, *Suetonio. Vita di Domiziano*, Roma, 1991, 83, n. 102); sul padre, Cass. Dion. *exc.* 66,12,3.

²⁷ Così, pur partendo da premesse diverse, anche A. Ballanti, *Documenti sull'opposizione degli intellettuali a Domiziano*, AFLN, 4, 1954, 79, 83 s., 90. Mi pare, peraltro, poco credibile uno schieramento antidomizianeo tanto ibrido quanto unitario e compatto quale è disegnato da Rossi, *Cosiddetta persecuzione* cit., 321-324.

All'interno di essa Flavio Clemente doveva essersi mosso con una certa cautela²⁸, ma il nome che portava, la sua pregressa carriera, l'importanza acquisita dai suoi due figli adottati da Domiziano e, infine, l'essere collega dell'imperatore nel consolato²⁹, facevano ora di lui una figura di primo piano e obiettivamente sospettabile di mire pericolose, ancorché ben dissimulate³⁰.

Così, a perderlo, bastò una *tenuissima suspicio*³¹, che nella circostanza approdò all'inusitata denuncia per *impietas* (ἀθεότης)³², da cui fu travolta anche Domitilla.

²⁸ Uomo *contemptissimae inertiae* lo definisce Suet. *Dom.* 15,1, dove il termine spregiativo (mutuato da una fonte ostile a Clemente, sia pure non necessariamente filodomizianea), stando alla valenza che assume nel lessico politico di allora, indica la sua astensione, se non la fuga dalle responsabilità politiche. Ma questa non è una peculiarità dei cristiani, come spesso si ripete (da Gsell, *Essai sur le règne* cit., 302, a McFayden, *Occasion of Domitianic Persecution* cit., 60, a E. M. Smallwood, *Domitian's Attitude to the Jews and Judaism*, *CPh*, 51, 1956, 7; cfr. G. Jossa, *I cristiani e l'impero*, Napoli, 1991, 85 ss., assai persuasivo). Per di più essa sembra rientrare nel codice genetico di Clemente; si veda, per esempio, suo padre Sabino in Tac. *Hist.* 2,63 (*suopte ingenio mitis ... pavens*); 3,59 (*Sabinus inhabilem labori et audaciae valetudinem causabatur*); 65 (*mitem virum abhorrente a sanguine et caedibus*); 75 (*alii segnem, multi moderatum et civium sanguinis parcum credidere*); cfr. già Gsell, *loc. cit.*, n. 3.

²⁹ Cfr. M. McCrum - A.G. Woodhead, *Select Documents of the Principates of the Flavian Emperors A.D. 68-96*, Cambridge, 1966, 42, num. 65, linn. 5-6 (= *It XIII* 1, p. 194).

³⁰ Cfr. Rossi, *Cosiddetta persecuzione* cit., p. 317; Smallwood, *Domitian's Attitude* cit., 7 (per quanto incline a concedere che fosse anche «guilty of Judaism»); Jones, *Emperor Domitian*, 48; B. Jones e R. Milns, *Suetonius: The Flavian Emperors*, Bristol, 2002, 157; Lampe, *Christians at Rome* cit., 203; L. L. Welborn, *The Preface to I Clement: The Rhetorical Situation and the Traditional Date*, in C. Breytenbach - L. L. W [edd.], *Encounters with Hellenism. Studies on the First Letter of Clement*, Leiden, 2003, 209; S. Spence, *The parting of the ways: the roman Church as a case study*, Leuven, 2003, 165. Per contro, M. Sordi, *I Flavi e il Cristianesimo*, in *Impero romano e Cristianesimo. Scritti scelti*, Roma, 2006 (già in *Atti del congresso internazionale di studi vespasiani [Rieti settembre 1979]*, I, Rieti, 1981, 137-152, 204; poi in *I cristiani e l'impero romano*, Milano, 1984 [n. ed. 2004], 85), non ignorando che la nomina di Clemente a console urta con il suo presunto disimpegno conseguente all'accettazione della fede cristiana, la fa passare quasi per uno stratagemma di Domiziano, onde ottenere che il nobile romano uscisse allo scoperto; ma se la sua condanna arriva quando è già uscito di carica significa o che si è 'tradito' dopo quel momento o che Domiziano stesso ha scoperto solo allora che era cristiano; ipotesi entrambe poco realistiche.

³¹ Suet. *Dom.* 15,1.

Sul piano formale l'incriminazione si riferiva a un'improbabile insofferenza della coppia verso le ceremonie di culto ufficiali o, alla stessa stregua di altri casi conclamati, a una loro sospetta adesione al giudaismo o al cristianesimo – che difficilmente si sarà tradotta in una reale ed effettiva conversione³³ –; ma l'ambiguità, di sicuro non preterintenzionale, della procedura avviata contro entrambi si coglie dal fatto che Domiziano, facendosi chiamare *dominus et deus* (sebbene una siffatta titolatura non risulti aver mai ricevuto il suffragio dei documenti ufficiali)³⁴, ormai non mascherava più l'ansia di vedere divinizzata la propria figura non più solo nelle province (in quelle orientali la divinizzazione dell'imperatore era una consuetudine già dai tempi di Augusto), ma anche a Roma³⁵.

Dietro il paravento della difesa dei culti patrii, dunque, l'ultimo dei Flavi nascondeva una cavillosa interpretazione della legge *de maiestate*, applicata a detrimenti di quanti si rifiutavano di piegarsi al degradante ruolo di cortigiani adoratori del «Giove terreno». Il rifiuto, però, non veniva esclusivamente dai Giudei e dai Cristiani, ma anche – sarebbe del tutto ozioso insistere su questo punto –, dall'opposizione senatoria e da vari rappresentanti della cultura del tempo, qualunque fosse la loro impostazione intellettuale. Ne è un chiaro indizio l'esplicita accusa rivolta qualche tempo prima ai 'filosofi' Aruleno Rustico ed Erennio Senecione, eliminati senza troppi indugi³⁶, e

³² Cass. Dion. 67,14,1; per le diverse interpretazioni del termine, cfr. Jones, *Suetonius. Domitian* cit., 122 s.

³³ Cfr. Smallwood, *Domitian's Attitude* cit., 6; Ph. Pergola, *La condamnation des Flaviens «chrétiens» sous Domitien: persécution religieuse ou répression à caractère politique?*, MEFRA, 90, 1978, 408.

³⁴ Cfr. in merito, cfr. M. Pani, *Il principato dai Flavi ad Adriano*, in G. Clemente, F. Coarelli, E. Gabba (curr.), *Storia di Roma, 2. L'impero mediterraneo, II. I principi e il mondo*, Torino, 1991, 271.

³⁵ Suet. *Dom.* 13,2; Cass. Dion. *exc.* 67,7,1; Eutr. 7,23,2 (un polemico accenno alla sua *divinitas* è anche in Plin. *Paneg.* 33,4; 49,1). Sul modo in cui Domiziano pianificò il proprio culto, cfr. McFayden, *Occasion of Domitianic Persecution* cit., 56.

³⁶ Per contro, Giovenzio Celso, che pure aveva congiurato contro Domiziano, essendosi genuflesso davanti a lui, chiamandolo "signore e dio", se la cavò; cfr. Cass. Dion. 67,13,2. Su Aruleno Rustico e altri filosofi, espulsi da Roma o uccisi, perché sgraditi a Domiziano, cfr. Tac. *Agr.* 2,5; Plin. *Ep.* 1,5,2; 3,11,3; Plut. *Curios.* 15, 522 D; Suet. *Dom.* 10,3. Gli stoici avranno avuto una cospicua rappresentanza, ma non saranno stati gli unici; cfr. S. Gsell, *Essai sur le règne* cit., 275 ss.

ai senatori Salvidieno Orfito e Acilio Glabrone, prima spediti in esilio e poi uccisi³⁷.

Perciò, quando lo stringato e lacunoso escerto dioneo menziona Clemente e Domitilla accanto ai martiri della ‘persecuzione’ domizianea – dei quali la stessa tradizione cristiana non è in grado di fornire, perché non le risultano, altri nomi³⁸ –, semplicemente li accomuna per il ‘delitto’ a loro contestato (come, del resto fa anche per Acilio Glabrone, che era stato un oppositore politico), non per l’appartenenza ad uno stesso credo³⁹. D’altra parte, lo stesso fatto che su molti era piovuto un cumulo di accuse eterogenee⁴⁰ sta a indicare che Domiziano, ricorrendo a una prassi non estranea ai suoi predecessori, intendeva colpire con studiata pretestuosità diverse categorie di oppositori, non esclusivamente gli «empi». Tutt’al più si può concedere che a coloro i quali – per dirla con Cassio Dione – «deviavano (ἐξοκέλλοντες) verso i costumi dei Giudei» la coppia avesse in qualche occasione esternato la propria condiscendenza⁴¹. Non va, infatti, dimenticato che già sotto il regno di Vespasiano (a. 75) la giudea Be-

³⁷ Suet. *Dom.* 10,2, *interemit ... Salvidienum Orfitum, Acilium Glabronem in exilio quasi moltores rerum novarum*. Gsell, *Essai sur le règne* cit., 294-296, riteneva Glabrone cristiano (pur riconoscendo che la documentazione epigrafica a sostegno risale a non prima della fine del II secolo), ma dubitava che lo fosse anche Orfito, il quale era morto verso l’87 e dunque prima della ‘persecuzione’. Per L. W. Barnard, *Clement of Rome and the Persecution of Domitian*, NTS, 10, 1963-1964, 259 s., e la Sordi, *Persecuzione* cit., 220 e *passim* (cfr. *I Flavi* cit., 196), e I. Ramelli, *La satira IV di Giovenale e il supplizio di S. Giovanni a Roma sotto Domiziano*, *Gerón*, 18, 2000, 350, n. 17; 353, entrambi erano cristiani; *contra* cfr. già la Smallwood, *Domitian’s Attitude* cit., 9, e ora anche Jones, *Suetonius. Domitian* cit., 88.

³⁸ Come è costretta ad ammettere anche la Sordi, *Persecuzione* cit., 218: «gli autori Cristiani del IV e V secolo ... considerarono tali [scil. Cristiani] solo quelli il cui Cristianesimo era indicato esplicitamente e senza reticenza dalle fonti»; ma poco importa: «sarebbe un grave errore di metodo dedurre dal silenzio della tradizione ecclesiastica su Acilio Glabrone e Flavio Clemente che essi non furono Cristiani e che non morirono martiri» (*ibid.* 217). Poiché l’argomento è del tutto marginale rispetto al tema della presente ricerca, non è mio interesse accapigliarmi con chi considera di alta rilevanza statistica il πολλοὶ κατεδικάσθησαν dioneo (57, 14, 2).

³⁹ Ma *contra*, con un ragionamento invero un po’ capzioso, cfr. Sordi, *Flavi e Cristianesimo* cit., 202 s., confortata dal ritrovarsi in buona compagnia (*ibid.* 196 s.).

⁴⁰ “Stock charges” nella felice espressione di Welborn, *Preface to I Clement* cit., 209.

⁴¹ Peraltro «only slight» a giudizio di B. W. Jones, *The emperor Domitian*, London, 2002 (n. ed.), 117.

renice aveva affascinato, grazie alla sua esuberante personalità, la corte dei Flavi⁴², forse guadagnandosi, oltre all'infatuazione di Tito, anche qualche isolata conversione alla sua fede.

È possibile, allora, che la supposta simpatia da parte di Clemente e Domitilla, pur se espressione di una *humanitas* scevra da pregiudizi nei confronti di altre forme di religiosità⁴³, abbia ingenerato qualche equivoco sul loro atteggiamento, giudicato irriguardoso verso i culti romani. Magari su questo versante Domitilla si sarà distinta più di Clemente; nondimeno, che si fosse ormai convertita al cristianesimo, come dichiara Eusebio, non è una «deduzione ovvia e necessaria» basata sul fatto che l'accusa di ateismo riguardava solo i cristiani – essendo la loro, diversamente da quella dei giudei, una *religio illicita*⁴⁴ –; ma potrebbe rivelarsi il risultato di un falso sillogismo che lo storico della Chiesa ha creduto di ricavare dalla sua fonte.

Che Bruttio, un autore pagano, come il vescovo di Cesarea tiene a precisare⁴⁵, avesse espressamente conferito l'aureola di “cristiana” a Domitilla non è assodato⁴⁶. Parimenti non è da escludere che su

⁴² Cfr. Tac. *Hist.* 2,2,1; 81,1; Suet. *Tit.* 7; Cass. Dion. 66,15,4; B. W. Jones, R. D. Milne, *Suetonius. Flavian Emperors. A Historical Commentary*, Bristol, 2002, 105 s.

⁴³ Se è la nostra, come generalmente si suppone, la Domitilla che, in *CIL VI* 10098 (= *ILS* 5172), ha donato un terreno per la sepoltura di un seguace della dea Cibele, se ne ha una probante testimonianza.

⁴⁴ Cfr. Sordi, *Persecuzione* cit., 215.

⁴⁵ Il fatto che parli di συγγραφεῖς non deve ingannare; il plurale si riferisce all'unico autore che Eusebio ha consultato sullo specifico argomento (cfr. Moreau, *À propos de la persécution* cit., 122), altrimenti avrebbe fatto anche i nomi degli altri, come è nelle sue abitudini (cfr. Welborn, *Preface to I Clement* cit., 208 e n. 67). Ove li avesse letti, ‘per combinazione’ fra questi non c’è Cassio Dione (altrimenti avrebbe dovuto notarne la discrepanza rispetto a Bruttio); ma, se lo ha consultato (il che pare solo congetturabile; cfr. A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden 2003, p. 153), ne ha volutamente ignorato la versione, perché in essa non si accenna (o, quantomeno, non in maniera esplicita) ai cristiani. Non riesco a seguire il Lampe, *Christians at Rome* cit., pp. 201-204, sebbene adduca numerosi esempi in cui il termine «giudeo» sottintende «cristiano», quando ipotizza che Dione abbia deliberatamente trasformato in una giudea Domitilla, che altre fonti (per esempio lo stesso Bruttio, tanto per appianare la divergenza fra i due) davano per cristiana; ma allora, perché non anche Clemente?

⁴⁶ È singolare che la Sordi, *Persecuzione* cit., 219 s. (cfr. *I Flavi* cit., 202, n. 22) ritenga che «gli storici appartenenti alla classe dirigente romana abbiano preferito mostrarsi reticenti nei riguardi dell'accusa [scil. di essere cristiani] che aveva condotto alla morte uomini come Acilio Glabrone e Flavio Clemente: specie quando

tutta la faccenda in questione non si sia espresso con la dovuta chiarezza, offrendo quindi il destro a elucubrazioni non disinteressate, proprio come accade alle scarne reliquie del testo di Dione, del quale non è, ma è possibile che condivida, la fonte⁴⁷. Eusebio, pertanto, si sarà sentito autorizzato a travestire da cristiana la nostra Domitilla (e soltanto lei) e a ringiovanirne la figura, perché apparisse ancor più fulgida nella sua bella cornice agiografica⁴⁸: una provvidenziale ver-

quell'accusa, una volta formulata, era ancora sufficiente per provocare una condanna capitale e bastava la denuncia di un servo per mettere a repentaglio la vita di persone influenti e rispettate». Per Bruttio tale cautelosa sensibilità deve essere esclusa? Non essendo, magari, un senatore, sarà stato più coraggioso, o più incosciente, di Tacito (cfr. *Agr.* 45, in mancanza della apposita sezione nelle *Historiae*) e di Cassio Dione?

⁴⁷ Nonostante il parere contrario di Moreau, *À propos de la persécution* cit., 124.

⁴⁸ A tal fine la fonte celata sotto il nome di Bruttio (un cristiano più tardo dell'omonimo corrispondente epistolare di Plinio il Giovane, a parere di Lampe, *Christians at Rome* cit., 199; ma già di L. H. Canfield, *The Early Persecutions of the Christians*, New York, 1913 [rist. Clark, New Jersey, 2005], 526) avrebbe potuto fruire di altri numerosi spunti: nelle catacombe sulla via Ardeatina le tombe cristiane che prendono il nome da Domitilla prevalgono dalla fine del II secolo (cfr. Smallwood, *Domitian's Attitude* cit., 8; Euisd. *The Jews under the Roman Rule*, Leiden, 1976, 382; Fasola, *Domitilla* cit., 632; Pergola, *Condamnation* cit., 421; Lampe, *Christians at Rome* cit., 204) e il martirologio della «verGINE» Domitilla può essere stato celebrato sin da allora.

L'eventualità che l'autore della *I Lettera di Clemente* ai Corinzi possa essere identificato con il procuratore di Domitilla, di cui in Philostr. *V. Ap.* 7,25 s. (nel quale Mazzarino, *Impero romano* cit., 289, n. 5, riconoscerebbe meglio un liberto del console e il capo della comunità cristiana di Roma), dipende in buona parte dalla discutibile datazione della stessa lettera alla fine del principato di Domiziano (ad es. J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, I, 1889, 58; Pergola, *Condamnation* cit., 410; Barnard, *Clement of Rome* cit., p. 258; ulteriore bibliografia in O. M. Bakke, »Concord and Peace«: a rhetorical analysis of the First Letter of Clement with an emphasis on the language of unity and sedition, Tübingen, 2001, 9, n. 45); ma altri indizi orienterebbero verso una datazione più tarda (cfr. Jossa, *Cristiani e impero* cit., 87; Welborn, *Preface to I Clement* cit., 202 ss.; Bakke, »Concord and Peace« cit., 10 s., 100-105; e già A. Loisy, *Le origini del cristianesimo* [trad. it. dell'ed. Paris, 1933], Milano, 1967², 40); altri ancora a una più alta (a prima del 70, sulla base di *I ep. Clem.* 40-1; 44; cfr. da ultimo Th. J. Herron, *Clement and the Early Church of Rome: On the Dating of Clement's The First Epistle to the Corinthians*, Steubenville, Ohio, 1988, 10, 16, 17-21 e passim). Per parte mia concordo con quanti ritengono che nella lettera (1,1) non si sia alcun riferimento a una persecuzione dei cristiani sotto Domiziano, ma a un momentaneo stato di difficoltà interne alla Chiesa di Roma.

gine nipote del console Clemente (filogiudeo e/o filocristiano o addirittura egli stesso giudeo o cristiano non gli interessa; tant'è che non si cura affatto della sua fine) vi sta molto meglio della matura e multi-parà⁴⁹ sorella del persecutore di cristiani.

Diversamente dalle altre vittime di Domiziano, fatte uccidere o private dei loro beni (quando la prima soluzione non era funzionale alla seconda)⁵⁰, Domitilla fu mandata in esilio a Pandataria, nella ‘solita’ villa di proprietà imperiale, o a Ponza, dove una fantasiosa ipotesi, che dà credito alla romanzesca ricostruzione degli *Acta* dei santi Nereo e Achilleo, vorrebbe sia stata seguita dai due suddetti suoi servitori (poi tuttavia sepolti nei terreni di sua proprietà che sorgevano alla periferia della capitale), i quali l'avrebbero accudita pur nelle misere *cellulae* che le sarebbero state assegnate⁵¹. Questo trattamento poteva considerarsi di riguardo perché riservato solo a lei, che apparteneva pur sempre alla stirpe di Vespasiano? O, con maggior verosimiglianza, era un’opzione momentanea, nell’attesa di un momento più propizio per farle fare la stessa fine di Claudia Ottavia (l’infelice moglie di Nerone) senza dare troppo nell’occhio? Le acque, infatti, erano già agitate per l’uccisione di Clemente e i segni del malumore divino si manifestavano con regolare e preoccupante cadenza⁵². Sarebbe, perciò, da ingenui credere a un atto di clemenza di Domiziano,

⁴⁹ Sull’esaltazione della condizione virginale, a fronte di quella coniugale, in Girolamo e nei padri della Chiesa, cfr. N. Criniti, *Imbecillus sexus. Le donne nell’Italia antica*, Brescia, 1999, 71 ss.

⁵⁰ Cfr. M. Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Tübingen, 2010, 28 s.; del quale è da sottoscrivere pure l'affermazione che «the political oppression and persecution by this emperor had strong financial reasons according to his contemporaries and this is reflected in the actions of fiscus Iudaicus» (*ibid.*, 117).

⁵¹ Cfr. *Act. SS. Iren. Ach.* 9 D, e Gsell, *Essai sur le règne* cit., 304, n. 1. Il plurale *cellulae* in *Hier. Ep.* 108,7,1, lascia ritenere che il pensiero dell’autore corra più a un tipico cenobio cristiano impiantato sull’isola che a un edificio adibito a prigione. A dispetto dell’auspicio di Pergola, *Condamnation* cit., p. 412, sinora dall’archeologia non è venuto alcun contributo all’identificazione di questi ambienti; l’isola ha restituito le tracce di qualche villa e di altre costruzioni (ma prevalentemente di età augustea; cfr. Coarelli, *Lazio* cit., 382-384; De Rossi, *Ponza e Ventotene* cit., 147 ss.), sicché non si può immaginare cosa, in concreto, andasse a cercarvi la pellegrina cristiana menzionata da Girolamo.

⁵² Cfr. Suet. *Dom.* 15,2-3; Cass. Dion. 67,16,1; Philostr. *V. Ap.* 8,23; a detta di quest’ultimo, però (*ibid.* 8,25), Domiziano avrebbe predisposto la morte di Domitilla già tre o quattro giorni dopo la morte del marito.

come preludio a un suo ravvedimento che lo avrebbe spinto da lì a poco, *quia et homo*, a emanare un editto con cui poneva fine alla persecuzione contro i cristiani⁵³.

Nell'anno seguente il sospettoso *dominus et deus* cadde sotto i colpi di pugnale di un drappello di sicari ovvero della manovalanza servile (*cerdones*)⁵⁴ al soldo dei veri ispiratori della congiura (fra loro Domizia Longina e uno dei prefetti del pretorio, se non entrambi). A facilitarne il compito, ma rimettendoci la vita, fu Stefano, libero e *procurator* poco affidabile di Domitilla, se è vero che si trovava sotto inchiesta per aver fatto sparire una somma di denaro⁵⁵. Era 'ovviamente' pagano; ché gli *improfessi* cristiani (e/o giudei), non potevano farsi gli esecutori materiali di un assassinio, quantunque vessati da un *fiscus Iudaicus* divenuto ancor più rapace⁵⁶. Poco più tardi, dunque, potrebbe aver avuto termine anche l'esilio della matrona, se estranea alla congiura e beneficiaria dell'editto del nuovo imperatore Nerva, in cui si disponeva il richiamo e la restituzione dei beni per tutti coloro che erano stati condannati «per lesa maestà» (ἐπ' ἀσεβεία) e messi al bando dal predecessore⁵⁷. Che sia sopravvissuta alle tribolazioni della prigonia parrebbe implicitamente suggerito non solo dal passo di Dione in cui si afferma che fu «soltanto allontanata» (ὑπερωρίσθη μόνον) da Roma, ma anche da quello di Eusebio, il quale, se il suo destino fosse stato il più tragico, sicuramente non avrebbe

⁵³ Cfr. Hegesipp. in Eus. *Hist.* 3,20,5; Tert. *Apol.* 5,4 (donde l'espressione). Diversamente da Barzanò, *Plinio il Giovane e i Cristiani* cit., 413, n. 27, il quale rinvia nella notizia di Egesippo, duplicata da Tertulliano, il relitto di «una tradizione cristiana almeno in parte favorevole a Domiziano», penso che sia piuttosto una sottile trovata degli apologisti tesa a dimostrare che una persecuzione dei cristiani da parte di quell'imperatore c'era comunque stata, seppur non così sanguinosa come quella nerонiana.

⁵⁴ La definizione è di Iuv. 4,153.

⁵⁵ Cfr. Suet. *Dom.* 17,1; Cass. Dion. 67,15,2; 17,1-2; Philostr. *V. Ap.* 8,25.

⁵⁶ Suet. *Dom.* 12,2. A parere della Smallwood, *Domitian's Attitude* cit., 3, l'inasprimento di questa tassa aveva fra i suoi obiettivi quello di far emergere la distinzione fra i Cristiani e i Giudei; ma è evidente che essa sarebbe emersa anche in mancanza di un obiettivo così specifico. Cfr. tuttavia Rossi, *Cosiddetta persecuzione* cit., 315 e n. 21, il quale esclude che il termine *improfessi* possa riferirsi ai cristiani (indicherebbe, infatti, i *gér tōsâbh* ovvero i «proseliti della porta», distinti dai veri giudei, i «proseliti della giustizia», e dunque ai margini del giudaismo).

⁵⁷ Cass. Dion. 68,1,2; 2,1; Eus. *Hist.* 3,20,8; Oros. 7,11,2. Ma, sulle diverse possibilità di identificazione degli appartenenti a questa categoria, cfr. Keresztes, *The Jews, the Christians* cit., 4 s. (di esemplare chiarezza).

esitato a denunciarlo con rinnovata enfasi. Quanto a Girolamo, nella sua lettera alla pia Eustochio⁵⁸ non può fare altro che descrivere come un «lungo martirio» l'esilio patito da Domitilla, poiché di lei conosce unicamente ciò che ha letto in Eusebio; se, poi, insinua – come si è voluto intendere da una sua frase⁵⁹ – che la giovane sia morta esule, l'insinuazione è sua.

Per la verità, essa non sarebbe da rigettare *in toto*, sebbene si fondi essenzialmente su una tradizione ‘locale’⁶⁰; di fatto Domitilla potrebbe non essere più tornata nella capitale per riprendere possesso dei suoi beni, perché morta prima dell'emanazione dell'editto liberatorio di Nerva o subito dopo, tanto da non avere la possibilità di fruirne.

A meno che non fosse stata esclusa dall'amnistia generale perché le era rimasto forte il desiderio di vendicare il padre dei suoi sette figli, ingiustamente ammazzato per una *tenuissima suspicio*, e dalla sua lontana sede di relegazione aveva caldegiato il complotto contro Domiziano.

Su questo spinoso capitolo, infatti, nemmeno l'anziano e mite senatore Nerva aveva potuto eccepire: le alte sfere dell'esercito e quel buon numero di pretoriani che pur ne avevano accettato – ma *pro tempore* – la candidatura al trono, erano stati irremovibili nel chiedergli come contropartita la punizione di quanti avevano concorso all'assassinio di un principe così ben disposto verso di loro⁶¹.

⁵⁸ *Ep.* 108,7,1.

⁵⁹ Cfr. Pergola, *Condamnation* cit., 419.

⁶⁰ V. sopra, alla n. 7.

⁶¹ Suet. *Dom.* 23,1 (su cui cfr. F. G. D'ambrosio, *End of the Flavians: the Case for senatorial Treason*, *RIL*, 114, 1980, 238, tuttavia un po' evanescente; U. Morelli, *La congiura contro Domiziano: i retroscena e gli eventi successivi*, *Acme*, 59, 2006, 47 e n. 22); Cass. Dion. 68,3,3; Aur. Vict. *Caes.* 11,9; *Epit.* 12,8. Sulla posizione tenuta dai comandi provinciali e dai pretoriani nella fase di trapasso dei poteri, cfr. R. Syme, *Domitian: the Last Years*, *Chiron*, 13, 1983, 138 ss.; Morelli, *Congiura contro Domiziano* cit., 59 ss.

FORMULE DI ‘MODESTIA’ NEGLI EXORDIA DEI *PANEGYRICI LATINI*

Teresa BUCCI*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *panegyrists, Cicero, speeches, exordia, modestia, excusationes, captatio benvolentiae, audience*

Abstract: *In the exordia of the Panegyrici Latini of 297, 298, 307, 310, 313, 321, 362, 389, the panegyrists modestly state that they are not so eloquent to celebrate the emperor’s wonderful deeds and virtues. By presenting themselves this way, they try to reach the final aim of winning the audience’s favour. The panegyrists’ exhibition of modesty reminds us of Cicero’s display of mediocritas some of his speeches begin with. And just from Cicero the panegyrists derive topical themes, together with locutions and ‘technical’ words that they use to formulate their excusationes.*

Cuvinte-cheie: *panegiriști, Cicero, discursuri, exordia, modestia, excusationes, captatio benvolentiae, public*

Rezumat: În exordia din Panegyrici Latini datând din 297, 298, 307, 310, 313, 321, 362, 389, panegiriștii arată, cu modestie, că ei nu sunt atât de elocvenți pentru a elogia cum se cuvine faptele și virtuțile strălucite ale împăraților. Prezentându-se astfel, ei încearcă, în cele din urmă, să câștige favoarea audienței. Evidențierea modestiei amintește de mediocritas cu care Cicero își începea unele dintre discursuri. Și tot de la Cicero, panegiriștii derivă temele de actualitate, împreună cu modul de exprimare și cuvintele „tehnice” folosite de ei pentru a-și susține excusationes.

La silloge dei *Panegyrici Latini* raccoglie undici orazioni¹ composte e pronunciate tra il 289 e il 389 d.C., in circostanze ufficiali e solenni, alla presenza degli imperatori o di illustri personaggi titolari di alte cariche². I discorsi, appartenenti al γένος ἐπιδεικτικόν³³, si svi-

* teresabucci@tiscali.it

¹ In realtà i *Panegyrici Latini* sono 12, in quanto il corpus manoscritto pervenuto sino a noi si apre con la *Gratiarum Actio* di Plinio il Giovane a Traiano.

² Come il *vir perfectissimus* governatore della Gallia al quale è indirizzato il panegirico V/9 del 298.

luppano secondo uno schema fisso (anche se non sempre rigorosamente rispettato)⁴, che si canonizzò nel modello del βασιλικὸς λόγος teorizzato da Menandro di Laodicea retore greco del III secolo d.C., nel trattato Περὶ γενεθλίων ἐπιδεικτικῶν. Il primo punto dello schema menandreo è rappresentato dal proemio, contenente la topica dichiarazione di inadeguatezza dell'autore di fronte alla grandezza dell'elogiato. Il retore, che riconoscendo la sua *mediocritas* appare umile e prudente, cerca di esercitare sull'uditario quel condizionamento psicologico necessario alla persuasione e alla conquista dello stesso⁵. A tal fine egli colloca le calcolate professioni di 'modestia' proprio nell'*exordium*, la parte dell'orazione che più di ogni altra, forse, risponde all'intento di *movere* l'ascoltatore, ovvero persuaderlo e conquistarlo, dopo averlo opportunamente informato sulla materia oggetto di trattazione⁶.

³ Che insieme al γένος συμβουλευτικόν di natura politica e deliberativa e al γένος δικανικόν di carattere giudiziario costituiva una delle tre parti dell'eloquenza (cfr. *Rhet. Her.* 1,2,2 *tria genera sunt causarum, quae recipere debet orator: demonstrativum, deliberativum, iudiciale*).

⁴ Lo schema è costituito da: 1. proemio (προοίμιον); 2. patria, città e popolo d'origine del personaggio (πατρίς, πόλις, ἔθνος); 3. γένος; 4. nascita (τὰ περὶ τῆς γενέσεως); 5. qualità naturali (τὰ περὶ τῆς φύσεως); 6. educazione e infanzia (ἀνάτροφὴ καὶ παιδεία); 7. genere di vita e occupazioni (ἐπιτηδεύματα); 8. gesta militari e civili (πράξεις); 9. fortuna (τὰ τῆς τύχης); 10. ἐπίλογος contenente il confronto con personaggi celebri (Men. Rh. 368 ss.). Le 'deroghe' dipendono da variabili legate a necessità della committenza: ad esempio possono risultare assenti le sezioni relative alla nascita o all'educazione di un imperatore, qualora costui fosse di umili origini.

⁵ Sulle "tecniche di attenuazione": R. D. D. Whately, *Elements of rhetoric*, London, 1892, 188 ss.; C. Perelman – L. Olbrechts Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*, trad. it. Torino, 1966, 488 ss.

⁶ L'anonimo autore della *Rhetorica ad Herennium*, scomponendo l'orazione in sei parti, definisce l'*exordium* l'inizio del discorso che predispone l'ascoltatore all'ascolto (1,3,4 *Exordium est principium orationis, per quod animus auditoris constituitur ad audiendum*). Paragonato da Aristotele al prologo nella poesia e al preludio nella musica aulodica (Arist. Rh. 1414b, 19 ss.), l'*exordium* congiunge ad una funzione informativa – esso infatti anticipa l'argomento oggetto di trattazione – l'esigenza di propiziarsi la buona disposizione dell'ascoltatore, rendendolo *docilem, benivolum e attentum* (*Rhet. Her.* 1,4,6 *Principium est, cum statim auditoris animum nobis idoneum reddimus ad audiendum. Id ita sumitur, ut attentos, ut dociles, ut benivolos auditores habere possimus*; cfr. anche Cic. de orat. 2,19,80 *iubent enim exordiri ita, ut eum, qui audiat, benevolum nobis faciamus et docilem et attentum*; Quint. inst. 4,1,5 *Causa principii nulla alia est quam ut auditorem quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior praeparemus. Id fieri... si benivolum attentum docilem fecerimus*). Sull'importanza dell'*exordium* come mezzo per assi-

Negli *exordia* di alcuni *Panegyrici*⁷ della silloge, appunto, i panegiristi minimizzano la propria abilità oratoria e la capacità di celebrare nel modo più appropriato le azioni, le virtù e le esimie qualità dei *principes*⁸. Le loro espressioni di ‘modestia’ possono essere accostate per contenuto e lessico alle dichiarazioni di ‘umiltà’ con le quali Cicerone apriva talune sue orazioni⁹. E proprio dal modello ciceroniano i panegiristi attingono alcuni τόποι, quali la *trepidatio* che deriva dalla coscienza di una sproporzione tra la propria abilità verbale e stilistica e l’importanza dei fatti narrati o dei personaggi lodati (a), il riconoscimento della propria *mediocritas ingenii* e dello scarso pregio delle loro orazioni (b), la necessità di rompere il silenzio per ringraziare gli imperatori dei *beneficia* concessi (c), il confronto con altri oratori più eloquenti (d)¹⁰. Sempre di origine ciceroniana risultano essere poi anche particolari vocaboli e locuzioni impiegati dai panegiristi (e).

curarsi la buona disposizione dell’uditore vd. anche: F. P. Donnelly, *A Function of the Classical Exordium*, *The Classical Weekly* 5, 1911-1912, 204-207; C. Perelman – L. Olbrechts Tyteca, *cit.*, 518 ss.; P. Prill, *Cicero in theory and practice. The securing of good will in the exordia of five forensic speeches*, *Rhetorica* 4, 1986, 93-109; L. Calboli Montefusco, *Exordium, narratio, epilogus: studi sulla teoria retorica greca e romana delle parti del discorso*, Bologna, 1988, 1 ss.

⁷ E precisamente i discorsi del: 297 (*paneg.* IV/8) per Costanzo, 298 (*paneg.* V/9) per il *vir perfectissimus* governatore della Gallia Lionesse, 307 (*paneg.* VI/7), 310 (*paneg.* VII/6), 313 (*paneg.* IX/12) per Costantino, 321 (*paneg.* X/4) per i Quinquennali dei Cesari Crispo e Costantino il Giovane, 362 (*paneg.* XI/3) per Giuliano, 389 (*paneg.* XII/2) per Teodosio.

⁸ L’autore della *Rhetorica ad Herennium* critica gli oratori che ostentano modestia: per coerenza, essi non dovrebbero scrivere affatto (4,3,4). Ed inoltre dimostra che l’affettazione di modestia spesso produce un effetto contrario a quello desiderato: coloro che, sottovalutando se stessi e la propria arte, attingono *exempla* da altri illustri autori, appaiono presuntuosi in quanto si servono di materiale altrui, senza ricorrere a nulla di proprio (4,3,5).

⁹ È ben noto il ruolo cardine di Cicerone nella formazione scolastica dei retori della Gallia tardoantica e la sua importanza come modello letterario: a tal proposito vd. R. Pichon, *Les derniers écrivains profanes*, Paris, 1906, 36-85; W. S. Maguinness, *Some methods of the latin panegyrists*, *Hermathena* 47, 1932, 43 ss. Cicerone è ricordato come *summus orator* nel panegirico del 313 (IX/12,19,5) e in quello del 389 (XII/2,1,4) dove viene evocato insieme ad altri famosi oratori del passato repubblicano quali Catone e Ortensio, perché assista il panegirista che si appresta a tessere le lodi di Teodosio.

¹⁰ Così Quintiliano (*inst.* 5,10,20) definisce i τόποι o loci: *sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt pretenda* le prove destinate all’elaborazione di una dimostrazione.

a) Vi sono panegiristi che ostentano una certa apprensione al momento di prendere la parola al cospetto della maestà imperiale. L'anonimo retore del 297 afferma di sentirsi impari rispetto al compito di descrivere le eccezionali imprese dell'imperatore Costanzo per il quale l'orazione è pronunciata¹¹:

Si mihi, Caesar invicte... sola esset vincenda trepidatio... praesertim cum apud maiestatem tuam divina virtutum vestrarum miracula praedicarem... (paneg. IV/8,1,1).

Eumenio, professore di retorica, prova trepidazione nel prendere per la prima volta la parola dalla prestigiosa tribuna oratoria, per lui *insolitum tribunal*:

...nunc...ad insolitum mihi tribunal adspicerem; a quo ego me fateor, quamquam mihi sedes ista iustitiae et <ad> agendum et ad dicendum amplissima videretur... antehac afluxisse et hoc ipso in tempore... conscientiae trepidatione revocari (paneg. V/9,1,1-2).

A distanza di quasi un secolo, nel 389, anche Pacato confessa la propria ansia: in questo caso, la difficoltà di esprimersi in maniera conveniente deriva a lui sia dal dover celebrare congiuntamente l'imperatore Teodosio e Roma¹² sia dall'essere costretto a confrontarsi sul terreno dell'eloquenza con i senatori romani – uomini di antica nobilità, di grande tradizione culturale e padroni di un'abilità oratoria *ingenita atque hereditaria* – presenti, insieme a Teodosio, al momento della declamazione del panegirico¹³:

Si quis umquam fuit, imperator Auguste, qui te praesente dicturus iure trepidaverit, eum profecto me esse... quo tandem modo consequi

¹¹ Ma la disponibilità del principe all'ascolto dona al retore, che pur non si ritiene all'altezza dell'impresa intrapresa, la fiducia necessaria: ... *et praeter illam ex otio meo tarditatem tanta rerum mole deterreor, ut hoc uno nitar hortatu quod ex quantacumque desidia quamvis maxime orationi imparem <parem> facis Caesar auditor... (paneg. IV/8,1,5).*

¹² Dove Teodosio entrò da trionfatore nel 389 dopo aver sconfitto a Sciscia, in Pannonia, l'usurpatore Massimo.

¹³ Pacato, transalpino, teme infatti che il suo *rudis* ed *incultus* modo di parlare possa rivelarsi molesto ai senatori (*paneg. XII/2,1,3*).

maiestatem utriusque vestrum oratione mea potero...? (paneg. XII/2,1,1-2).

La *trepidatio* dei panegiristi richiama il profondo timore nutrito dall’Arpinate in apertura del discorso in difesa di Quinzio: Cicerone si diceva preoccupato di doversi misurare con l’eloquente oratore Quinto Ortensio, suo antagonista in tribunale:

Eloquentia Q. Hortensi ne me in dicendo impedit, non nihil commover, gratia Sex. Naevi ne P. Quinctio noceat, id vero non mediocriter pertimesco (Quinct. 1,1).

E all’inizio della *Pro Milone* egli ammetteva di essere turbato per il fatto di dover pronunciare la sua orazione in un contesto straordinario¹⁴:

Etsi vereor, iudices, ne turpe sit pro fortissimo viro dicere incipientem timere, minimeque deceat... tamen haec novi iudici nova forma terret oculos, qui...veterem consuetudinem fori et pristinum morem iudiciorum requirunt (Mil. 1,1).

Confessando poi di avvertire generalmente una forte emozione nelle cause di un certo rilievo, Cicerone, impegnato a sostenere la difesa del re Deiotaro accusato di aver attentato alla vita di Cesare, rivelava che la sua agitazione era tale da impedirgli quasi di parlare:

Cum in omnibus causis gravioribus, C. Caesar, initio dicendi commoveri soleam vehementius... tum in hac causa ita me multa perturbant ut, quantum mea fides studii mihi adferat ad salutem regis Deiotari defendendam, tantum facultatis timor detrahatur (Deiot. 1,1).

b) Un secondo motivo presente in alcuni panegirici è costituito dall’esibizione di poca autostima da parte dei retori, associata ad un atteggiamento critico riguardo al valore della propria opera. L’anonimo del 297 rivela di non avere un’alta opinione di sé:

... quantulacumque studii mei ferret opinio... (paneg. IV/8,1,1).

¹⁴ Pompeo, *consul sine collega*, prese misure di sicurezza straordinarie per evitare disordini durante lo svolgimento del processo *de vi* contro Milone. L’orazione pervenuta non è l’originale pronunciata da Cicerone durante il processo, ma una successiva trascrizione.

Eumenio racconta di essersi sempre tenuto alla larga dalla tribuna oratoria, coltivando la sua eloquenza in privato, perché poco fiducioso nelle capacità del suo ingegno¹⁵:

... diffisum tamen ingenio meo (paneg. V/9,1,2).

Anche il retore del 310 si mostra cosciente della propria *mediocritas*:

*... mediocritati meae; ... quod (scil. *ingenium*) mediocre est; ... quantulumcumque... sermonem (paneg. VII/6,1,1-3-4).*

Le autocritiche affermazioni dei panegiristi trovano un illustre precedente in Cicerone: sin dagli albori della sua carriera forense, l'oratore aveva infatti lamentato di valere poco per esercizio e ancor meno per ingegno¹⁶:

... verum ita se res habet, ut ego, qui neque usu satis et ingenio parum possum... (Quinct. 1,2).

E nell'*incipit* dell'orazione in difesa di Archia, egli professava di possedere un *ingenium exiguum*, ovvero ridotto talento e limitata competenza oratoria, seppur acquisita con lo studio delle migliori teorie:

*Si quid est in me *ingenii*, iudices, quod sentio quam sit exiguum, aut si qua exercitatio dicendi, in qua me non infitior mediocriter esse versatum, aut si huiusce rei ratio aliqua ab optimarum artium studiis ac disciplina profecta... (Arch. 1,1).*

Nell'esordio della *Pro Balbo*, poi, sosteneva di avere un'esperienza *mediocris* ed un *ingenium* per nulla pari a quello che avrebbe desiderato:

¹⁵ ... *ego, qui ab ineunte adulescentia usque in hunc diem numquam isto in loco dixerim et, quantulumcumque illud est quod labore ac diligentia videor consecutus, exercere privatim quam in foro iactare maluerim* (paneg. V/9,1,1).

¹⁶ La carente preparazione retorica e il modesto *ingenium* si assommavano inoltre alle insufficienti informazioni da lui possedute circa la causa in questione, essendo egli stato costretto a subentrare nella difesa di Quinzio ad un altro avvocato (Quinct. 1,3).

Auctoritatis tantae quantam vos in me esse voluistis, usus mediocris, ingenii minime voluntati paris (Balb. 1,1).

E nelle battute iniziali della seconda *Philippica*, in maniera retoricamente dimessa, denunciava la propria *mediocritas ingenii*:

Non video, nec in vita nec in gratia nec in rebus gestis nec in hac mea mediocritate ingenii quid despicere possit Antonius (Phil. 2,1,2).

Se i panegiristi del 297, 298 e 310 esprimono apertamente un giudizio negativo (anche se fintizio) su se stessi e la propria produzione, Nazario, autore del panegirico del 321, ricorre ad una immagine iperbolica per affettare, implicitamente, una certa inadeguatezza retorica. Egli asserisce infatti che non sarebbe nemmeno possibile immaginare un oratore capace di comporre un discorso appropriato alla celebrazione della solenne ricorrenza dei Quinquennali dei Cesari¹⁷:

... sentio nullam eloquentiam nec optari nec concipi posse quae dignam adferat aut tempori gratiam aut materiae copiam aut vestris studiis facultatem (paneg. X/4,1,1).

L’artificiosa svalutazione della propria *eloquentia* espressa da Nazario potrebbe essere accostata ad una osservazione ciceroniana: nell’*incipit* del discorso di ringraziamento pronunciato in occasione del ritorno dall’esilio, l’oratore dichiarava che nessun ingegno, per quanto fertile, nessuna eloquenza, per quanto copiosa, nessuna orazione, per quanto straordinaria avrebbe potuto, a suo parere, contenere ed enumerare tutti i benefici che i senatori avevano accordato a lui e alla sua famiglia¹⁸:

Quae tanta enim potest existere ubertas ingenii, quae tanta dicendi copia, quod tam divinum atque incredibile genus orationis, quo quisquam possit vestra in nos universa promerita, non dicam complecti orando, sed percensere numerando? (p. red. in sen. 1,1).

¹⁷ Crispo e Costantino il Giovane (figli di Costantino).

¹⁸ Cfr. anche Cic. *p. red. ad Quir.* 2,5 *Quorsum igitur haec disputo? Quorsum? ut intellegere possitis neminem umquam tanta eloquentia fuisse neque tam divino atque incredibili genere dicendi, qui vestram magnitudinem multitudinemque beneficiorum, quam in me fratremque meum et liberos nostros contulistis, non modo augere aut ornare oratione, sed enumerare aut consequi possit.*

E con un'analogia esagerazione, nella *transitio*¹⁹ dall'*exordium* alla *narratio* della *Pro Marcello*, Cicerone affermava che nessun oratore, neanche il più facondo, sarebbe stato in grado di raccontare le grandi gesta di Cesare:

Nullius tantum flumen est ingenii, nullius dicendi aut scribendi tanta vis, tanta copia, quae non dicam exornare, sed enarrare, C. Caesar, res tuas gestas possit (Marcell. 2,4).

c) La decisione di riprendere la parola dopo un periodo di prolungato silenzio e nonostante i limiti della propria arte oratoria, viene giustificata dai panegiristi con l'opportunità di esprimere gratitudine e riconoscenza agli imperatori. Il panegirista del 297 vuole nuovamente mettere alla prova la sua voce per celebrare i divini prodigi di Costanzo:

... post diuturnum silentium... rudimenta quaedam vocis meae rursus experior (paneg. IV/8,1,1).

Eumenio, abituato ad esercitare la sua eloquenza in privato, dopo un apprendistato di lunga durata, decide finalmente di declamare il suo panegirico dalla tribuna oratoria perché sollecitato dal proposito di lodare l'azione di governo degli imperatori che hanno promosso la ricostruzione di Autun distrutta dai ribelli Bagaudi²⁰:

... nunc demum sero quandam tirocinio ad insolitum mihi tribunal ad-spicerem; a quo ego me fateor... antehac afuisse... (paneg. V/9,1,1-2).

E come Eumenio, anche Mamertino, pur cosciente di non possedere splendide doti oratorie, è fermamente deciso a parlare: l'affetto nei confronti del *princeps* e la gratitudine per i numerosi *beneficia* da lui ricevuti non gli lasciano alternative e, piuttosto che tacere e apparire *ingratus*, egli preferisce correre il rischio di essere ritenuto un oratore *indisertus*:

¹⁹ *Transitio* è la sezione di passaggio che brevemente mostra quel che si è detto e sempre in sintesi presenta quel che segue: *Rhet. Her.* 4,26,35.

²⁰ Per un'accurata analisi dei passi in cui i panegiristi celebrano il “risanamento politico, economico e morale” procurato all’impero dagli imperatori, rimando a D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator. L’immagine del princeps nell’oratoria tardantica*, Bari, 2000, 51 ss.

... fatebor tamen quod ingenii cuius me poenitet conscius etiam nunc tacere voluisse... Sed... congesta et coacervata in unum beneficia vice sunt atque in id redegerunt necessitatis ambiguum ut mihi aut indi-serti aut ingrati esset fama subeunda, malui eloquentiam potius quam pietatem erga te <et> officium meum desiderari (paneg. XI/3,1,1-2).

Le parole dell’anonimo retore del 297 riecheggiano l’inizio della *Pro Marcello*. Di fronte al senato, Cicerone annunciava di voler rompere il silenzio mantenuto sino a quel momento per ringraziare Cesare di aver richiamato Marcello dall’esilio e per lodare la grande mitezza, la clemenza, la moderazione e la saggezza che avevano reso Marcello degno del perdono di Cesare:

Diuturni silenti, patres conscripti, quo eram his temporibus usus... finem hodiernus diem attulit... Tantam enim mansuetudinem, tam insitutam inauditamque clementiam, tantum in summa potestate rerum omnium modum, tam denique incredibilem sapientiam ac paene divinam, tacitus praeterire nullo modo possum (Marcell. 1,1).

Le ragioni addotte da Eumenio per motivare la sua lontananza dalla tribuna oratoria ricordano, per certi aspetti, le spiegazioni fornite da Cicerone nell’*exordium* dell’orazione sul comando di Gneo Pompeo: rivolgendosi al popolo, l’oratore diceva di essersi sempre tenuto a debita distanza dalla prestigiosa tribuna posta nel foro, per mancanza di coraggio dovuta alla giovane età e perché convinto di non essere abbastanza esperto nell’arte oratoria da riuscire a scrivere un discorso tanto pregnante nel contenuto, quanto perfetto nella forma²¹:

Quamquam mihi... hic autem locus (scil. rostra) ad agendum amplissimus, ad dicendum ornatissimus est visus, Quirites, tamen hoc aditu laudis... non mea me voluntas adhuc, sed vitae meae rationes ab ineunte aetate susceptae prohibuerunt (Manil. 1,1).

²¹ *Nam cum antea per aetatem nondum huius auctoritatem loci attingere auderem statueremque nihil huc nisi perfectum ingenio, elaboratum industria, adferri oportere... (Manil. 1,1).* Le parole di Cicerone si configurano come una sorta di *recusatio-excusatio*: egli dice di essersi astenuto dall’oratoria forense perché incapace di coltivarla. Per una precisa distinzione tra *recusatio* e *recusatio-excusatio* vd. G. Serrao, *All’origine della recusatio-excusatio: Teocrito e Callimaco, Eikasmós* 6, 1995, 141-152.

La ferma determinazione di Mamertino a ringraziare l'imperatore suggerisce un confronto con l'*exordium* della seconda delle tre orazioni *de lege agraria contra Rullum*, dove Cicerone sosteneva di non poter fare a meno di ricordare i *beneficia* ricevuti dal popolo romano, per non dimostrarsi *ingratus* agli occhi dei suoi concittadini²²:

De me autem ipso vereor ne adrogantis sit apud vos dicere, ingrati tacere. Nam et quibus studiis hanc dignitatem consecutus sim, memet ipsum commemorare perquam grave est, et silere de tantis vestris beneficiis nullo modo possum (leg. agr. 2,1,2).

d) Un ulteriore τόπος sviluppato nei panegirici è quello del confronto con altri indistinti oratori romani. Tale confronto si risolve nel riconoscimento, da parte dei panegiristi, della superiorità dei *disertissimi homines Romani* che hanno celebrato gli imperatori. L'anonimo panegirista del 307, pur comprendendo di non essere un pioniere nel genere encomiastico, in quanto molti valenti oratori romani prima di lui hanno composto eccellenti discorsi per gli imperatori (Massimiano e Costantino), si propone di dare lustro con il suo panegirico a due solenni eventi che hanno avuto luogo nello stesso momento (il matrimonio di Costantino con Fausta, figlia di Massimiano e l'elevazione ad imperatore del giovane figlio di Costanzo):

Dixerint licet plurimi, multique dicturi sint, ea quibus omnia facta vestra summarumque virtutum merita laudantur, sacratissimi principes Maximiane... et Constantine..., mihi tamen certum est ea praecipue isto sermone complecti quae sunt huius propria laetitiae, qua tibi Caesari additum nomen imperii et istarum caelestium nuptiarum festa celebrantur (paneg. VI/7,1,1).

E non diversamente dal retore del 307, anche l'anonimo panegirista gallico del 313 riconosce che tanti *disertissimi* oratori romani hanno egregiamente tributato lodi all'imperatore (Costantino). Ma nonostante la propria *infirmitas* (egli è dotato di una voce *tenuis*²³ e si ritiene un principiante negli studi di eloquenza), il panegirista dichiara di non potersi esimere dal commemorare le grandiose gesta

²² Cfr. anche Cic. *dom.* 11,30: *Illud vero est hominis ingrati tacere.*

²³ E sulla stessa idea il panegirista insiste ancora in *paneg. IX/12,1,5 Experiatur igitur, ut possum, quamquam oppletis auribus tuis, ut sic dixerim, insusurrare...*

del principe, grazie alle quali l'impero è stato liberato e restituito a se stesso:

Unde mihi tantum confidentiae, sacratissime imperator, ut post tot homines disertissimos, quos et in Urbe sacra et hic rursus audisti, dicere auderem... Sed quamvis conscius mihi infirmitatis ingeniae et incohati potius studii quam erudit... ut inter tantos sonitus disertorum mea quoque vox tenuis exaudita videatur (paneg. IX/12,1,1-3).

Il tema del confronto con altri oratori compare nelle sezioni incipitarie di alcune orazioni di Cicerone. Al principio della *Pro Quinctio* Cicerone indirettamente ammetteva di essere meno dotato rispetto al *disertissimus* avvocato suo avversario in tribunale e all'esperto Giunio, precedentemente incaricato della difesa di Quinzio:

... ut ego, qui neque usu satis et ingenio parum possum, cum patrono disertissimo comparer, P. Quinctius... Illud quoque nobis accedit incommodum, quod M. Iunius, qui hanc causam, C. Aquili, aliquotiens apud te egit, homo et in aliis causis exercitatus et in hac multum ac saepe versatus... (Quinct. 1,2-3).

Anche nell'intervento a favore di Roscio Amerino, Cicerone affermava di essere inferiore, per età, ingegno e autorità agli illustri oratori che sedevano in tribunale:

Credo ego vos, iudices, mirari, quid sit, quod, cum tot summi oratores hominesque nobilissimi sedeant, ego potissimum surrexerim, is, qui neque aetate neque ingenio neque auctoritate sim cum his, qui sedent, comparandus (S. Rosc. 1,1).

E in apertura del discorso in difesa di Balbo, con una interrogativa retorica (*Quae sunt igitur meae partes?*), proclamava la propria minore bravura rispetto agli *amplissimi*, *peritissimi* ed *eloquentissimi* avvocati che in passato avevano assistito il suo cliente:

Si auctoritates patronorum in iudiciis valent, ab amplissimis viris L. Cornelii causa defensa est, si usus, a peritissimis, si ingenia, ab eloquentissimis, si studia, ab amicissimis et cum beneficiis cum L. Cornelio, tum maxima familiaritate coniunctis. Quae sunt igitur meae partes? (Balb. 1,1).

e) Da Cicerone i panegiristi recuperano anche alcuni vocaboli: *mediocritas* e *mediocris*, *desertus* e il suo contrario *indisertus* sono infatti attestati come veri e propri ‘tecnismi’ nella produzione oratoria e retorica dell’Arpinate. All’attributo *mediocris* e al sostantivo *mediocritas* spesso associati al genitivo *ingenii* Cicerone conferiva infatti l’accezione specifica di *mediocritas in dicendo* in riferimento all’oratore di modesta levatura, che non eccelle nell’arte dell’eloquenza²⁴. E se con *desertus* (o *desertissimus*) egli qualificava l’oratore facondo, abile nel dire e dotato di una certa bravura ed esperienza acquisite grazie alla pratica retorica, politica e forense²⁵, con *indisertus*, invece, indicava l’individuo privo di destrezza nel parlare e sfornito delle specifiche doti oratorie²⁶.

Anche i panegiristi impiegano *mediocritas* e *mediocris*, *desertus* e *indisertus*, con la peculiare sfumatura ‘tecnica’ ciceroniana: la *mediocritas* e il *mediocre* (*ingenium*) sono riferiti dall’anonimo del 310 alla sua carente competenza oratoria (*paneg.* VII/6,1,1-3); il retore del 313 giudica gli eloquenti oratori romani *homines desertissimi* e i loro splendidi discorsi *sonitus deserto rum* (*paneg.* IX/12,1,1-3)²⁷; infine Mamertino non si preoccupa di poter risultare un oratore *indisertus*, ovvero privo di facondia (*paneg.* XI/3,1,2).

Ciceroniane sono inoltre due locuzioni presenti negli *exordia* dei panegirici del 297 e del 298. Il nesso *diuturnum silentium* (*paneg.* IV/8,1,1) proviene dall’*incipit* della *Pro Marcello*: *diuturni silenti, patres conscripti, quo eram his temporibus usus...* (*Marcell.* 1,1). Il parallelismo è evidente: tanto Cicerone, quanto il panegirista avvertono l’urgenza di parlare dopo un lungo periodo di silenzio, l’uno per enumerare le insigni virtù di Marcello, l’altro per narrare le trionfali im-

²⁴ Vd. *Phil.* 2,1,2 *Non video, nec in vita nec in gratia nec in rebus gestis nec in hac mea mediocritate ingenii....* In ambito retorico, vd., e.g., *de orat.* 1,25,117 (*in dicendo mediocritatem*); *Brut.* 25,94 (*in oratorum numero mediocrium*); 31,117 (*mediocris in dicendo*); 67,237 (*P. Murena mediocri ingenio*); *opt. gen.* 2,6 (*perfectissimus orator...mediocris...deterrimus*).

²⁵ Vd. *Quinct.* 1,2 *ut ego, qui neque usu satis et ingenio parum possum, cum patrono desertissimo comparer.* Cfr. anche, e.g., *div. in Caec.* 13,44 (... *cum homine desertissimo et ad dicendum paratissimo...*); *Phil.* 2,2,8 (*homo deserte*, riferito ironicamente ad Antonio). Per la produzione retorica vd., e.g., *de orat.* 1, 54, 231 (*desertissimus orator Lysias*); *Brut.* 14,55 (*Appium Claudium... desertum*).

²⁶ Vd., e.g., *Brut.* 20,79; *orat.* 23,76.

²⁷ ... *latine et deserte loqui illis (scil. Romanis) ingeneratum est...* (*paneg.* IX/12,1,2).

prese dell'imperatore. E infine l'espressione *diffisum... ingenio meo* (*paneg.* V/9,1,2) con la quale Eumenio affetta sfiducia nelle proprie capacità intellettuali è ripresa letterale di un'affermazione ciceroniana che tuttavia non compare in apertura di discorso: *fatebor... me quoque in adulescentia diffisum ingenio meo...* (*Mur.* 30,63).

In conclusione, le formule di ‘modestia’ presenti negli *exordia* dei *Panegyrici Latini* si configurano come un espediente retorico caratterizzato dalla presenza di una serie di immagini e considerazioni topiche²⁸: i panegiristi, apparentemente inesperti di arte oratoria²⁹, dimessi e timorosi, amplificano la portata e la difficoltà del loro compito, con il fine di una *captatio benevolentiae* del pubblico. Alla base di un simile procedimento formale è possibile ravvisare una suggestione retorica di ascendenza ciceroniana: l'affettazione di umiltà, che risponde all'esigenza del retore di accattivarsi la buona disposizione e la simpatia dell'uditario, era infatti stata prescritta da Cicerone, il quale teorizzava la necessità per l'oratore di mostrarsi umile e sottomesso, in modo tale da orientare a proprio vantaggio l'inclinazione dei giudici (o del pubblico in generale)³⁰: ‘*Benivolentia*... *si prece et obsecratione humili ac supplici utemur* (*inv.* 1,16,22)³¹. E proprio a Cicerone i panegiristi, retori esperti e conoscitori dei ‘classici’, sem-

²⁸ Ovviamente manca del tutto in Cicerone la preoccupazione – espressa invece da Pacato (*paneg.* XII/2,1,3) – che il suo modo di parlare possa risultare poco aderente ai dettami del buon latino.

²⁹ D. Lassandro, *Sacratissimus Imperator...* cit., 20, riconosce “l'abile arte” dei panegiristi, “sostenuta da una evidente dimestichezza con l'antica tradizione dell'oratoria scolastica e da una solida cultura fondata sui classici”. Anche in Sidonio, ad esempio, il *tótoς* della modestia cela un atteggiamento orgoglioso ed una forte coscienza di sé e della propria arte (vd. S. Condorelli, *Il poeta doctus nel V sec. d.C. Aspetti della poetica di Sidonio Apollinare*, Napoli 2008).

³⁰ Cic. *de orat.* 2,79,323 *Nam et attentum monent Graeci ut principio faciamus iudicem et docilem.* Le *excusationes* e le formule di ‘modestia’, frequenti soprattutto nella pratica retorica di epoca tardoantica e medievale (E. R. Curtius, *La Littérature européenne et le moyen age latin*, trad. par J. Bréjoux, Paris, 1956, 99 ss.), nei poeti cristiani si trasformano in professioni di ‘umiltà’ finalizzate ad assicurarsi la *benevolentia* dei *caelestia* e dei destinatari spirituali del carme: A. V. Nazzaro, *Il proemio della Laus sancti Iohannis* (Carm. VI) di Paolino di Nola. Ad contemplandam sapientiam. *Studi di filologia letteratura storia in memoria di Sandro Leanza*, 2004, 484.

³¹ Cfr. Quint. *inst.* 4,1,8 ... *ita quaedam in his quoque commendatio tacita, si nos infirmos, imperitos, impares agentium contra ingeniis dixerimus...*

brano ispirarsi quando negli *exordia* delle loro opere formulano *excusationes* che nel contenuto, nella lingua e nello stile ricordano appunto le dichiarazioni di ‘modestia’ pronunciate dall’Arpinate all’inizio di alcuni suoi discorsi.

Ma Cicerone, protagonista dell’oratoria forense di età repubblicana, nelle sue orazioni simula modestia in vista di una concreta necessità pratica: egli mira infatti a guadagnarsi il favore del pubblico (giudici, senatori o popolo a seconda delle circostanze), per riportare successi nella difesa dei propri clienti, nell’accusa dei propri nemici o nella perorazione di una causa. I panegiristi di epoca tetrarchica, autori di discorsi celebrativi per i *principes*, invece, ostentano ‘umiltà’ con il solo fine di trasmettere un’immagine positiva di sé, in modo tale da impressionare favorevolmente gli imperatori ai quali i panegirici sono rivolti.

CULTS IN ROMAN SISCHIA

Marija BUZOV*
(Institute of Archaeology, Zagreb)

Keywords: *Siscia, roman cults, deities, gods, goddesses, inscriptions, tombstones, altars, spell tablets, statuettes, gems, jewelry, coins*

Abstract: *The original Roman religion, which was abstractly anthropomorphic, through the centuries transformed itself into a large pantheon that mediated among the numerous Mediterranean beliefs and cults. The Roman religion was family-based and local, and because of the very conception that Romans had about society, it soon evolved into a political religion. Rome, as Cicero emphasized, "had the habit of accepting people under its patronage and in this lay the strength of its Empire". However, it also accepted into its pantheon the deities of other peoples, Romanizing them or worshipping them according to their original cult. The Roman religion only opposed those religions and beliefs that could disturb the previously established religious-political balance, which had factually and legally become the state religion¹. In such a context, the distrust and antipathy towards Eastern religions is understandable. It should particularly be emphasized that of the many religions that were worshipped by ancient peoples, none was as lacking in ethical elements and spiritual content as that of Rome. Abstract and inaccessible in its official form, the Roman religion in fact existed solely in the countryside, while Rome itself lived with the cult of the deities of the closest nations that created it: the gods of the family and fields.*

Cuvinte-cheie: *Siscia, culte romane, zeități, inscripții, pietre funerare, altare, tăblișe, statui, statuette, gema, bijuterii, monede*

Rezumat: *Religie originală romană, care a fost abstract-antropomorfă, s-a transformat de-a lungul secolelor într-un mare pantheon care a intermediat între numeroasele credințe și culte mediteraneene. Religia romană a fost familială și locală și, datorită concepției pe care romanii o aveau despre societate, ea a evoluat în curând într-o religie politică. Roma, aşa cum Cicero a subliniat, „a avut obiceiul de a accepta oameni sub patronajul său și în aceasta constă puterea Imperiului său”. De asemenea, a acceptat în pantheonul ei divinități ale altor popoare, romanizându-le. Religiile romane își au opus doar acele religii și credințe care au putut perturba echilibrul politico-religios stabilit anterior, care, din punct de*

* marija.buzov@iarh.hr; mbuzov@iarh.hr

¹ GIANNELLI 1967, 175.

vedere faptic și legal, au putut să devină religii de stat. Într-un asemenea context, neîncrederea și antipatia față de religiile orientale este de înțeles. Este de subliniat faptul că din mai multe religii care au fost venerate de popoarele antice, niciuna nu era lipsită de elemente de etică și conținut spiritual. Abstractă și inaccesibilă în forma sa oficială, religia romană, de fapt, a existat numai în mediul rural, în timp ce Roma însăși a acceptat cultul zeităților neamurilor care au creat-o:zeii familiei și câmpurilor. Pornind de la aceste considerente, articolul analizează dețaliat cultele și credințele din epoca romană celebrate în Siscia, așa cum sunt ele atestate de inscripții, monumente, descoperiri minore, monede și.a.

What cults were worshipped in Siscia? The general lack of written sources can also be noted in the field of religion. On the basis of the scarce information, it can be presumed that the acceptance of the Roman deities expressed a loyalty to the authority of the state. After the Marcomannic Wars, or rather after Caracalla's *Constitutio Antoniniana*, along with the traditional state religion, the worship of local gods under Roman names appeared – the *interpretatio romana*, such as Liber and Libera, Silvanus, Diana, and *Terra Matris*. The presence of cults in Siscia is known from data on altars, tombstones, inscriptions, and tablets with curses, but also because of the presence of a large number of statues, figurines, various votive pendants, forms of jewellery, gems, coins, and similar items. The greatest number of inscriptions, twenty-five, were dedicated to different deities.

A great number of various stone, bronze, or lead statues and figurines have been found in Sisak. They depict gods and goddesses, as well as subsidiary deities, and are of varied dimensions, varied quality and workmanship, and varied degrees of preservation.

Particularly worthy of mention are the marble statuette of Genius, two torsos of Hermes, a marble statuette of Nike (**Fig. 1**), and a fragment of a statuette of a seated Zeus². These are marble statuettes of varied quality. The statuette of Zeus stands out, however, in terms of the quality of workmanship.

Further mention should be made of a relief tablet depicting Ares, a marble column fragment with an image of *Hilaritas* – the personification of merriment, a relief tablet with a depiction of a Thracian horseman, two relief tablets depicting Mithras, the famous scene of bull-sacrifice, and the Cautēs relief, which a slave of the city

² BRUNŠMID 1903-1904, 18, no. 26; 20, no. 30 and no. 31; 25-26, no. 42; 31, no. 55.

of Siscia – *Vrbicus Siscianorum* – had made (**Fig. 2**)³. The marble relief tablets were of high quality workmanship. The reliefs with depictions of Mithras were of somewhat poorer quality. The lower section of the frame of the four-sided column with reliefs (image of *Hilaritas*) has an inscription, most probably incomplete, as follows: *Tiberius... Claudio...*⁴.

Many stone monuments were made of local limestone from the vicinity of Petrinje, at Hrastovica, so the transportation of the limestone to Siscia did not represent a major problem. Imported marble was used for the finer works.

Bronze objects included a statuette of Zeus, two of Hermes, a bronze bust of Hermes, a beautiful bronze head of Mithras (**Fig. 3**), a statuette of Attis, several of Hercules, and one statuette each of Victoria and Mercury⁵.

One of the most attractive examples was a bronze statuette of Hercules (**Fig. 4**)⁶. The statuette was discovered in 1912, during dredging of the Kupa River. It was produced in the Hellenistic spirit, and came from the early Imperial period.

Most of the metal objects were discovered during dredging of the Kupa, and as a result they have no patina and are well preserved.

Numerous figurines of various deities made of lead were also found during dredging of the Kupa River – Athena, Hermes, Venus, Fortuna, Priapus, Jupiter, Eros, Dionysus⁷. The most attractive examples of lead figurines are those of Athena. It should be emphasized that totally analogous figurines do not exist, but there are several similar examples from lead or tin that correspond in details.

The figure of Hermes or Mercury appears in several versions, which exhibit common characteristics on all statuettes. It should be noted that on these figures more than the others, the *marsupium* that Mercury held in the right hand was emphasized, which was his characteristic attribute in the Roman period, marking him as the god of happiness and wealth. He held a *kerykeion* in the form of an ordinary

³ BRUNŠMID 1905, 48, no. 102; 51, no. 107; 52, no. 109; 56-59, no. 120 and no. 121; 59, no. 122.

⁴ CIL III 10859; LJUBIĆ 1876, 25, no. 45; BRUNŠMID 1905, 51, no. 107; HOFFILLER, SARIA 1938, 253, no. 553.

⁵ BRUNŠMID 1913-1914, 207-268, nos. 1-280.

⁶ BRUNŠMID 1913-1914, 232-233.

⁷ BAUER 1936, 1-35.

staff. The stone depicted in the figurines from Sisak indicates that the model for them was some monumental sculpture, which is also indicated by similarities with many other large statues.

Three lead figurines of Venus come from Siscia: Venus grooming, found in the Kupa in 1913, a standing figure of Venus found in the Kupa in 1914, and a particularly interesting third example found in the Kupa in 1909. A pile of stones is clearly modeled next to the left leg of this figure as support, which shows that this figure was a miniature copy of some monumental stone sculpture.

Several figures of Nike come from Sisak, of which an upright winged Nike clothed in a long belted chiton is exceptionally well preserved. A pair of copies of the same type also comes from Sisak, but they are fragmentary and considerably damaged.

A figurine of Priapus found in the Kupa was given to the Archaeological Museum. He is shown standing, clothed on a long belted chiton.

Two identical small figurines of Priapus were also found in Sisak, one during dredging of the Kupa in May 1912, and the other was purchased in 1913. They are flat and solid. Priapus was depicted with goat legs, which is rare, and this ties the image to Pan. Priapus connected to Pan was worshipped as the god of everything, the creator of all of nature. He was at hand on all occasions, for hunters, fishermen, farmers, and he even gave peace to the dead, as he guarded graves.

Also interesting are the lead figures of a winged Eros with a platter, as well as a similar Eros with a platter but without wings, for which analogies can only be found in monumental classical sculpture.

Similar types to the figures of Dionysus from Sisak can be found in large sculpture.

Leads figurines of Jupiter also come from Sisak.

The lead, and more rarely tin, figurines mostly of a distinctly sacral character were manufactured in a characteristic style and technique. They were primarily created in imitation of monumental sculptures. Certainly, if we compare them with monumental sculptures, these products of artistic craft workshops had a subordinate role.

The private archaeological collection of Benko Horvat contains two gems from Sisak with a depiction of Mercury of the standard type, and the bust of Ceres or Isis⁸. The Mercury is turned frontally,

⁸ KOŠČEVIĆ 2000, 14, 68, no. 47., 69, no. 50.

leaning on the right leg (**Fig. 5**). The lowered left hand, wrapped in the chlamys, holds the caduceus, and the *marsupium* is held in the outstretched right hand. It is dated to the Roman period. The gem of red jasper shows a female bust with a braided band of hair wrapped around the head covering the ears (**Fig. 6**). The remainder of the hair flows toward the neck and ends in short locks. Above the forehead is an engraved element that perhaps symbolizes a lotus. The clothing is emphasized by pleating under the neck. In front of the face on the left is an engraved fruit (grain?) or flower (lotus?). It is dated to the 1st century.

These numerous finds of statues and figurines of stone, more rarely terracotta and metal (silver, bronze, and iron, as well as lead) substantiate the rich world of Roman polytheism. Other than the standard Roman pantheon, the cults of Oriental gods and goddesses were also represented, such as Mithras and Isis. The cult of Mithras was particularly popular, as is confirmed by finds of relief tablets, statues, and inscriptions. Silvanus and the Nymphs were also popular, probably because of the nearby forests.

The Genius of Siscia is also attested by finds, and it was depicted on the bronze cover of a small chest, together with representations of the other protectors of the cities of Rome, Constantinople, Carthage, Nikomedia, and the river deities *Danubius* (Danube), *Savus* (Sava), and *Colapis* (Kupa)⁹.

Of recent finds, we should mention the marble torso of Diana¹⁰, two bronze statuettes of Jupiter¹¹, and a bronze composition with the image of Diana¹². These objects are from Siscia and they come from the private collection of the Pavletić family of Zagreb, and are now in the Archaeological Museum in Zagreb.

The marble statuette of Diana is dated approximately to the end of the 1st or the beginning of the 2nd century AD, and was probably imported to Siscia for the use of some temple¹³.

⁹ HEFELE 1895, 209; HOFFILLER, SARIA, 1938, 260-261, no. 565.

¹⁰ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1981, 73-84.

¹¹ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1983, 29-39; "Na tragovima vremena", 2003, 20, nos. 152 and 153.

¹² RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1986, 187-202; "Na tragovima vremena", 2003, 20, no. 157.

¹³ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1981, T I, 1-4; T II, 1-2.

Both bronze statuettes of Jupiter were inspired by Hellenistic interpretations of the figure of Jupiter, but the model according to which they were created was not the same. Seemingly, both statuettes were produced in local, most probably Siscian workshops, around the first half of the 3rd century¹⁴.

The image of Jupiter also appeared on coins minted in the Siscian mint.

The depiction of Diana on a miniature bronze composition with a dog and a deer was created, according to the author, during the 2nd or 3rd centuries, most probably in one of the local, Siscian workshops. The author draws attention to a specific form of religious syncretism, manifested by identification with a series of related deities, especially those of Oriental provenience.

Somewhat more than sixty inscriptions are known from the area of the city of Sisak, and this number is more than modest considering the role and importance of Siscia. If the urban area of Salona contained some 1700 inscriptions, then it must be concluded merely on the basis of statistics that there were many fewer inscriptions in Siscia and that the demolition of this city was thorough¹⁵. Stones with inscriptions, as exceptionally suitable building material, were used massively even in the period of antiquity, and especially after the victory of Christianity, as well as in later post-classical periods, about which documentation exists¹⁶.

Later settlements that arose on the positions of earlier ones almost always erased all traces of the older settlement, and monuments and monuments with inscription were used both for construction and as excellent raw material in limekilns. Even Siscia was not spared this fate, known everywhere, and unfortunately often quite thorough¹⁷.

The preserved inscriptions offer insight into the pantheon of Roman Siscia and the social stratification of the dedicants of these inscriptions, from state officials, through Oriental individuals, to local rural inhabitants and slaves, with dedications to the corresponding deities of their classes¹⁸.

¹⁴ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1983, Pl. I, 1-4; Pl. II, 1-4.

¹⁵ ZANINOVIC 1981, 201.

¹⁶ HORVAT 1954, 94-95; ŠAŠEL 1984, 703.

¹⁷ ZANINOVIC 1981, 201.

¹⁸ ZANINOVIC 1981, 201.

This group includes inscriptions erected by state officials of specific administrative structure and public order, such as the *beneficiarii*¹⁹.

The cult of Jupiter, the most powerful Roman deity, occupies the most important place among other deities from the Roman pantheon venerated in the Siscian area. Various dedicants appear on votive inscriptions dedicated to Jupiter. Most often they are consular beneficiaries, but they also come from other classes of the population, so they are representatives of different social groups, professions and so on.

Considering that Siscia was a major overland and river junction and crossroad, the number of inscriptions by beneficiarii in the city is interesting. The inscriptions of three beneficiarii belonged to the category of the state cult of Jupiter, *Iovi Optimo Maximo*, which also characterized almost the entire area what was once the province of Pannonia:

*I(ovi). O(ptimo). M(aximo) / C(aius). Iulius / Flav(ius ?) b(ene)f(iciarius) / co(n)s(ularis). iter(um) / stat(ionem). hab(ens) / v(otum). s(olvit)*²⁰;

*I(ovi). O(ptimo). M(aximo) / C(aius). Livius / Moderatus / b(ene)f(iciarius). co(n)s(ularis) / v(otum). s(olvit)*²¹;

*I(ovi). O(ptimo). M(aximo) / et. Cereri / C(aius). Veratius / Hispanus / et T(itus). Fl(avius). Cam-/pester. b(ene)f(iciarii) / co(n)s(ularis) ?[pr[o]?].....*²²

The dedication to Jupiter was written in the first words in abbreviated form (*I.O.M.*). These were altars of the usual form. While the first two altars were dedicated to Jupiter, the third was dedicated to Jupiter and Ceres. In addition to Orientals and members of the upper classes, other immigrants also appear on the inscriptions. In the

¹⁹ ZANINOVIC 1981, 201.

²⁰ CIL III 3949; LJUBIĆ 1876, 1, no. 1; BRUNŠMID 1906-1907, 95, no. 207; HOFFILLER, SARIA 1938, 244, no. 533; ZANINOVIC 1981, 202; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2005, 244.

²¹ CIL III 3950 = 10859; LJUBIĆ 1879, 66, no. 1; BRUNŠMID 1906 -1907, 95, no. 208; HOFFILLER, SARIA 1938, 244-245, no. 534; ZANINOVIC 1981, 202; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2005, 245.

²² CIL III 10842; LJUBIĆ 1876, 2, no. 4; BRUNŠMID 1906 -1907, 97, no. 211; HOFFILLER, SARIA 1938, 247, no. 537; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2005, 246.

above mentioned dedication to Jupiter and Ceres, the beneficiarius *Caius Veratius Hispanus* appeared as a dedicant, whose cognomen clearly shows his western origins.

In his commentary to the inscription, Brunšmid expresses the opinion that the temple of Ceres was located in Novi Sisak next to the Kupa River²³, where at the beginning of 1803 Marko Postić and his grandson Pavao built a large warehouse, which was later demolished, on the foundations of a Roman structure.

It is understandable that Siscia in the classical period was an important center of the grain trade, and this would even represent economic continuity. This was the source of this dedication to Ceres, as well as another altar with a dedication to Ceres from Sisak, which has been in the Archaeological Museum in Zagreb from 1926 (**Fig. 7**). The inscription is as follows: *Cereris/Aug(usta) sac(rum)/ Q(uintus) Iulius/ Moderatus b(ene)f(iciarius) proc(uratoris)/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*²⁴.

On this dedicatory inscription Jupiter was joined by Ceres (*I.O.M. et Cereri*). It should be emphasized that dedications to Ceres in Pannonia are rare, and are in fact limited to these Siscian altars²⁵.

An inscription was dedicated to Jupiter, Juno, Sol, and the Genius of the Place (*I(ovi) O(ptimo) M(aximo). C(on)servatori I(unoni). O(ptimae). O(mnipotenti). Soli Genio. l(oci)*) by the *Aurelius Antiochanus*, from the East²⁶. In this case the formula of Jupiter was additionally supplemented by the epithet *Conservator* (*I.O.M.C.*). This was a damaged altar that had been immured somewhere, and for this purpose its upper profile had been chipped off, and the profiled base is also missing. The easterner *Aurelius Antiochanus*, thus from Antioch, tied Juno and Sol and the Local Genius to Jupiter.

Juno was also connected to Jupiter in one dedication from the period of Hadrian, (*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et I(unoni)*)²⁷.

²³ BRUNŠMID 1906 - 1907, 117.

²⁴ CIL III 3942; HOFFILLER, SARIA 1938, 241, no. 527.

²⁵ MÓCSY 1962 , 731. *collegium cereris*: CIL III 10517.

²⁶ CIL III 10841; LJUBIĆ 1876, 2, no. 3; BRUNŠMID 1906-1907, 97, no. 210; HOFFILLER, SARIA 1938, 246, no. 536; ZANINOVIC 1981, 202; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2005, 247.

²⁷ CIL III 15179 + CIL III 10845; LJUBIĆ 1879, 69, no. 5; BRUNŠMID 1906-1907, 96, no. 209, no. 266; HOFFILLER, SARIA 1938, 247-248, no. 539; ZANINOVIC 1981, 202.

The upper half of the altar (*CIL* III 15179) was discovered on the 27th of August 1900 in Sisak during excavation of a beer-hall below the newly expanded facilities of the Mali Kaptol Tavern, while the lower part of the altar (*CIL* III 10845), dedicated to Jupiter and Juno by the magistrates Aelius Valerius and Aelius Secundinus, was dug up in Sisak while digging the foundations for the house of Mr. Gorički. The sections of the altar were joined in the Archaeological Museum in Zagreb, and Hoffiller and Saria published it as a whole.

Jupiter appeared together with the Genius of the Place in the dedication: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) G(enio) loci[i]*²⁸.

Jupiter alone (*I(ovi) O(ptimo) M(aximo)*) had an altar dedicated to him by Marcus Ulpius (*M(arcus) Ulp(ius) Ni[g]rin(us)*)²⁹. On the basis of the gentilicium Ulpius, the inscription would belong to the beginning of the 2nd century AD.

Two altars were dedicated to the god of wine, Liber. The inscription on the first altar mentions Voltenius, Lupercus, and Valeria³⁰. The middle part of the small altar of white marble was preserved. The monument was once located in the Bitroff house in Sisak. It is dated to the 2nd century BC.

The second inscription dedicated to Liber³¹, was discovered at Žabno near Sisak, and not at Sv. Ivan Žabno near Križevci, as was cited by Brunšmid, and corrected by Hoffiller³². The inscription was erected by a *servus vilicus* or *actor*. A *servus vilicus* or *actor* was a slave who administered in the name of his master his agricultural estate and the other slaves on that estate. The dedicant was probably such a slave³³. The lease-holders of the state customs also used such slaves in their businesses. It should be mentioned that there is less mention of Liber in the western part of Pannonia than in the east. The western monuments are more connected to the Italic Liber, and

²⁸ *CIL* III 3952; BRUNŠMID 1906-1907, 98, no. 212; HOFFILLER, SARIA 1938, 247, no. 538; ZANINOVIC 1981, 202.

²⁹ *CIL* III 10840; BRUNŠMID 1910-1911, 119, no. 739; HOFFILLER, SARIA 1938, 245, no. 535; ZANINOVIC 1981, 202; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2005, 244.

³⁰ *CIL* III 3956 = 10854; LJUBIĆ 1876, 4, no. 8; BRUNŠMID 1906-1907, 113, no. 235; HOFFILLER, SARIA 1938, 248, no. 540; ZANINOVIC 1981, 202.

³¹ *CIL* III 13408; LJUBIĆ 1892, 4, no. III; BRUNŠMID 1906-1907, 113, no. 234; HOFFILLER, SARIA 1938, 249, no. 541; ZANINOVIC 1981, 202.

³² HOFFILLER, SARIA 1938, 249.

³³ BRUNŠMID 1906-1907, 133, no. 234.

the eastern monuments have a more Dionysian character, with possible Thracian influences³⁴.

The presence of altars to Liber in a city like Siscia is indicative of the variety of the religious attitudes of the inhabitants of Siscia, who were undoubtedly much greater worshippers of this god than a mere two altars would show. In this context, the dedication on an altar to Mars Marmogius is interesting (*Marti Marmogio*)³⁵. *Mars Marmogius* is interpreted as an "Illyrian" Liber³⁶. A statue of the deity *signum* was located on the altar. The word *stibadum* is of Greek origin and denoted on what something laid or rested³⁷. The dedicants Iunius Philocrates and Iulius Crispinus were colleagues (*comagistri*) in some association, but its name cannot be read.

People from the Orient could be met with throughout the Empire, wherever there was intensive trade in goods and people, meaning where there were possibilities of making a profit – *lucrum*, as the main aim in life. Siscia as a center of transport, trade, and production, with a state mint for coins, offered great possibilities of earning a fortune through various business transactions. The initiative in this would certainly have been taken by easterners who arrived in Siscia after its elevation to the rank of colony in the Flavian period. In addition to the ruling class of Italians, veterans from the Ravenna fleet were sent to Siscia, along with other easterners from auxiliary units³⁸. Vespasian in this manner rewarded the *classiariae* from the fleets of Ravenna and Misenum for supporting him in the year of the four emperors³⁹. Some of the sailors were originally from Pannonia and Dalmatia. It was politically opportune for Vespasian to send his acknowledged supporters to this region⁴⁰.

Soldiers from the eastern provinces were the promoters and worshippers of Oriental cults, and particularly the staff of the Roman customs service, known under the name *publicum portorium Illyrici*

³⁴ MÓCSY 1962, 732-733; MÓCSY 1974, 299.

³⁵ CIL III 10844; LJUBIĆ 1879, 66, no. 2; BRUNŠMID 1906-1907, 114, no. 236; HOFFILLER, SARIA 1938, 249-250, no. 542; ZANINoviĆ 1981, 202.

³⁶ HEICHELHEIM 1930, 1885; ŠAŠEL 1974, 735.

³⁷ BRUNŠMID 1906-1907, 114.

³⁸ ZANINoviĆ 1981, 203. The same was true for the colony in Sirmium, which was founded in the same period, i.e. in 71 or somewhat later. MÓCSY 1962, 597; MÓCSY 1974, 112.

³⁹ TAC., *Hist.* III, 12.

⁴⁰ ZANINoviĆ 1981, 203.

or *vectigal Illyrici*⁴¹. They in particular worshipped the god Mithras, and Siscia was a significant center of this cult.

An altar to Mithras was placed in honour of the health of the emperor Marcus Aurelius Antoninus (Caracalla) – *S(oli) I(nvicto) M(ithrae) pro sal(ute) imp(eratoris) Caesar(is) M(arci) Aur(elii) Antonini*⁴². The monument belongs to the reign of the emperor Caracalla (211-217) or Elagabalus (218-222). The dedicant, the customs official *Aurelius Eutyches*, was mentioned on a further three inscriptions⁴³.

The existence of a mithraeum in Siscia is indicated by the inscription *D(eo) i(nvicto) M(ithrae) s(acrum)*⁴⁴. The monument was found in *area castelli*, i.e. in the same zone as the previous monument. The imperial slave, the official Iacundus, in the important service of the provincial treasury (*dispensator provinciae Pannoniae Superioris*), and perhaps in the Siscian mint, erected a portico and entrance atrium to the temple according to a vow.

A bronze tabula ansata, found in the bed of the Kupa, most probably also came from the Siscian mithraeum. The tablet, with the inscription *D(eo) I(nvicto) M(ithrae)/ Aurelius Heraclides / et Agathopus fra/tres. v(otum). s(olverunt). l(ibentes). m(erito)*, is in the Archaeological Museum in Zagreb (**Fig. 8**)⁴⁵.

The names of the brothers are Greek/Oriental (*Aurelius Heraclides et Agathopus fratres*) and the first of them also bears the gentilicium *Aurelius*, like the already mentioned *Aurelius Antiochanus*, which became common among easterners of non-free origin only at the end of the 2nd century and the beginning of the 3rd century AD. The inscription can be dated on this basis to the end of the second century or more likely to the first half of the third century.

A relief with an inscription found at Siscia also belongs among the Mithraic monuments. The relief was given to the Archaeological Museum in Zagreb by Ivan Kukuljević. The relief depicts the Mithraic

⁴¹ DOBO 1940, 165; DE LAET 1949, 222; MÓCSY 1962, 595, 736; MÓCSY 1974, 255; ŠAŠEL 1974, 736; SELEM 1976, 13-19.

⁴² CIL III 3958; BRUNŠMID 1906-1907, 116, no. 239; HOFFILLER, SARIA 1938, 250, no. 543; SELEM 1976, 14.; ZANINOVIC 1981, 203.

⁴³ SELEM 1976, 14.

⁴⁴ CIL III 3960; SELEM 1976, 14; ZANINOVIC 1981, 203.

⁴⁵ CIL III 4959; HOFFILLER, SARIA 1938, 250, no. 544; SELEM 1976, 15; ZANINOVIC 1981, 203.

torch-bearer with the upright torch *Cautes*, dressed in a short tunic with a cape, and a Phrygian cap on his head. This would be the right section of the full relief, probably composed of three separately worked pieces of stone. The central section would show the main scene of the sacrifice of the bull (taurochthonia), and the left would depict *Cautopates* with the torch turned downwards. The inscription in four lines is to the right of the head and feet of Cautes: *Urbicus/ Sisci/ ano/rum* (**Fig. 2**)⁴⁶. A small dog is located below and to the left of Cautes, oriented left towards the bull in the central composition. The name of the dedicant is very interesting. This was a city slave of the Siscians (literally Urban Siscian), from a category that is known from Roman colonies, which has been confirmed for Siscia in the person of *Urbicus*⁴⁷. There were more such slaves, but mention is preserved only of this one⁴⁸. Perhaps this relief was secondarily used as a funerary monument for Urbicus, and *Cautes* was used as a representation of the Genius of the underworld⁴⁹.

The Archaeological Museum in Zagreb further contains two marble cult images of Mithras⁵⁰, and a bronze head of a god with a Phrygian cap, probably Mithras⁵¹, from Sisak, which shows that Siscia was a powerful center of the Mithraic religion (**Fig. 3**).

The very popular and widespread Oriental-Egyptian cult of the goddess Isis is cited on two inscriptions from Siscia⁵². Siscia was thus also a center of this cult.

The inscription on the altar reads: *Isi/Aug(ustae)/P(ublius) Antoni-/...*⁵³. On the sides of the altar, a motif of grapevines is carved on the left, with a depiction of a jackal on the right. This altar most likely comes from the reign of Caracalla or Septimius Severus, when religious movements from the east strengthened.

The second inscription is on a tabula ansata of thin bronze sheet metal. The text is spelled out with dots hammered into the metal –

⁴⁶ CIL III 3977; LJUBIĆ 1876, 15, no. 22; BRUNŠMID 1905, 63, no. 122; HOFFILLER, SARIA 1938, 254, no. 556; SELEM 1976, 15; ZANINOVIC 1981, 203.

⁴⁷ ZANINOVIC 1981, 203.

⁴⁸ There were many such slaves in Aquileia, Pola, and elsewhere.

⁴⁹ ZANINOVIC 1981, 204.

⁵⁰ BRUNŠMID 1905, 60, no. 120, 62, no. 121; SELEM 1976, 15-17.

⁵¹ SELEM 1976, 17-19.

⁵² SELEM 1971, 296; SELEM 1972, 35; MÓCSY 1962, 734; ŠAŠEL 1974, 735.

⁵³ CIL III 3944; HOFFILLER, SARIA 1938, 243, no. 530.

*Isidi.Aug(ustae)/sac(rum) Vol(cenia)/Maxima/ex vi(su) vo(tum)
so(lvit) l(aeta) l(ibens)/m(erito).*⁵⁴

The tablet was discovered during dredging of the Kupa in 1909, and is in the Archaeological Museum in Zagreb. The gentilicium *Volcenius* was also noted on the previously mentioned inscription found in Sisak dedicated to Liber Pater⁵⁵.

These dedicatory inscriptions would speak in favour of the existence of a temple of Isis in Siscia, as is supported by other finds related to the goddess from the same cultural milieu⁵⁶, such as the head of what was probably a priestess of Isis and a bronze statuette-pendant depicting Harpokrates, the son of Isis.

In Siscia *Magna Mater-Cybele* was also worshipped, as can be concluded on the basis of the inscription of the sarcophagus of *Aurelia Veneria*⁵⁷. The dedicant of this inscription, *Iulianus*, was a member of the *collegii dendrophorum*, and they were participants in the cult of the Great Mother.

Other than this inscription, a bronze statuette of her attendant Attis was also found⁵⁸.

Hercules was greatly worshipped in the towns of western Pannonia⁵⁹. Proof of his cult in Siscia is offered by two inscriptions. From the first inscription⁶⁰, we find that Siscia was a *colonia Septimia*, although it is mentioned on several monuments from an earlier period found in Rome as a Flavian colony. However, on the Siscian monuments, but also on other preserved monuments, Siscia is more often *colonia Septimia*, which means that the emperor Septimius Severus had to give the city certain privileges, which were renamed after him⁶¹.

⁵⁴ HOFFILLER, SARIA 1938, 244, no. 531.

⁵⁵ CIL III 3956; HOFFILLER, SARIA 1938; 244, no. 540.

⁵⁶ SELEM 1972, 36.

⁵⁷ CIL III 10858. This sarcophagus was mentioned in the description of their visit to Sisak in 1888 by E. Kalinka and A. Swoboda, and it was located as a bench in front of a house in Ivan Gundulić Street in Sisak. The inscription on the sarcophagus was published by I. KUKULJEVIĆ SAKCINSKI 1873, 142.

⁵⁸ SELEM 1972, 36; MÓCSY, 1962, 731.

⁵⁹ MÓCSY 1962, 731.

⁶⁰ CIL III 10836; LJUBIĆ 1876, 5, no. 11; BRUNŠMID 1906-1907, 86, no. 197; HOFFILLER, SARIA 1938, 241-242, no. 528; ZANINOVIC 1981, 204.

⁶¹ For the date of the inscription, see BRUNŠMID 1904 -1911, no. 197, 196. For forms of the name of the colony, see ŠAŠEL 1974, 715.

Gaius Ingenuius was a councilor of the colony (*decurio coloniae*), the city treasurer (*quaestor rei publicae*), and the head of the fire-fighting association (*praefectus collegii centonariorum*).

The dedicants were most probably brother and sister, as in addition to the same gentilicium they had similar cognomens, and their voting tribe was *Quirina*. The dedication to Hercules, as well as the name of the dedicant and his functions, all indicate that Gaius Ingenuius belonged to the stratum of Siscians of Italic descent. The monument was placed on the 13th of August, on a day that was particularly celebrated in the cult of Hercules (**Fig. 9**)⁶². The inscription reads:

Idib(us). Au[g(ustis)]/ Herculi/ G(aius). Ingenui-/us. G(ai). fil(ius). Quir(ina)./ Rufinianus/ dec(urio). col(oniae). S(epitimiae). S(iscianorum)/ Aug(ustae). quaest(or)/r(ei). p(ublicae). praef(ec-tus). c(ollegii). c(entonariorum)/et. Ingenui-/a. Rufina/cum. suis d(ederunt) d(edicaverunt).

The second inscription to Hercules was on a small altar of white marble: *Herculeni/ Aug(usto) sac(rum)/ L(ucius) Spurius/ Restutianus*⁶³. Of particular interest on the inscription is the hypocoristic dative form of the name *Herculeni*, in place of *Herculi*.

The cult of Hercules was particularly widespread in the period of the reign of emperor Commodus, who identified himself with the hero.

In Pannonia, Silvanus was one of the most worshipped gods and the greatest number of altars was dedicated to him. In the Severan period, he became distinguished as the main local deity of Pannonia⁶⁴. Five monuments with inscriptions were found in Siscia, which attests that Silvanus was greatly popular. Different epithets were used, known from other parts of Pannonia and Illyricum. This deity in fact represented a local god in its Roman interpretation.

An inscription from Siscia dedicated to Silvanus (*Silvano/ Domest(ico)/ sac(rum)*) was found in 1933 while digging the foundations for the house of Josip Perković⁶⁵.

⁶² CIL I². p.217, *fasti Allifani*.

⁶³ CIL III 10837; LJUBIĆ 1880, 74, no. 10.; BRUNŠMID 1906-1907, 88, no. 198; HOFFILLER, SARIA 1938, 242-243, no. 529; ZANINOVIC 1981, 204.

⁶⁴ MÓCSY 1962, 741; MÓCSY 1974, 250-252.

⁶⁵ HOFFILLER, SARIA 1938, 250, no. 545; ZANINOVIC 1981, 205.

An altar dedicated to Silvanus with the inscription (*S(ilvano) D(omestico) s(acrum)/ Q(uintus) Crispus/ Ga(ll)ica/nus*) was discovered in Sisak in the land of Mr. Momčilović, who gave it to the museum in 1896⁶⁶. The cognomen of Quintus Crispus Gallicanus, who dedicated the altar to Silvanus, carries an overtone of a western or perhaps Celtic origin. The cognomen *Gallicanus* is quite widespread in Gaul and Africa, and is less common elsewhere⁶⁷.

Another altar, dedicated like the previous one to the local Silvanus, was also found in Sisak (*Silvano/ Dom(estico) sac(rum)/ Licinii/ v(otum)s(olverunt)*)⁶⁸.

Silvanus Domesticus was the patron of the rural economy, and altars were placed to him in the courtyards of farming estates⁶⁹.

The inscription on an altar dedicated to Silvanus by Longinius Ingenuius mentions *Silvano Maglae*⁷⁰. The various epithets of Silvanus, such as *Magla*, *Messor*, *Cor...*, are the local designations for one and the same god⁷¹, while some authors consider that these are different gods⁷².

The inscription on an altar also dedicated to Silvanus (*S(ilvano) S(ilvestri) s(acrum)...*) is thought to have been dedicated by a slave⁷³.

The next inscription: *Silva/nis/M(arci) I(ulius) Ing(enuus)/ v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*, is thought to belong to the same social circle⁷⁴.

The Nymphs are identified with Silvanus, and are attendants of Silvanus on reliefs from Dalmatia⁷⁵. An expression of the religious

⁶⁶ CIL III 15181; BRUNŠMID 1906-1907, 147, no. 256; HOFFILLER, SARIA 1938, 251, no. 546; ZANINOVIC 1981, 205.

⁶⁷ ALFÖLDY 1969; MÓCSY 1964, 259 ff.; KAJANTO 1965, 15, 195.

⁶⁸ CIL III 13407; LJUBIĆ 1892, 3; BRUNŠMID 1906-1907, 147, no. 257; HOFFILLER, SARIA 1938, 251, no. 547; ZANINOVIC 1981, 205.

⁶⁹ ZANINOVIC 1981, 205.

⁷⁰ CIL III 3963; LJUBIĆ 1876, 4, no. 9; BRUNŠMID 1906-1907, 148-149, no. 259; HOFFILLER, SARIA 1938, 251-252, no. 548; ZANINOVIC 1981, 205.

⁷¹ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1955, 8.

⁷² MÓCSY 1974, 251.

⁷³ CIL III 10846; LJUBIĆ 1879, 69, no. 4; BRUNŠMID 1906-1907, 149, no. 255; HOFFILLER, SARIA 1938, 252, no. 549; ZANINOVIC 1981, 205.

⁷⁴ CIL III 10847; LJUBIĆ 1879, 68, no. 3; BRUNŠMID 1906-1907, 149, no. 260; HOFFILLER, SARIA 1938, 252, no. 550., ZANINOVIC 1981, 205.

⁷⁵ RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1955, 21-28.

beliefs of the autochthonous population should be seen in these dedications.

The imperial cult was undoubtedly worshipped in Siscia.

Sacrifices were made to all gods, as is confirmed by the above finds of altars, but also by depictions on coins. The best known image of sacrificing to the gods is depicted on the coins from the Siscian hoard of argentei of the 1st Tetrarchy. The obverse shows the emperor Diocletian, while the reverse shows four male figures around an altar in front of a tower, which represents the Tetrarchy – the four emperors offering sacrifice to the gods.

The Siscian hex tablet or *tabella defixionum* (**Fig. 10**) should also be mentioned. It was found in 1913 during dredging of the Kupa River. The tablet was of lead, partly because it is easy to carve letters into it, and partly because lead had a symbolic meaning⁷⁶.

In the period of antiquity, casting spells was part of everyday life, but carefully hidden away from public knowledge. Many tablets with curses have been found in provinces throughout the Empire. The writer of the curse was not a particularly educated individual, and this could have been the hexer himself or a hired person. It can be presumed that there was a witchdoctor in Siscia, who cast spells and so forth by order. In certain periods of antiquity, their activities were strictly forbidden, and they were persecuted.

The Siscia tablet belongs among those examples where someone wanted to curse his opponent and his witnesses in a legal case. All the names, family names, and nicknames of the individual are listed, to make it clear against whom it had been composed⁷⁷. The god Savus is called upon, the closest god who was worshipped along the banks of the Kupa River, where this tablet had been placed. Magical instruments for curses were often put in places filled with water, as it was held that through water one reached the Manes most quickly, and also in graves, so as to achieve a connection with the gods of the underworld, who were supposed to cause harm to the individuals whose names were carved on the tablet.

In addition to the Siscia hex tablet, we must also mention the lead crescent-shaped pendants that were also found in the Kupa. Did a cult place on water exist along the Kupa River for offering sacri-

⁷⁶ BRUNŠMID 1919, 180; SIMÓN, RODÁ DE LLANZA 2008, 167-198.

⁷⁷ NENADIĆ 1986 -1987, 97.

fices? And could these pendants be votive gifts, thrown into the river to fulfill a vow?⁷⁸ It has been suggested that these pendants were some kind of memorial medallion in memory of a visit to a shrine⁷⁹. However, this is difficult to establish without a context for the finds. Koščević interprets them as true cult jewellery, which arranged in rows of several pendants could have been placed on statues of the lunar goddess they symbolize – in the temple itself – or they could have composed part of the robes of her priestesses.

Support for the placement of these lunar pendants in a Celtic religious milieu might be indicated by the fact that both moulds (for producing such pendants) come from an area with frequent Celtic finds. The Celtic substratum of Siscia/Segestica was still evident in the Roman period, and even predominant in certain categories of objects⁸⁰.

Christianity was accepted at an early date in Siscia. This first, hidden declaration of the Christian faith can be recognized on a certain number of objects discovered in Sisak.

From the very beginnings in the 1st century all the way to the 4th century, when Christianity was recognized (AD 313), it was confronted with opposition. The classical pagan pantheon, the Oriental mystery cults that were worshipped in Siscia, and the Jewish faith were all open, and thus less dangerous opponents.

Of the pagan religions with a monotheistic underlying concept, Christianity, or rather the Christian God, most closely approached the cult of the Invincible Sun (*Sol Invictus*)⁸¹.

It is very probable that the solar aspect of Christ's divine traits brought Christians closer to the cult of the Invincible Sun, to the extent that even Christian martyrs were not averse to it⁸². It can be suggested that some solar-Christian syncretism was reflected in several religious-votive metal pendants from Sisak. The basic decorative concept of each pendant consists of a circular field, filled with an upright or saltire cross, or rather a Christogram arrangement of ray-like lines. One pendant that stands out has the image of a worshipper at prayer

⁷⁸ BUZOV 2004, 180-181.

⁷⁹ KOŠČEVIĆ 2000, 16, n. 47.; VUJNOVIĆ 2003, 79.

⁸⁰ KOŠČEVIĆ 1991, 42-45; KOŠČEVIĆ 2001, 148; MIGOTTI 2002-2003, 102-106.

⁸¹ HEINTZE 1983, 145-146; JOHNSON 1982, 67-68.

⁸² JARAK 1994, 20.

(d) in a circular frame. These all contain solar symbolism expressed through motifs that at the same time are Christian signs – secret during the first three centuries, and later universal⁸³. The pendant with the orans figure is particularly interesting considering the dating (2nd-3rd centuries). This most probably represents a pagan worshipper, but it should not be forgotten that during the first three centuries of disguised Christianity, the figure of the praying supplicant replaced the symbol of the cross⁸⁴. A second pendant is exceptional in that it unites solar and lunar forms and metaphors, which was otherwise the general position of Christian theology⁸⁵. This group of objects certainly symbolized a monotheistic religion, embodied in the cult of the Sun, but perhaps also in the solar aspect of Christ's traits. It should certainly be emphasized in connection with this that one early Christian pendant from Sisak with a cross in a profiled frame is directly tied stylistically and iconographically to the group of solar pendants⁸⁶.

Magical and Gnostic elements also frequently appear on rings and gems⁸⁷. The so-called abraxas lead gem comes from Sisak, with the legend IAW and the image of a deity with a cock's head, snake-like legs, and a whip and shield in its hands. Although some authors consider these to be objects of exclusively magical-apotropaic significance, the described figure symbolizes the most elevated divine creature in the gnosis of the Basilidians, and the legend IAW (meaning the secret name of God) indicates a connection to the religious world of the Jews⁸⁸. In the Gnostic gospels, prayers composed of various combinations of the word "iao" are attributed to Jesus himself, and are related to Christianity⁸⁹.

Disguised declarations of faith appear in Christian art in the 2nd century, and Christian writers mention them at the same time. This particularly refers to Justin († 165/166) and Tertullian (ca. 160 to after 220). The presence of Christians in Siscia is further indicated by archaeological material with motifs suitable for the expression of

⁸³ FORSTNER 1982, 19-20.

⁸⁴ FORSTNER 1982, 20.

⁸⁵ FORSTNER 1982, 101; KÜHNEL 1994, 164.

⁸⁶ MIGOTTI 1994, 42.

⁸⁷ FORSTNER 1982, 397.

⁸⁸ JELENIĆ 1921, 90-92; ŠEPER 1942.

⁸⁹ CRAVERI 1969, 478.

Christian symbolism. One item is an enameled fibula in the form of a fish, which perhaps did not have an original Christian purpose, although it could have served as such. A pendant of thin gilded sheet-metal in the shape of a fish was most probably a votive-cult object, as was a lead tablet with a motif of two dolphins next to a trident. This lead tablet was definitely Christian, as the staff between the dolphins was stylized like a cross, and the dolphin and the trident symbolize Christ or rather the faithful in the crypto-Christian language⁹⁰.

The symbolism of the palm is similar in the pagan, Jewish, and Christian religions, while it was an almost unavoidable motif on early Christian funerary inscriptions⁹¹. The symbolic meaning of the palm motifs on rivets from Sisak cannot be deduced, but this same motif, in considerably stylized form, was later variously applied to clay lamps.

Objects with possible Christian symbolism are certainly those reminiscent of cross shapes or which bear such decoration, and perhaps some symbolic meaning. This group of objects includes fibulae, earrings, rivets, mounts, a nail, buttons, and seal capsules, all from the 2nd-3rd centuries.

The archaeological context is sometimes sufficient to confirm that an object had been conceived as a Christian symbol, but was worn in such a manner that the symbolism remained hidden or distorted⁹². Literary sources attest to the reverse situation. The 2nd century Christian writer Justin, and others after him, claimed that the everyday activities of Christians were permeated with the symbolism of the cross. Thus it can be concluded that individuals perceived a corresponding symbolism in objects that were reminiscent of a cross or the Christogram.

It must be emphasized that the archaeological context is lacking for the analysis of these objects, as data about the circumstances of the finds are mostly missing. It is to be hoped that future excavation will uncover comparable material that will place them in a more reliable archaeological and cultural context.

Objects also exist that belong to the syncretistic period of the 3rd and 4th centuries. Christian parishes and bishopric already existed in Pannonia in that period, but were sometimes subject to persecu-

⁹⁰ ENGEMANN 1969, 1084; DIN 1957, 673; FORSTNER 1982, 248-249.

⁹¹ FORSTNER 1982, 169-170; MARUCCHI 1933, 190, *passim*; CRAVERI 1969, 86.

⁹² STEIN 1991, 119.

tion⁹³. Objects belonging to this period include rings, a ring-key, pendant, and spoon. One heart-shaped or triangular silver pendant found in the Kupa should be noted, made of very thin sheet-metal with an anthropomorphic outline and a circular perforation for hanging. The "bust" was edged by hammering pearl-like points, and in this manner a cross and necklace were also formed. The shoulders were marked by circular framed protrusions.

Roman Siscia is an example of an archaeological site intolerably neglected in comparison to its importance and representation in classical sources⁹⁴. It is nonetheless possible, with the help of previously discovered data as well as new discoveries, to review the movements and variety of belief and worship in a provincial city such as Siscia.

In conclusion, it can be concluded that almost all cults were represented in Siscia, without reference to the number of monuments that otherwise confirms presence of worship of the local and Roman pantheon.

Sources

Oratorum Romanorum fragmenta, 1-3, ed. H. Malcovatti, Torino, 1966
Tacit, Anali, Zagreb, 1980

P. Cornelii Taciti Ab excessu divi Augusti /The Annals of Tacitus, London, 1970

Bibliography

ALFÖLDY, G., *Die Personennamen in der römischen Provinz Dalmatia*, Beiträge zur Namenforschung, Neue Folge 4, Heidelberg, 1969

BARKÓCZI, L., *The Population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian*, ActaAHung, 16/3-4, 1964, 257-357

BAUER, A., *Rimska olovna plastika s osobitim obzirom na materijal pohranjen u Hrvatskom narodnom muzeju*, VHADns, 17, 1936, 1-35

⁹³ VIKIĆ-BELANČIĆ 1978, 588.

⁹⁴ KOŠČEVIĆ, 1991, 8.

- BRUNŠMID, J., *Kameni spomenici hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, VHADns, 7, 1903-1904, 209-240
- BRUNŠMID, J., *Kameni spomenici hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, VHADns, 8, 1905, 35-106
- BRUNŠMID, J., *Kameni spomenici hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, VHADns, 9, 1906-1907, 81-184
- BRUNŠMID, J., *Kameni spomenici hrvatskoga narodnoga muzeja u Zagrebu*, VHADns, 11, 1910-1911, 61-144
- BRUNŠMID, J., *Antikni figuralni bronsani predmeti u hrvatskom narodnom muzeju u Zagrebu*, VHADns, 13, 1913-1914, 207-268
- BRUNŠMID, J., *Rimsko čaranje na olovnoj pločici iz Kupe kod Siska*, VHADns, 14, 1915-1919, 19-21
- BUZOV, M., *Zanatska proizvodnja u Sisciji*, *Histria Antiqua*, 12, 2004, 173-184
- CRAVERI, M., *I vangeli apocrifi*, Torino, 1969
- DIN, E., s.v. *Delphin*, RAC III, 1957, cols. 667-682
- DOBO, A., *Publicum portorium Illyrici*, DissPann, 1940
- ENGEMANN, J., s.v. *Fisch*, *Fischer*, *Fischgang*, RAC VII, 1969, cols. 959-1097
- FORSTNER, D., *Die Welt der christlichen Symbole*, Innsbruck, 1982
- HEICHELHEIM, F. M., *Mars Marmogius*, RE XIV/2, 1930, 1885
- von HEINTZE, H., *Sol invictus*, in *Spätantike und frühes Christentum*, *Exhibition catalogue*, Frankfurt am Main, 1983, 145-146
- HEFELE, F., [Rimski nalazi iz Siska - ant. Siscia], *ViestHrvArh NS*, 1, 1895, 209
- HOFFILLER, V., SARIA, B., *Antike Inschriften aus Jugoslavien*, Heft I, *Noricum und Pannonia Superior*, Zagreb, 1938
- HORVAT, A., *O Sisku u starohrvatsko doba na temelju pisanih izvora i arheoloških nalaza*, ShP, III/3, 1954, 93-104
- GIANNELLI, G., *Vjera. obredi i svećenici*, in *Antički Rim*, Beograd-Ljubljana, 1967, 175-192
- JARAK, M., *Povijest starokršćanskih zajednica na tlu kontinentalne Hrvatske*, in *Od Nepobjedivog Sunca do Sunca Pravde*, *Exhibition Catalogue*, Zagreb, 1994, 13-36
- JELENIĆ, J., *Povijest Hristove crkve*, Zagreb, 1921
- JOHNSON, P., *A History of Christianity*, Harmondsworth, 1982
- KAJANTO, I., *The Latin Cognomina*, Helsinki, 1965
- KOŠČEVIĆ, R., *Antička bronca iz Siska*, *Umjetničko-obrtna metalna produkcija iz razdoblja Rimskog carstva*, Zagreb, 1991

- KOŠČEVIĆ, R., *Arheološka zbirka Benko Horvat*, Zagreb, 2000
- KOŠČEVIĆ, R., *Daljnja opažanja o olovnim privjescima*, *Pril. Inst. arheol.* Zagrebu 18, 2001, 143-156
- KÜHNEL, B., *Crosslike Compositions and Crosses. The Limits of Neutrality in Early Christian Art*, *Boreas*, 17, 1994, 159-169
- KUKULJEVIĆ SAKCINSKI, I., *Panonija rimska*, *RadJAZU*, XXIII, 1873, 86-157
- DE LAET, S. J., *Étude sur l'organisation douanière chez les Romains*, Bruges, 1949
- LJUBIĆ, Š., *Inscriptiones quae Zagabriae in Museo nationali asseruntur*, *ViestNarZamMuz* 2, 1876, 1-75
- LJUBIĆ, Š., *Pisani spomenici izkopani u Sisku tečajem god. 1876-7. od arkeolog. društva Siscia koje jih pokloni Zemalj. muzeju*, *ViestHrvArk* 1/3, 1879, 65-74
- LJUBIĆ, Š., *Nadpisi*, *ViestHrvArk* 2/2, 1880, 72-76
- LJUBIĆ, Š., *Sisački nadpis*, *ViestHrvArk* 4/3, 1882, 65-66
- LJUBIĆ, Š., *Rimski nadpisi odkriti tečajem god. 1891. u Hrvatskoj, sačuvani u nar. arkeolog. muzeju*, *ViestHrvArk* 14/1, 1892, 1-4
- MARUCCHI, O., *Le catacombe romane*, Roma, 1933
- MIGOTTI, B., *Arheološka građa iz ranokršćanskog razdoblja u kontinentalnoj Hrvatskoj*, in *Od Nepobjedivog Sunca do Sunca Pravde, Exhibition Catalogue*, Zagreb, 1994, 41-67
- MIGOTTI, B., *Olovni privjesci u svjetlu dvaju novih nalaza iz Siska*, *Godišnjak GMS*, 3-4, 2002-2003, 99-115
- MÓCSY, A., *Die Bevölkerung von Pannonien bis zu den Markomannenkriegen*, Budapest, 1959
- MÓCSY, A., *Pannonia*, *RE* IX, 1962, 516-776
- MÓCSY, A., *Pannonia and Upper Moesia*, London, 1974
- NA TRAGOVIMA VREMENA, *Iz arheološke zbirke Mateja Pavletića, Katalog izložbe*, Zagreb, 2003
- NENADIĆ, V., *Prilog proučavanju antičke Sisciae*, *Prilozi* 3/4, 1986-1987, 71-102
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, A., *Mramorna statua Dijane iz Siska*, *VAMZ*, XIV/3, 198, 73-84
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, A., *Dvije brončane statuete Jupitera iz Siska*, *VAMZ* XV/3 (1982), 1983, 29-39
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, A., *Minijaturna brončana kompozicija s likom Dijane iz Siska*, *VAMZ* XIX/3, 1986, 187-202

- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, D., *Ilirske predstave Silvana na kulnim spomenicima s područja Delmata*, GZMns, X, 1955, 5-40
- RENDIĆ-MIOČEVIĆ, A., *O kultu Jupitera i Junone na području Siska*, *Histria Antiqua*, 13, Pula 2005, 241-262.
- SELEM, P., *Boginja s tisuću imena. Neki aspekti pojave egipatskih bogova u dalmatinsko-panonskom krugu*, Hrv.znanst.zb. 1, 1971, 291-332
- SELEM, P., *Egipatski bogovi u rimskom Iliriku*, Godiš Centr Balkano Ispit, 7, 1972, 5-104
- SELEM, P., *Mithrin kult u Panoniji*, Radovi IHP, 8, 1976, 5-63
- SIMÓN, F.M., RODÁ DE LLANZA, A Latin defixio (Sisak, Croatia) to the river god Savus mentioning L. Licinius Sura, Hispanus, VAMZ 3, XLI, Zagreb, 2008, 167-198
- STEIN, F., *Alamanische Siedlung und Kultur. Das Reihengräberfeld in Gammertingen*, Gammertingen-Sigmaringen, 1991
- ŠAŠEL, J., Siscia, RE XIV, 1974, 702-741
- ŠEPER, M., *Antikne geme-amuleti nazvane gnostičkim gemama*, VHADns XXII-XXIII (1941-1942), 1942, 5-53
- VIKIĆ-BELANČIĆ, B., *Elementi ranog kršćanstva u sjevernoj Hrvatskoj*, AVes XXIX, 1978, 588-606
- VUJNOVIĆ, R., *Pučka pobožnost*, in: *Pro Sancto Quirino E. S. Confessio Fidei - Katalog*, Sisak, 2003 (2004)
- ZANINOVIĆ, M., *Siscia u svojim natpisima*, IzdanjaHAD, 6, 1981, 201-208

Illustrations

- Fig. 1 Marble statuette of Nike
- Fig. 2 Relief of *Cautes*
- Fig. 3 Bronze head of Mithras
- Fig. 4 Statue of Hercules
- Fig. 5 Gem with a depiction of Mercury
- Fig. 6 Gem with a depiction of Isis/Ceres
- Fig. 7 Inscription on an altar with a dedication to Jupiter and Ceres
- Fig. 8 Tabula ansata with a dedication to Mithras
- Fig. 9 Inscription on an altar with a dedication to Hercules
- Fig. 10 Inscription on the hex tablet



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4



Fig. 5



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 8

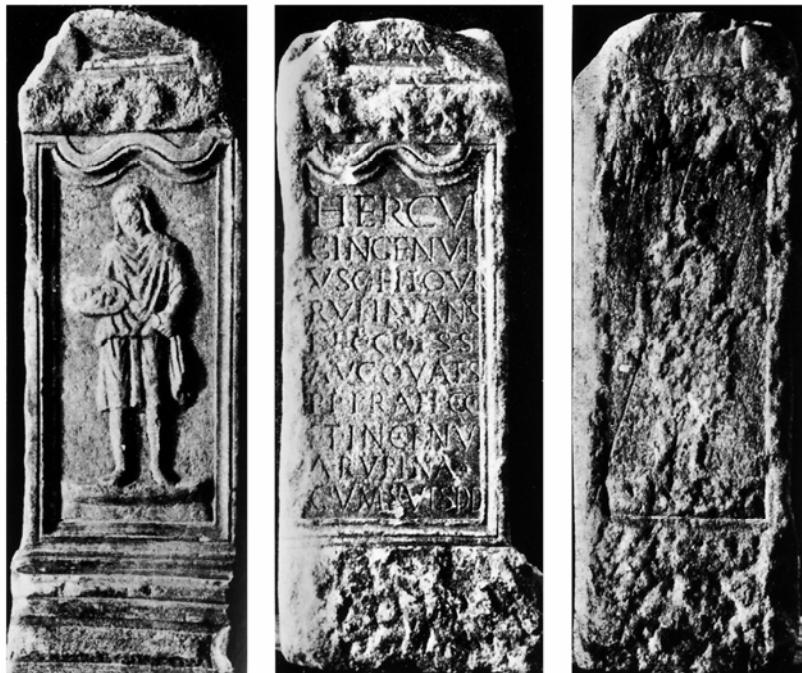


Fig. 9

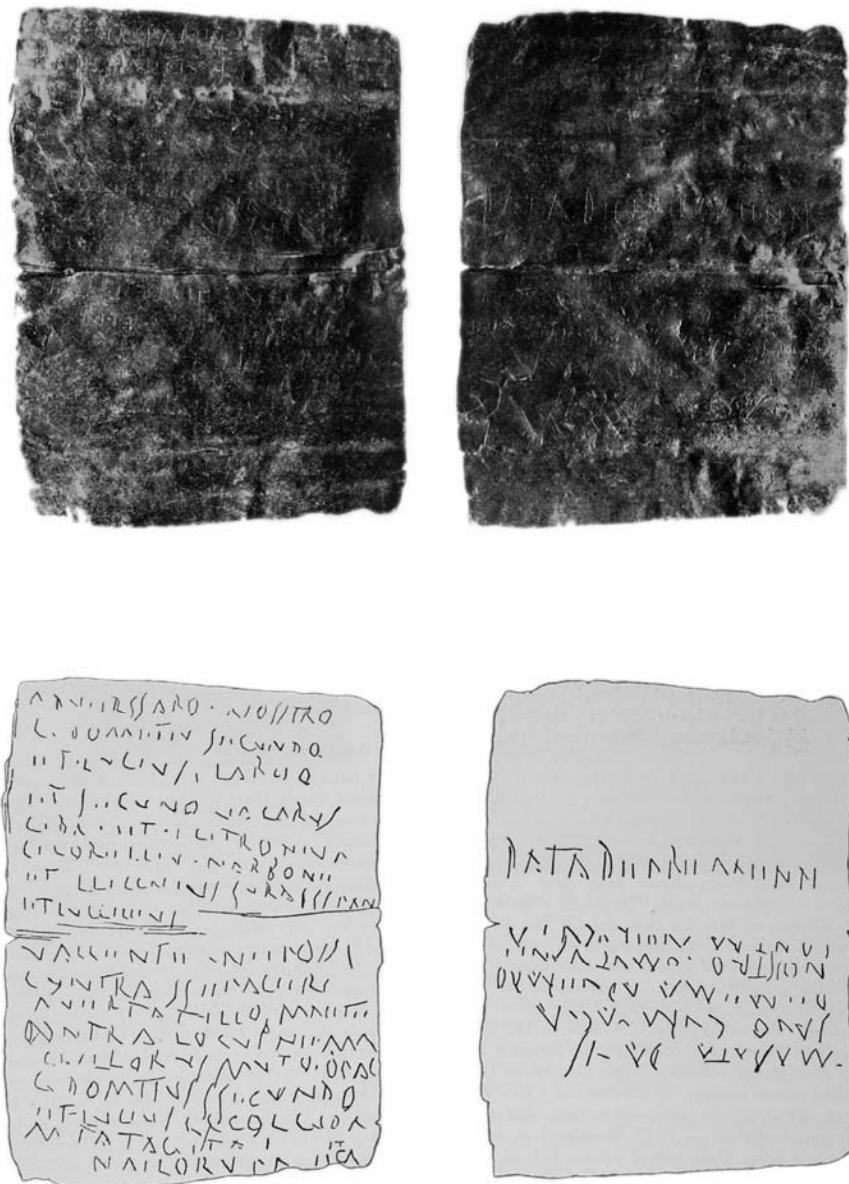


Fig. 10

VORBIREA SIMPLĂ: IOAN HRISOSTOM DESPRE ORATORIA CREŞTINĂ*

Tincuța CLOȘCĂ**
(Universitatea „Alexandru I. Cuza” din Iași)

Keywords: *John Chrysostom, stylistic simplicity, truth, clarity, rhetorical art*

Abstract: *To the bloody persecutions applied by the Roman Empire to the Christians were added to the attacks the Christians had to take from the representatives of the contemporary culture and especially from the sophist oratory. This cultural offensive led to a new issue, that is, the way in which the religious truths (acquired by reading, studying and understanding the Bible) were supposed to be revealed. Therefore, the Christian writers tried reveal the truths of faith to an audience, educated not only according to the standards and the norms of the Greek education, but also in a corrupt way, according to the speeches of profan orators. As a result of this emphasis on truth and clarity and given the fact that the Bible hardly stood up to the refined literary tastes of the period, those christian authors who openly advocated a sublime style were in minority. Most opposed the "sophistries" of pagan orators and called for stylistic simplicity. And John Chrysostom was one of those.*

Cuvinte-cheie: *Ioan Hrisostom, simplitate stilistică, adevăr, claritate, artă retorică*

Rezumat: *Sângeroaselor persecuții suferite de creștini din partea statului roman se adăugau atacurile pe care aceștia le primeau din partea reprezentanților culturii contemporane și îndeosebi din partea retoricii sofiste. Această ofensiva culturală a dus la apariția unei noi probleme, și anume a modului în care trebuie făcute cunoscute, transmise, expuse adevărurile de credință dobândite prin citirea, studierea și înțelegerea Bibliei. De aceea, scriitorii creștini greci și latini au încercat să exprime adevărurile de credință unui public educat nu numai după standardele și normele educației grecești, dar și corupt în mod divers prin discursurile oratorilor profani. Datorită importanței ce revine adevărului și clarității, pe de o parte, și datorită faptului că în Biblie se întâlnesc multe pasaje în care este condamnată vorbirea elegantă, pe de altă parte, autorii creștini din primele secole care au pledat pentru un stil sublim au fost puțini. Cei mai mulți au fost împotriva înfrumusețărilor retorice utilizate de către autorii pagâni, pledând pentru claritatea stilului. Printre aceștia se numără și Ioan Hrisostom.*

Examinând cu atenție unele forme literare ale perioadei Antichității târziu, s-a observat că acestea sunt bazate mai ales pe idealul și pe practica retoricii. De aceea, cercetătorii preocupăți de studiul retoricii din perioada în discuție au abordat problematica originilor oratoriei creștine¹, a raportului dintre educația creștină și instrucția pagână reflectat în scările lor², a influenței celei de-a doua sofistică³ asupra stilului oratoric al Părinților greci ai Bisericii (de pildă, Vasile de *Caesarea Cappadociae*⁴, Grigore de *Nyssa*⁵, Ioan Hrisostom⁶ și alții), a relației dintre retorică și creștinism⁷, a însușirii ar-

* Lucrare realizată în cadrul proiectului POSDRU/88/1.5/S/47646, cofinanțat din Fondul Social European, prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

** ankutza_06@yahoo.com

¹ S. Vicastillo, *Tertuliano, testigo y maestro de la oración cristiana*, *Revista Augustiniana*, 45, 2004, 19-49.

² L. Lugaresi, *Studenti cristiani e scuola pagana. Didaskaloi, logoi e philia, dal discorso di ringraziamento a Origene all'orazione funebre per Basilio di Gregorio Nazianzeno*, CrSt, 25, 2004, 779-832; J. M. Blásquez, *La Academia de Atenas como foco de formación humanística para paganos y cristianos. Los casos de Juliano, Basilio y Gregorio Nacianceno*, Gerión, 19, 2001, 595-629; S. Ruberson, *Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography*, in *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, edited by T. Hägg and Ph. Rousseau, Berkeley, 2000, 110-139; L. Millar, *Christian Education in the First Four Centuries*, London, 1946; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, 1961; D. B. Saddington, *The Function of Education according to Christian Writers of the Latter Part of the Fourth Century*, AClass, 8, 1965, 86-101; R. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, 1988.

³ G. Anderson, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York, 1993; T. Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford, 2005.

⁴ J. M. Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington, 1922.

⁵ L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906.

⁶ T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom*, Washington, 1921.

⁷ G. A. Kennedy, *The art of Rhetoric in the Roman World. A History of Rhetoric*, 2, Princeton, 1972, 607-613; idem, *Classical Rhetoric and Its Christian Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London, 1980, 132-160; idem, *Greek Rhetoric under Christian Emperors. A History of Rhetoric*, 3, Princeton, 1983, 180-264; idem, *Christianity and Criticism*, în *The Cambridge History of Literary Criticism. I. Classical Criticism*, edited by G. A. Kennedy, Cambridge, 1989, 330-346; idem, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994, 257-270; A. Quacquarelli, *La retorica antica al bivio (L'ad Nigrenum e l'ad Donatum)*, Roma,

tei oratorice de către unii dintre Părinți greci și latini ai Bisericii (de exemplu, Grigore de *Nazianz*⁸, Ambrosius de *Mediolanum*⁹, Hieronymus¹⁰, Atanasie al Alexandriei¹¹, Ioan Hrisostom¹² și alții), a discursului ca mijloc de pro-

1956; idem, *Retorica e liturgia antenicena*, Roma, 1960; idem, *Saggi Patristici. Retorica ed esegesi biblica*, Bari, 1971; idem, *Retorica e iconologia*, Bari, 1982; idem, *Fondamenti della retorica classica e cristiana*, *VetChr*, 25, 1988, 127-148; M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome. A Historical Survey*, London, 1953, 148-157; H. Musurillo, *History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature*, *ThS*, 18, 1957, 357-386; H. Maguire, *Art and Eloquence in Byzantium*, Princeton, 1981, 9-21; N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London, 1983, 8-12; H. Auxentios, *The Notion of Rhetoric in the Eastern Orthodox Patristic Tradition*, *Greek Orthodox Theological Review*, 34, 1989, 45-58; U. Treu, *Formen und Gattungen in der frühchristlichen Literatur*, in *Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, C. Colpe, L. Honnfelder, M. Lutz-Bachmann (eds.), Berlin, 1992, 125-139; P. Auski, *Christian Plain Style: The Evolution of a Spiritual Ideal*, Montreal, 1995, 144-173; D. L. Stamps, *The Johannine Writings*, in *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic period 330 B.C.- A.D. 400*, edited by S. E. Porter, Leiden-New York-Köln, 1997, 609-632; W. Kinzig, *The Greek Christian Writers*, *ibidem*, 633-670; Ph. E. Satterthwaite, *The Latin Church Fathers*, *ibidem*, 671-694; R. I. Pervo, *Rhetoric in the Christian Apocrypha*, *ibidem*, 793-805; Ch. Mohrmann, *Problème stylistique dans la littérature latine chrétienne*, *VChr*, 9, 1955, 222-246; J. Fontaine, *Aspects et problème de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles chrétiens*, Torino, 1968; A. N. Wilder, *The Language of the Gospel: Early Christian Rhetoric*, New York, 1964; G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric*, Thessaloniki, 1973; A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991, 120-154.

⁸ M. Guignat, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911; R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969; C. Castelli, *Gregorio di Nazianzo nell'Epitafio Basilio il Grande*, in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, 2002, 371-389; J. Børtnes, T. Hägg (eds.), *Gregory of Nazianzus: Images and Reflections*, Copenhagen, 2006.

⁹ L. F. Pizzolato, *Un'analisi retorica del prologo dell'Expositio Psalmi CXVIII di Ambrogio*, in *Retorica ed esegesi biblica*, 57-71; Th. Graumann, *St. Ambrose on the Art of Preaching*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, Roma, 1997, 587-600; L. F. Coraluppi, *Uso retorico del lessico giuridico nel De Tobia di Ambrogio. Considerazioni preliminari*, in *Nuovo e antico nella cultura greco-latina di IV-VI secolo*, 685-730.

¹⁰ B. Clausi, *La parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell'Adversus Iovinianum di Gerolamo*, in *Retorica ed esegesi biblica*, 87-126.

¹¹ Ch. G. Stead, *Rhetorical Method in Athanasius*, *VChr*, 30, 1976, 121-137.

¹² A. J. Quiroga Puertas, *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas*, Salerno, 2007; P. E. Papageorgiou, *The Paschal Catechetical Homily of St. John Chrysostom: A Rhetorical and Contextual Study*, in *Greek*

pagandă¹³ etc. Mai puțin studiată a fost atitudinea scriitorilor creștini față de arta oratorică pagână. De aceea, în cele ce urmează, ne propunem să evidențiem modul în care Ioan Hrisostom a exprimat adevărurile de credință unui public educat nu numai după standardele și normele educației grecești, dar și corupt în mod divers prin discursurile oratorilor profani.

Sângeroaselor persecuții suferite de creștini din partea statului roman, se adăugau atacurile pe care aceștia le primeau din partea reprezentanților culturii contemporane și îndeosebi din partea retoricii sofiste. Retori precum Aelius Aristides, Fronto, medicul Galenus, Celsus, Porfir, Iulian Apostatul, Libanius, Symmachus și alții au supus unor atacuri înverșunate scrimerile prin intermediul căroră creștinii apărau și susțineau superioritatea religiei lor. Cei dintâi îi desconsiderau pe autorii creștini pentru simplitatea și lipsa de eleganță artistică de care dădeau dovadă în expunerea adevăruri-

Orthodox Theological Review, 43, 1998, 93-104; D. French, *Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch*, *Historia*, 47, 1998, 468-484; R. Carter, *St. John Chrysostom's Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny*, *Traditio*, 14, 1958, 367-371; W. A. Maat, *The Rhetorical Study of John Chrysostom De Sacerdotio*, Washington, 1944; M. A. Burns, *Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues: A Study on their Rhetorical Qualities and Form*, Washington, 1930; R. Wilken, *John Chrysostom and the Jews: Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley, 1983; D. Rylaarsdam, *The Adaptability of Divine Pedagogy: Sunkatabasis in the Theology and Rhetoric of John Chrysostom*, Ph. D. dissertation, University of Notre Dame, 2000; H. M. Hubbell, *Chrysostom and Rhetoric*, *CPh*, 3, 1924, 261-276; J. Alissandratos, *The Structure of the Funeral Oration in John Chrysostom's Eulogy of Meletius*, *Byzantine Studies*, 7, 1980, 182-198; S. Skimina, *De Ioannis Chrysostomo rythmo oratorio*, Krakow, 1927; M. Simonetti, *Sulla struttura dei panegyrici di S. Giovanni Crisostomo*, in *Reiconti del R. Instituto Lombardo di Scienze e Lettere*, Milano, 1953, 159-180; M. Zitnik, *De ratione movendi animos in homiliis S. J. Chrysostomi*, Roma 1947; F. Asensio, *Salmo 4. Perspectivas de la oración en la exégesis del Crisóstomo*, *Estudios Bíblicos*, 36, 1977, 153-171; idem, *Encuentro de la oración del salmista con la cristiana en la visión del Crisóstomo*, *Estudios Bíblicos*, 39, 1981, 201-221; A. Cioffi, *L'eredità filosofica e retorica (diatriba e sentenza) nel Quod nemo laeditur nisi a seipso di Giovanni Crisostomo*, *Nicolaus* 6, 1978, 3-45; J. Fairweather, *The Epistle to the Galatians and Classical Rhetoric*, *Tyndale Bulletin*, 45, 1994, 1-38, 213-244; L. Thureén, *John Chrysostom as a Rhetorical Critic: The Hermeneutics of an Early Father*, *Biblical Interpretation*, 9, 2001, 180-218.

¹³ M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden-Boston-Köln, 1998; N. Lenski, A. Cain (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, 2009.

lor de credință și pentru faptul că operele lor nu corespundeau regulilor a ceea ce, în general, era socotit a fi un stil rafinat¹⁴.

Această ofensiva culturală a dus la apariția unei noi probleme, și anume cea a modului în care trebuie făcute cunoscute, transmise, expuse adevărurile de credință dobândite prin citirea, studierea și înțelegerea Bibliei.

Începând cu apostolul Pavel, toate mijloacele și procedeele tradiției oratorice clasice au fost eliminate ca dăunătoare. Apostolul Pavel, bazându-se numai pe adevărul mesajului creștin, socotea că pregătirea în arta oratorică era inutilă¹⁵. Cu toate acestea, el admitea apelul la metodele și mijloacele retoricii clasice pentru propovăduitorul creștin numai în disputele publice cu intelectualii neconvertiți¹⁶. Astfel, fiind observator al culturii păgâne, pe care, de altfel, și-o însușise destul de bine și cunoșcând primejdia pe care o reprezenta acceptarea discuției cu literații păgâni, atât de versați în filosofie și tehnică disputei¹⁷, apostolul Pavel le scria colosenilor: „Vorba voastră să fie totdeauna plăcută, dreasă cu sare, ca să știți cum trebuie să răspundetă fiecărui”¹⁸.

A-ti alege cu grijă cuvintele însemna pentru scriitorii creștini a te face vinovat de formalism. Or, ceea ce conta pentru aceștia era adevărul mânător al fondului, nu atracțiile și frumusețile ce determină eficiența formei. În această preocupare pentru adevăr, creștinii sunt de aceeași părere cu primii

¹⁴ Or., *Comm. in Jo.*, 7: „limbajul simplu al Scripturii, pe care grecii sunt înclinați să-l disprețuască, arată puterea cea nemărginită a lui Dumnezeu” (*PSB* 7, 333-334).

¹⁵ 2 Cor., 11, 6: „Și chiar dacă sunt neiscusit în cuvânt, nu însă în cunoștință, ci v-am dovedit-o în totul față de voi toți”; 1 Cor., 1, 17: „Căci Hristos nu m-a trimis ca să botez, ci să binevestesc, dar nu cu înțelepciunea cuvântului, ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos”; 1 Cor. 2, 1-5: Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu întru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu”; 1 Cor., 2, 13: „Pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești”; 1 Cor. 2, 1-5: „Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu, n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu întru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu”.

¹⁶ V. Florescu, *op. cit.*, 93.

¹⁷ *Ibidem*, 91.

¹⁸ Col., 4, 6.

stoici, ale căror idei retorice le-au și adoptat. Stoicii au definit arta oratorică ca „deprindere de a vorbi bine”, cu sensul „de a spune adevărul”. Retorica, totuși, ar putea atinge acest scop când se bazează pe „claritate”, considerată cea mai importantă trăsătură a „stilului”. Datorită importanței ce revine a-devărului și clarității, pe de o parte, și datorită faptului că în Biblie se întâlnesc multe pasaje în care este condamnată vorbirea elegantă, pe de altă parte, autorii creștini din primele secole care au pledat pentru un stil sublim au fost puțini¹⁹. Cei mai mulți au fost împotriva înfrumusețărilor retorice utilizate de către autorii pagâni; Teofil²⁰, Tatian²¹, Clement Alexandrinul²², Origene²³, Grigore Taumaturgul²⁴, Metodie²⁵, Eusebie de *Caesarea Palaesti-*

¹⁹ Isid. Pel., *Epp.*, 5, 281 (*PG* 78, col. 1500).

²⁰ Theohl. Ant., *Autol.*, 1, 1 (*PSB* 2, 282; *PG* 6, col. 1025).

²¹ Tat., *Orat.*, 1 (ed. rom., 68-69; *PG* 6, col. 806).

²² Clem., *Str.*, 1, 2, 20, 2: „...filosofia nu ne desparte de credință, că filosofia nu ne amăgește cu o artă înșelătoare, ci dimpotrivă, ca să spun așa, filosofia ne dă mai multă tărie și, într-un fel oarecare, este un fel de exercițiu intelectual pentru primirea credinței” (*PSB* 5, 21; *PG* 8, col. 710); 1, 5, 28, 1: „Filosofia este o pregătire intelectuală pentru cei care, prin demonstrație, dobândesc credința” (*PSB* 5, 25; *PG* 8, col. 718); 1, 5, 29, 9 (*PSB* 5, 26; *PG* 8, col. 722); 6, 10, 80, 1 (*PSB* 5, 432; *PG* 9, col. 299-302); 1, 8, 39, 1 (*PSB* 5, 32; *PG* 8, col. 735); 1, 3, 28, 1 (*PSB* 5, 22; *PG* 8, col. 711); 1, 9, 47, 2: „Trebuie să îndepărțăm cu totul de la noi controversa și sofistica, căci cuvintele sofiștilor nu numai că înșeală și fură pe mulți, dar le fac și silnicie; și adeseori se ajunge la o victorie cADMIANĂ” (*PSB* 5, 37; *PG* 8, col. 743); 1, 8, 40, 5: „Acești sofiști sunt lupi răpitori, îmbrăcați în piei de oaie; fac sclavi din oameni liberi; cu măiestria limbii lor corup sufletele; fură pe nevăzute, dar sunt vădiți ca hoți; se străduiesc să pună, prin viclenie și forță, mâna pe noi, socotindu-ne oameni simpli, pentru că nu putem vorbi ca ei” (*PSB* 5, 33; *PG* 8, col. 738); 1, 1, 11, 1 (*PSB* 5, 16; *PG* 8, col. 699); 1, 8, 48, 1 (*PSB* 5, 37; *PG* 8, col. 746); 2, 1, 3, 1-3 (*PSB* 5, 115; *PG* 8, col. 939).

²³ Orig., *Ep. ad Gr.* (*PSB* 7, 354); Cels., 1, 62: „[apostolii] propovăduiau creștinismul cu puterea dumnezeiască, reușind astfel să aducă pe oameni la cuvântul lui Dumnezeu. Ei n-aveau, desigur, nici daruri deosebite de a vorbi frumos și nu stăpâneau nici măiestria de a împodobi predica lor cu podoabe de grăi ales și clădit dielectic ca elinii, care erau în stare să încânte pe ce ce-i ascultau...” (*PSB* 7, 86-87; *PG* 11, col. 773-776); Cels., 4, 71: „așa cum vorbirea noastră cu copiii nu urmărim să ne arătăm forța oratorică, ci ne adaptăm la mintea lor slabă și facem ceea ce ni se pare nouă mai potrivit cu vîrsta lor de copii, spre educarea și îndreptarea lor, tot astfel și Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu a purtat grija în scrierile sale, măsurând felul de exprimare cu puterea de înțelegere a ascultătorilor și după folosul lor sufletesc” (*PSB* 7, 290-291; *PG* 11, col. 1140-1141); 3, 39 (*PSB* 7, 197; *PG* 11, col. 969-972); 6, 59 (*PSB* 7, 494; *PG* 11, 1388-1389); 6, 1-2 (*PSB* 7, 370-371; *PG* 11, col. 1288-1289); 3, 39 (*PSB* 7, 197; *PG* 11, col. 969-972); *Comm. in Jo.*, 1, 48 (*PSB* 7, 156-157); *Hom. in Je.*, 4 (*PSB* 6, 372; *PG* 13, col. 289-292).

*nae*²⁶, Grigore de *Nyssa*²⁷, Vasile de *Caesarea Cappadociae*²⁸, Grigore de *Nazianzus*²⁹ au pledat pentru claritatea stilului; lor li se alătură Ioan Hrisostom (344/354-407).

²⁴ Greg. Thaum., *Pan. Or.*, 1 (*PSB* 10, 14; *PG* 10, col. 1052-1053); *Pan. Or.*, 7 (*PSB* 10, 25; *PG* 10, col. 1076).

²⁵ Method., *Res.*, 27 (*PSB* 10, 137); 28: „...Că și aceștia încearcă să imite pe constructorii de corăbii și corăbiile și pe conducătorii lor, deși nu știu să construiască corăbii, nici să navigheze. Dacă îndepărțăm cularile, se conving și copiii care admiră astfel de zugrăveli că corabia nu este corabie, nici cârmaciul cârmaci, ci o combinație de linii și culori, făcută cu scopul de a încânta privirea; că cei care au creat acestea din culori au redat imaginea corabiei și a cârmaciului, iar corabia și pe cârmaci însuși” (*PSB* 10, 138); 27 (*PSB* 10, 137).

²⁶ Eus., *Or.*, 1: „M-am înfațișat aici nu spre a depăna povești sau spre a iistorisi cu vorbe meșteșugite și cu glas de sirena cine știe ce lucruri plăcute auzului; și nici nu voi oferi iubitorilor de desfătare, în potire de aur ornate cu frumusețea de ornamente a întorsăturilor de cuvinte, cine știe ce licoare menită să le facă plăcere” (*PSB* 14, 189; *PG* 20, col. 1316-1317).

²⁷ Greg. Nyss., *Eun.*, 1, 11 (ed. rom., 91; *PG* 45, 249-252); 1, 15 (ed. rom., 93; *PG* 45, 249-252); *Or. dom.*, 1 (*PSB* 29, 404; *PG* 44, col. 1121); *Eun.*, 1, 18-19: „Vasile nu se împodobea decât cu adevărul, și găsea rușinos să-și decoreze cuvântul cu astfel de împestrițare. Căci ce nevoie e ca cel înfrumusețat de podoaba adevărului să făcă exces de găteală pentru a dobândi o frumusețe mincinoasă și artificială? De bună seamă, pentru cei de care adevărul este departe, ar fi, poate, de folos să-și ungă minciuna cu plăcerea provocată de cuvinte, aplicând formei discursului un asemenea exces de găteală în chip de fard. În felul acesta, rostită undios și poleită cu astfel de artificii retorice, înșelăciunea ar deveni verosimilă și mai ușor acceptabilă pentru ascultători. Dar pentru unii care caută adevărul curat și neamestecat cu podoaba vreunei viclenii, frumusețea străbate prin cuvinte de la sine” (ed. rom., 95; *PG* 45, col. 252); *Hex.*: „De aceea dacă ținem socoteală de limbajul pe care l-a folosit marele nostru dascăl în legătură cu scopul pe care l-a și fixat, atunci ne vom convinge și mai sigur. Căci Vasile nu s-a angajat într-o luptă de cuvinte înalte și nici nu s-a încurcat în discuții pătimășe pentru rezolvarea cine știe căror probleme, ci prin cea mai simplă explicare a cuvintelor și-a potrivit în aşa fel vorbirea apropiindu-se de puterea modestă de înțelegere a ascultătorilor săi încât, ținând seama, pe de o parte, de unele teze ale învățăturii filosofice profane, pe de altă parte să ridice la sine și pe cei cărora se adresa, mulțumind în felul acesta până și pe cei mai pretențioși, pentru că felul lui de a vorbi îl gustau deopotrivă atât mulțimile celor simpli, dar determină și admirarea celor învățați” (*PSB* 29, 94; *PG* 44, col. 67); *Infant.*: „Dar să lăsăm și acestea pe seama celor care au darul de a grăi mai convingător... Despre aceste lucruri să ne vorbească scriitorii și sofisții, a căror preocupare o formează tocmai descrierea împodobită a acestui fel de lucrări, graiul meu bătrânesc doar atât să facă: să urmărească conștiincios întrebarea pusă de înțelepciunea ta și anume ce trebuie să știm despre pruncii răpiți din viață înainte de vreme și la care viață stă gata să se unească cu moarte?” (*PSB* 30, 409; *PG* 46, col. 163).

²⁸ Bas., *Ep.* 135, 1 (*PSB* 19, 318; *PG* 32, col. 572); *Ep.* 135, 2: „De aceea și noi, care nu ne lăsăm antrenați la scris din dorul după măririi deșarte, ci doar cu intenția de a lăsa fraților noștri sfaturi de zidire sufletească” (*PSB* 19, 319; *PG* 32, col. 573); *Ep.* 339 (*PSB* 19, 607-608; *PG* 32, col. 1084); *Hom. in quadr. mart.*, 2: „Cuvântările de laudă întru pomenirea sfinților nu se vor supune regulilor oratorice ale cuvântărilor de laudă. Că oratorii, în discursurile lor, au ca material pentru laudă faptele și întâmplările din lume; dar pentru aceia pentru care lumea a fost răstignită, cum este cu puțință ca ceva din cele din lume să le dea pricina de laudă?” (*PSB* 17, 535; *PG* 31, col. 509); *Hom. in mart. Maman.*, 2: „Lauda mucenicului este însăși bogăția harurilor lui duhovnicești. Nu putem să lăudăm pe mucenic folosindu-ne de legile retorice ale cuvântărilor de laudă profane. Nu putem vorbi de părinții și strămoșii străluciți ai mucenicului, că e rușinos cu propria sa virtute. De obicei legile retorice profane cer ca asemenea podoabe străine să fie cuprinse în cuvântările de laudă; legea adevărului, însă, cere ca meritele proprii ale fiecăruia să formeze izvorul cuvântărilor de laudă” (*PSB* 17, 583-584; *PG* 31, col. 592); *Hex.*, 1, 10: „simpla ta credință să-ți fie mai puternică decât argumentele logice” (*PSB* 17, 82); 3, 8: „Nimeni să nu compare duhovniceasca noastră învățătură, care este simplă și nemeșteșugată, cu curiozitatele celor care au filosofat despre cer. Pe cât de frumoasă este frumusețea femeilor cinstite față de a curtezanelor, pe atât este de mare și deosebirea dintre învățăturile noastre și învățăturile filosofilor profani. Aceștia prezintă în învățăturile lor probabilități siluite; aici, în Scriptură, adevărul stă de față, lipsit de cuvinte meșteșugite” (*PSB* 17, 107); 6, 2 (*PSB* 17, 133; *PG* 29, col. 120-121); *Leg. lib. gent.*, 3 (*PSB* 17, 569; *PG* 31, col. 569); *Hom.*, 1: „Că firesc este ca o cuvântare buna să nu-și ascundă ideile în cuvinte obscure, dar nici să aibă idei de prisos și goale, care sa nu atace tema în miezul ei” (*PSB* 17, 365; *PG* 31, col. 200).

²⁹ Greg. Naz., *Or.* 1, 1: „Cuvântarea acesta se îndreaptă către aceia cărora le place să vorbească în termeni eleganți și subtili... Dar, ce bine ar dacă oamenii aceștia, de care ne ocupăm în cuvântarea de acum, s-ar îndeletnici deopotrivă și cu faptele, aşa cum au limba mlădioasă și în starea să pronunțe cuvinte prea alese și prea căutate! Ar fi astfel, poate, mai puțin sofisti și saltimbanci de cuvinte, ca să spun ceva de râs, despre un lucru vrednic de râs” (ed. rom., 27; *PG* 36, col. 12); *Or.* 2, 46 (ed. rom., 256; *PG* 35, col. 456); *Or.* 43, 11: „Eu cred că toți oamenii cu mintea întreagă ar recunoaște că printre bunurile pământești locul întâi îl ocupă educația – și nu numai educația noastră creștină, care disprețuiește toată podoaba și meșteșugirea, neurmăringind decât singură mântuirea și binele, ci chiar și cealaltă (profană), pe care mulți creștini, nedându-și bine seama ce spun, o disprețuiesc, ca fiind ispiitoare și primejdioasă, întrucât ar îndepărta de Dumnezeu. Întocmai cum nu trebuie să disprețuim cerul, pământul, aerul și toate celelalte lucruri, pentru că unii le-au înțeles rău, adorând făpturile lui Dumnezeu, în loc de a-L adora pe Dumnezeu Însuși, tot așa trebuie să cultivăm cele ce ne sunt de folos pentru viață și pentru desfăștarea sufletului și să fugim numai de cele primejdioase pentru mântuire, nepunând creațura mai presus de Creator, cum fac cei nebuni... La fel, când este vorba de știință, primim tot ceea ce contribuie la educația noastră și la contemplare, respingând doar cele ce ne împing spre demonii, spre rătăcire, spre pierzanie, și încă și pe acestea numai în cazul când nu ne-ar fi de folos indirect, adică să învățăm

Scriitorul antiohian nu a fost ostil tradiției literare clasice, ci, dimpotrivă, a fost receptiv la influențele culturale ale Antichității³⁰. În ceea ce privește arta oratorică, atitudinea lui nu a fost foarte clară. El a pus accentul mai ales pe importanța virtuții și a adevărului față de elocvență, fiind mândru de faptul că nu numai apostolul Pavel, dar și ceilalți apostoli au ignorat „artificiile” oratorice³¹ și că au fost lipsiți de viclenia și verbozitatea oratorilor păgâni³². Scriitorul antiohian, analizând afirmația apostolului neamuritor că ar fi „neiscusit în cuvânt”, răspunde critică aduse retoricii astfel: „Dacă aş cere de la preot să aibă dulceața cuvântărilor lui Isocarte, majestatea lui Demostene, gravitatea lui Tucidide, înăltimea lui Platon, atunci ar trebui să mi se pună înainte această mărturie a lui Pavel. Dar aşa nu cer de la preot nici una dintre aceste însușiri. Nu cer nici podoaba căutată a cuvântărilor oratorilor păgâni și nici nu mă interesează cum îi sunt fraza și stilul. Să fie preotul sărac în cuvinte! Să-și aranjeze simplu și fără meșteșugire cuvintele în frază!”³³. De asemenea, într-o omilie la *Psalmi* le spunea ascultătorilor: „Trebuie, aşadar, astăzi să vă dau o răsplătă pentru osteneala aceea, al cătuind pentru voi un discurs mai limpede. Căci nu trebuie să ţii mereu încordată mintea ascultătorilor, fiindcă obosește repede. Nici nu trebuie să-i dai mult răgaz și libertate, căci și de aici, iarăși devine leneșă. De aceea felurit trebuie să fie chipul învățăturii și trebuie să potrivești cuvântul, făcându-

din cele reale ceea ce este mai bun, și din slăbiciunea și netemeinică lor să scoatem la iveală tăria doctrinei noastre. Încât, nici într-un caz nu trebuie să nesocotim știință, pentru că aşa li se pare unora. Cei ce susțin aşa ceva trebuie socotiți neghiobi și ignoranți, pentru că ar vrea ca toți să fie ca și dânsii, ar vrea ca ignoranța lor personală să se ascundă în dosul ignoranței generale, să scape, cu alte cuvinte, de imputarea ignoranței” (ed. rom., 79-80; PG 36, col. 508); *Or. 43, 11* (ed. rom., 68; PG 36, col. 493); *Or. 43, 23* (ed. rom., 94; PG 36, col. 527); *Or. 43, 11* (ed. rom., 82; PG 36, col. 512); *Or. 43, 1* (ed. rom., 69; PG 36, col. 496); *Or. 36, 4* (*SC 318, 248*); *Or. 4, 5* (*SC 309, 92*); *Or. 4, 103* (*SC 309, 250-252*).

³⁰ Chrys., *Oppugn.*, 3, 11 (ed. rom., 278; PG 47, col. 367); *Hom. in Eph.*, 21, 1 (ed. rom., 214-216; PG 62, col. 150); *Hom. in I Thess.*, 8, 4 (ed. rom., 98; PG 62, col. 446); *Hom. in Tit.*, 3, 1 (ed. rom. 155; PG 62, col. 677-678); *Adv. iud.*, 5, 3 (PG 48, col. 886); *Hom. in Phil.*, 15, 5 (ed. rom., 115; PG 62, col. 296); *Vid.* (ed. rom., 159; PG 48, col. 607); *Hom. in II Thess.*, 1, 2 (ed. rom., 293; PG 62, col. 472).

³¹ Chrys., *Sac.*, 4, 6 (ed. rom., 139-140; PG 48, col. 670); *In Act.*, , 13, 2 (PG 60, col. 107); *Ex. in Ps.*, 109, 5: „Toată răutatea este izgonită, virtutea este restaurată, harul Duhului este trimis, pescari vameși și făcători de corturi închid gurile filosofilor și limba retorilor este amuțită, tirania demonilor este nimicită” (ed. rom., 397; PG 55, col. 273).

³² Chrys., *Hom. in I Cor.*, 5, 6 (ed. rom., 55-58; PG 61, col. 48); *Laz.*, 3, 3 (ed. rom., 72-73; PG 48, col. 994).

³³ Chrys., *Sac.*, 4, 6 (ed. rom., 141-142; PG 48, col. 670); *Oppugn.*, 3, 11 (ed. rom. 278; PG 47, col. 367).

l uneori mai laudativ, alteori mai polemic”³⁴. În altă parte, scriitorul antiohian a combătut cuvântările pompoase, alcătuite numai pentru plăcerea auzului³⁵. „Mulți se ostенес – zice el – să țină o cuvântare frumoasă; aplauzele îi ridică la cer și tăcerea publicului este mai mare pentru ei decât pedeapsa iadului. Noi ucidem astfel Biserica, fiindcă voi nu căutați o cuvântare care să aducă frângere de inimă, ci una care să desfate auzul, ca și când ar fi aici cântăreți din chitară, iar noi am linguri însă pornirile voastre și am căuta vorbe frumoase, limbă plină de armonie, ca să fim admirăți și să plecăm cu aplauze. Credeți-mă, eu nu vorbesc niciodată astfel decât numai când gândesc”³⁶. Ioan Hrisostom nu căuta laude în fața oamenilor, nu caută să strălucească doar prin frumusețea formei, ci și prin temenicia ideilor³⁷. Cu alte cuvinte, el cere să nu se dea întărietatea formei asupra fondului, stilului asupra ideilor, artificiului retoric față de conținutul învățăturii creștine. Oratorul creștin era împotriva formei goale, nu împotriva celei menite de a da expresie pregnantă învățăturilor creștine. În acest sens, oratorul creștin spunea: „Mă silesc din răsputeri să găsesc mijloacele mai potrivite care să fie spre folosul vostru și anume să port multă grijă, ca să nu alunec la o frumoasă alcătuire a vorbelor, căci noi trebuie să întrebuiuțăm timpul nu cu frumuseți de stil, ci cu puterea ideilor”³⁸. El disprețuia laudele și aplauzele ce i se aduceau. Pe vremea lui Ioan Hrisostom, credincioșii aplaudau pe preicator în Biserică. Pe el îl supărau acestea, și îi mustra: „De ce aplaudați? Biserica nu este teatru. Cele mai multe aplauze pentru mine sunt atunci când faceti ce vă spun. Degeaba ne adunăm aici dacă noi ascultăm predicile numai ca să avem distracție și apoi să plecăm acasă”³⁹. Deși Ioan Hrisostom era plin de acuzații la adresa oratorilor contemporani și, în particular, a profesorului său, Libanius⁴⁰, totuși, credea că un anumit număr de artificii oratorice este permis în predicile sale datorită neputinței ascultătorilor de a înțelege preceptele creștine: „Când suntem slabî trebuie să pregătim mult timp cuvântul, să-l facem variat, să aibă pilde și exemple, să fie frumos alcă-

³⁴ Chrys., *Exp. in Ps.*, 41, 1 (ed. rom., 209).

³⁵ I. Popa, *Opera Sfinților Părinți din epoca de aur ca izvor al predicii*, ST, 5-6, 1970, 437.

³⁶ V. Micle, *Pentru o propovăduire actuală după Sfântul Ioan Gură de Aur*, MO, 1-2, 1978, 90.

³⁷ S. Caplat, *Problema formei în predica Sfântului Ioan Gură de Aur*, BOR, 7-8, 1965, 712.

³⁸ M. Bulacu, *Principiile fundamentale ale omileticii ortodoxe*, ST, 8-10, 1977, 631.

³⁹ S. Caplat, *op. cit.*, 712.

⁴⁰ Chrys., *Vid.*, 2 (ed. rom., 149; PG 48, col. 601); *Pan. Bab.*, 18 (ed. rom., 339; PG 50, col. 550-556).

tuit, să aibă fraze oratorice, cadește și altele multele de acestea, ca din toate să putem alege ușor ceea ce este de folos”⁴¹.

Așadar, deși Ioan Hrisostom a permis apelul la mijloacele oratoriei clasice în anumite situații, totuși, admirând stilul scrierilor vetero și neo-testamentare, a susținut expunerea adevărului de credință într-o formă elegantă și simplă. Mai mult, nefiind impresionat de stilul pompos și preferând vorbele puține, dar care spun mult, a arătat cu insistență că mesajul creștin trebuie să urmărească simplitatea adevărului, întrucât a respecta acest adevăr în toată simplitatea lui poate să-i dea mesajului creștin puterea de a convinge.

⁴¹ Chrys., *De proph. obsc.*, 1, 1 (ed. rom., 508; PG 56, col. 165).

COMPOSITION AND STRUCTURE OF SYRIANUS MAGISTER'S MILITARY COMPENDIUM

Immacolata ERAMO*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Syrianus Magister*, De re strategica, Rhetorica militaris, De proelio navalı, *Byzantine polemography*

Abstract: *Syrianus Magister* is considered by modern scholarship to be the author of a military compendium which includes De re strategica, Rhetorica militaris and De proelio navalı. This work investigates previous studies, from Lukas Holstenius (17th century) to the present day, in order to give other evidence which confirms the common authorship of the three writings. Following this, it illustrates the features and general structure of the whole compendium, focusing on the order of the various parts, including the missing sections.

Rezumat: *Syrianus Magister*, De re strategica, Rhetorica militaris, De proelio navalı, *polemografia bizantină*

Rezumat: *Syrianus Magister* este considerat de către cercetarea modernă ca autorul unui compendiu militar, care include De re strategica, Rhetorica militaris și De proelio navalı. Această lucrare investighează studiile anterioare, de la Lukas Holstenius (secolul 17) până în prezent, cu scopul de a oferi alte dovezi care confirmă paternitatea comună a celor trei scrieri. După aceasta, studiul de față evidențiază caracteristicile și structura generală a întregului compendiu, concentrându-se pe ordinea diferitelor părți, inclusiv secțiunile lipsă.

Anonymus Byzantinus' compendium

Lukas Holste was the first philologist to consider the codex *Laurentianus LV.4* as the most important evidence of Greek military written tradition¹. Referring to this manuscript, in *Vallicellianus VII-*

* i.eramo@lettere.uniba.it

¹ Holste made an extensive study resulting in copies, the so called «Collection Romaine des Tacticiens grecs»: *Reginensis gr. 88*, *Vallicellianus Allatii VII-1*, *Barberinianus gr. 59*, *Barberinianus gr. 256*, *Vallicellianus VII-2*, *Barberinianus gr. 200*, *Barberinianus gr. 245*. On the studies of Holste and the features of the

¹ Holste wrote, before *Praecepta de re militari*, this note: *Haec sententiae* [i.e. *Praecepta de re militari*] in *Msto Mediceo subjunguntur incerto auctori qui de re militari et orationibus militaribus scripsit*. In fact, in the *Laurentianus* these *sententiae* are placed after the treatise defined by Holste *de re militari*, an anonymous and acephalous writing². By *orationes militares* the scholar meant an anonymous writing which is found in ff. 218^r-232^v of the *Laurentianus*³, has the *inscriptio Δημηγορίαι προτρεπτικαὶ πρὸς ἀνδρείαν ἐκ διαφόρων ἀφορμῶν λαμβάνουσαι τὰς ὑποθέσεις* and is known as *Rhetorica militaris*⁴. Furthermore, in *Barberinianus gr. 59* Holste put *Rhetorica militaris* (ff. 86-111) immediately after *De re strategica* (ff. 26-84^r) and wrote the following note before the work (f. 85r): *Eiusdem incerti auctoris* [i.e. of just before collocated writing] *De Orationibus militaribus Tractatus*. This note, which we read in Bandini's catalogue, is also an evidence that Holste was convinced that both anonymous writings had been written by the same author: «Hunc de Orationibus Militaribus Tractatum Lucas Holstenius in schedis suis MSS. primo ex Hermogene, aut alio aliquo Rhetore desumtum arbitratur; deinde, re melius considerata, eiusdem auctoris Christiani esse putat, cuius Tractatum Tacticum exposuimus supra § XV [scil.: the writing *de re militari* which Holste cites]. *Videtur enim* (sunt eius verba) *distinxisse τὴν πολιτικὴν εἰς τὸ πρακτικὸν καὶ τὸ λογικόν.* *Et esse eiusdem auctoris certissimum esse cognovi ex lectione totius partis de orationibus, et accuratis divisionibus et subdivisionibus*»⁵.

collection which he organized see A. Dain, *Luc Holste et la «Collection Romaine» des Tacticiens grecs*, *REA*, 71, 1969, 338-353.

² The first leaf was removed: this phenomenon, which interests around 40 leaves, is illustrated by A. Dain, *Les manuscrits d'Onésandros*, Paris, 1930, 43-44. Holste himself remarked as follows: *cuius confusio et mutilatio orta est, quia singulis fere singulorum auctorum Libris primum folium detractum est ob lemniscos miniatos, irreparabili sane damno ipsorum auctorum et posteritatis* (in A. M. Bandini, *Catalogus codicum Graecorum Bibliothecae Mediceae Laurentiae [...]*, II, Florentiae, 1768, repr. Lipsiae, 1961, col. 235).

³ On f. 232v of the *Laurentianus*, at the end of the writing, Holste noted: *hic definit tractatus de orationibus militaribus*.

⁴ For this text I refer to my critical edition: *Siriano. Discorsi di guerra*, testo, trad. e comm. di I. Eramo, con una nota di L. Canfora, Bari, 2010.

⁵ A. M. Bandini, *Epistola de celeberrimo codice Tacticorum Bibliothecae Laurentianae*, Florentiae, 1761; taken up again in Bandini, *Catalogus codicum*, cit., col. 232.

Holste's results were accepted by Friedrich Haase, who inserted both writings in his projected edition of *omnes libri Graeci Latini, qui sunt de universa arte militari usque ad sec. XV scripti*⁶. But it was especially thanks to Hermann Köchly and Wilhelm Rüstow, the first editors of both manuals⁷, that the hypothesis of the common paternity was accepted: *auctor dubitari non potest quin idem sit atque Byzantinus ille anonymous, cuius Strategicus adhuc ineditus secundo militarium scriptorum volumini includetur*⁸. To them we give also the well-known title for two manuals: Περὶ στρατηγικῆς (*De re strategica*) and *Rhetorica militaris*, as well as the name *Anonymous Byzantinus* attributed to their author. For this reason they decided to insert the first three chapters of *Rhetorica militaris* in the introduction of the edition of *De re strategica*, in order to give a comparative idea for the beginning of the tactical writing, which has been lost in manuscript tradition⁹.

In 1882 Karl Konrad Müller ascribed to the same *Anonymous Byzantinus* also the manual about naval tactics¹⁰, which was transmitted without both name of author and beginning in *Ambrosianus B 119 sup.*¹¹, on ff. 333^r-338^v, and which was edited by Müller for the first time, with the title *De proelio navalı*.

⁶ Both writings were assigned to two different tomes, one to the sixth (*incerti scriptoris cuiusdam liber ineditus περὶ στρατηγικῆς, initio mutilus atque etiam in fine ut videtur truncatus*), among the Byzantine writers *qui ampliora de universa arte militari opera condiderunt*, the other (*Δημηγορίαι στρατηγικαί, compendium rhetoricae militaris*) to the seventh.

⁷ *De re strategica* was published in the collection of *Griechische Kriegsschriftsteller (Des Byzantiner Anonymous Kriegswissenschaft)*, [...] von H. Köchly und H. Rüstow = *Griechische Kriegsschriftsteller II*², Leipzig, 1855 (repr. Osnabrück, 1969), *Rhetorica militaris* in *Index Lectionum in Literarum Universitate Turicensi* (Turici, 1855 and 1856).

⁸ H. Köchly, *De scriptorum militarium Graecorum codice Bernensi disseratio (Index lectionum in Literarum Universitate Turicensi)*, Turici, 1854, 5-6. See also Köchly-Rüstow, *cit.*, 14-20.

⁹ Köchly-Rüstow, *cit.*, 42. On the grounds of the *incipit* of *Rhetorica militaris*, for this work they proposed a different title from *inscriptio* with which it has been transmitted in the manuscript tradition, that is Πολιτικῆς λογικὸν μέρος ἦτοι περὶ δημηγοριῶν.

¹⁰ K. K. Müller, *Eine griechische Schrift über Seekrieg*, Würzburg, 1882, 46-49.

¹¹ The *Ambrosianus B 119 sup.* is a collection of military writings which was commissioned by Basilius παρακούμανενος on the occasion of the expedition to

The hypothesis of the common paternity has gone a long way in the subsequent scholarship, resulting in convincing and comprehensive reflections which Constantine Zuckerman illustrated in 1990¹². These are still shared and completely shareable, as I will here attempt to illustrate¹³.

Crete. As regards the date of this manuscript, its cultural and political *milieu* and the codicological features, Mazzucchi's essay is exhaustive: C. M. Mazzucchi, *Dagli anni di Basilio Parakimomenos (Cod. Ambr. B 119 sup.)*, *Aevum*, 52, 1978, 276-284, 303-306, 310-316; but also Dain, *cit.*, 36-42; B. Leoni, *La Parafrasi Ambrosiana dello Strategicon di Maurizio. L'arte della guerra a Bisanzio*, Milano, 2003, xviii-xxx; Ph. Rance, *The Date of the Military Compendium of Syrianus Magister (Formerly the Sixth-Century Anonymus Byzantinus)*, *BZ*, 100, 2007, 733-736. The bibliography in C. Pasini, *Bibliografia dei manoscritti greci dell'Ambrosiana (1857-2006)*, Milano, 2007, 213 does not add other new significant elements.

¹² See, e.g., F. Haase, *Ueber die griechischen und lateinischen Kriegsschriftsteller*, *NJbb*, 5, 1835, 115 (who only gives an opinion on *De re strat.* and *Rhet. mil.*); M. Jähns, *Geschichte der Kriegswissenschaften vornehmlich in Deutschland*, I, *Altertum, Mittelalter, 15. und 16. Jahrhundert*, München-Leipzig, 1889 (repr. Hildesheim, 1966) 146 and 150; F. Lammert, *Die älteste erhaltene Schrift über Seetaktik und ihre Beziehung zum Anonymus Byzantinus des 6. Jahrhunderts, zu Vegetius und zu Aineias' Strategika*, *Klio*, 33, 1940, 274-280 did not clearly declare the common paternity, nevertheless he displayed, cautiously but effectively, the common characteristics of the works (Lammert's reflections were misunderstood by A. Dain, *Naumachica*, Paris, 1943, 9-10 and 44, as C. Zuckerman, *The Military Compendium of Syrianus Magister*, *JÖBG*, 40, 1990, 211 and Rance, *cit.*, 702 n. 4 show); A. Dain – J.-A. de Foucault, *Les stratégistes byzantins*, *T&MByz*, 2, 1967, 344 («il paraît en effet difficile de ne pas reconnaître une même façon de procéder dans les deux œuvres»); H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München, 1978, 328-329; Zuckerman, *cit.*, 210-215. Lastly: J. H. Pryor – E. M. Jeffreys, *The Age of the δρόμων. The Byzantine Navy ca 500-1204*, with an Appendix transl. from the Arabic of Muhammad Ibn Mankali by A. Shboul, Leiden-Boston, 2006, 178-180 and L. Mecella, *Die Überlieferung der Kestoi des Julius Africanus in den byzantinischen Textsammlungen zur Militärtechnik*, in: *Die Kestoi des Julius Africanus und ihre Überlieferung*, hrsg. von M. Wallraff und L. Mecella, Berlin-New York, 2009, 93-94. While V. V. Kučma, «*Vyzantijskij Anonim VI v.»: osnovnye problemy istočnikov i soderžanija, Vizantijskij Vremennik*, 41, 1980, 71-72 is sceptical.

¹³ The thesis is taken up again by J.-C. Cheynet – C. Zuckerman, *s.v. Byzantins (Théoriciens)* in: Th. de Montbrial and J. Klein (eds.), *Dictionnaire de stratégie*, Paris, 2000, 71; S. Cosentino, *The Syrianos's «Strategikon»: A 9th Century Source?*, *Bizantinistica*, n.s., 2, 2000, 248-262; Rance, *cit.*, 701-702.

Syrianus Magister: a name for the authorship

The attribution of the three manuals to one author was also decisive for the identification of the *Anonymus Byzantinus*. In his study on Nikephoros Ouranos' *Taktika*, Alphonse Dain demonstrated that he had read the impression – which had been left on the *verso* of current f. 332 of *Ambr.* B 119 sup.¹⁴ by the *recto* of a leaf now lost – of the *inscriptio NAYMAXIAI ΣΥΠΙΑΝΟΥ ΜΑΓΙΣΤΡΟΥ*¹⁵. Therefore, Syrianus Magister should be our *Anonymus Byzantinus*¹⁶. But this person could be identified, as Dain believed, as the author who, near Polyaenus¹⁷, Constantine VII Porphyrogennetos advised his son Romanus to bring during military campaigns in Ὅσα δεῖ γίνεσθαι τοῦ μεγάλου καὶ ὑψηλοῦ βασιλέως τῶν ῥωμαίων μέλλοντος φοσσατεῦσαι¹⁸. On the other hand, this identification could provide further proof that these three writings were written by the same author, because if Συ-

¹⁴ A. Dain, *La «Tactique» de Nicéphore Ouranos*, Paris, 1937, 67 and Id., *Naumachica*, cit., 43-44; Dain – de Foucault, cit., 342.

¹⁵ Cosentino (as suggested by Mazzucchi) says that the reading of Dain is partly wrong, proposing, indeed, ΝΑΥΜΑΞΙΚΑ ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΣΥΠΙΑΝΟΥ ΜΑΓΙΣΤΡΟΥ (or ΠΑΤΡΙΚΙΟΥ: see Cosentino, cit., 247 n. 21, who intends to explain this question in an as yet unpublished study).

¹⁶ On the name Syrianus see I. Eramo, *Ῥωμαῖοι εἰς Ἀραβεῖς a battaglia? Nota al De re strategica di Siriano Μάγιστρος*, *InVLuc*, 31, 2009, 96 n. 4.

¹⁷ Polyaenus' *Strategemata* represented the collection preferred by anyone who wanted to acquire knowledge about trickeries useful in war. This work was famous during the Byzantine age, when it continued to be spread and paraphrased. On the correspondence between the author of *Naum.* and Constantine's 'selected reading', besides Dain, *La «Tactique»*, cit., 67 and *Naumachica*, cit., 43-44, see also Hunger, cit., 327.

¹⁸ P. 467 Reiske = p. 106 Haldon (with comm. in pp. 210-211). Constantine cites, as 'travel literature' for the βασιλικὰ ταξείδια, not only the βιβλία ιστορικά of Polyaenus and Syrianus, but also 'technical' writings, treatises on strategy and mechanics, which also include sections about siege machines, writings useful in various circumstances to be faced, liturgical books, a writing about the interpretation of dreams, works on omens, a treaty on meteorology, a map of thunderbolts and earthquakes. Concerning the utilitarianistic function, which the 'learned' emperors of Byzantium attributed to literature, including religious and devotional literature, see G. Cavallo, «Foglie che fremono sui rami». *Bisanzio e i testi classici*, in S. Settim (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Torino, 2001, 596-598, with the notes of A. M. Taragna, *Il trono e la penna: imperatori dotti a Bisanzio*, Humanitas (Brescia), n.s. 58, 2003, 34-42.

ριανὸς Μάγιστρος was the author of a manual of only naval tactics, it would be more difficult to justify why Constantine VII recommended this as formative reading to his son Romanus II, on the occasion of his 'land' expedition in Asia Minor. The name Συριανός therefore appears among the sources of Nikephoros Ouranos' *Taktika* in the *inscriptio* of codex *Constantinopolitanus gr.* 36, the only manuscript that contains the *incipit* of the treatise, the name of its author and the title: Τακτικὰ ἥγουν στρατιγικὰ Ἀριανοῦ, Αἰλιανοῦ, Πέλοπος, Πολυναίνου, Ὄνοσάνδρου, Ἀλκιβιάδου, Ἀρταξέρξου, Συριανοῦ, Ἀνίβα, Πλουτάρχου, Ἀλεξάνδρου, Διοδώρου, Δίωνος, Πολυνβίου, Ἡρακλείτου, Μαυρικίου, Νικηφόρου καὶ ἄλλων τινῶν, συλλεγὲν παρὰ Νικηφόρου μαγίστρου τοῦ Οὐρανοῦ ἀπὸ πολλῶν ὡς εἴρηται ιστορικῶν ἐν ἐπιμελείᾳ πολλῆ¹⁹. However the name Συριανός already appears in the column of names, which can be read in the margins of five manuscripts of *Laurentiana recensio* of Leo's *Tacticae constitutiones*: Ἀριανοῦ, Αἰλιανοῦ, Πέλοπος, Ὄνησάνδρου, Μηνᾶ, Πολυναίνου, Συριανοῦ, Πλουτάρχου²⁰. The title μάγιστρος identifies the office that our

¹⁹ F. Blass, *Die griechischen und lateinischen Handschriften im alten Serail zu Konstantinopel*, *Hermes*, 23, 1888, 225; Dain, *La «Tactique»*, cit., 13 and 94. It is difficult to reconstruct the relationships between the list of the names which are present in the *inscriptio* and the content of the writing. In fact, if the nature of 'scrupulous' compilation (συλλεγὲν ... ἐν ἐπιμελείᾳ πολλῆ) is clear, as well as, in another way, the examples, which Dain, *La «Tactique»*, cit., *passim* 57-86 examines, show, nevertheless, the absence of Leo, whose *Tacticae constitutiones* represent the most remarkable source, is surprising (Dain supposes damage). However we should display the essential correspondance between the first names – from Arrian to Plutarch – of the *inscriptio* and the list which we find in the manuscripts of the *Laurentiana recensio* of Wise's work: in this list, the name of Mena is added and those of Polyaenus and Onasander are transposed, while in Nikephoros' *inscriptio* the names of Alcibiades, Artaxerxes and Hannibal are added. It is noteworthy the association between polemographers (Arrian, Aelian, Onasander, Maurice, Nikephoros), historians (Polybius, Diodorus, Dio, Plutarch) and generally «gens de guerre» like Alcibiades, Artaxerxes, Alexander and Hannibal, who are evidently grouped into the general definition of authors or protagonists of τακτικὰ ἥγουν στρατιγικά.

²⁰ This list is next to ἀρχαῖας καὶ δὴ καὶ τὰς νεωτέρας στρατιγικαῖς τε καὶ τακτικαῖς [...] μεθόδοις of *prooe. 6* in *Vindobonensis phil. gr.* 275, *Parisinus gr. 1385*, *Bononianus Archiginn. A. 21*, *Vaticanus Reginensis gr. 100*, *Londiniensis add. 15242*: A. Dain, *Histoire du texte d'Élien le Tacticien. Des origines à la fin du Moyen âge*, Paris, 1946, 150-151; idem, *Inventaire raisonné des cent manuscrits des «Constitutions tactiques» de Leon VI le Sage*, *Scriptorium*, 1, 1946-1947, 35.

author occupied: he was probably a μάγιστρος τῶν ὄφφικίων, the chief of all Byzantine administrative apparatus²¹.

Three works and one compendium

We should also consider that the situation of manuscript tradition does not help in defining the question: the division of the writings of both *Laurentianus* and *Ambrosianus* is essentially thematic. In *Laurentianus*, *De re strategica* is placed at the end of the section dedicated to Byzantine polemography and stratagematics and before the collection of ancient polemographers; while *Rhetorica militaris* is collocated in a rather hybrid position, which includes, besides the seventh book of Julius Africanus' Κεστοί, an anonymous paraphrase of Epitettus' Ἐγχειρίδιον and the comment on this. The situation which *Ambrosianus* offers is more complicated: the loss of a large number of leaves means that a great part of Syrianus' work has been lost²². The reconstruction of the original order of the texts²³ evidences a more *corpuscula* division: tactical writings (paraphrase of Onasander's *Strategikos*, *De re strategica*, Urbicius' *Taktikon*, *Strategikon* attributed to emperor Maurice), rhetorical corpus (*Rhetorica militaris*, 17 parenetic speeches from Xenophon, Josephus Flavius and Herodianus, two epistles of Constantine VII)²⁴, *Strategemata Ambrosiana*, Leo's *Tacticae constitutiones*, naval corpus (Leo's *De naval proelio*, *Excerptum nauticum*, *De fluminibus traiciendis*, Ναυμαχίαι, *Ad Basilium Patricium Naumachica*). One fact is also considered as

²¹ On the appellative μάγιστρος see, among others, R. Guilland, *Études sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin. L'ordre (τάξις) des Maîtres (τῶν μαγίστρων)*, *EpetByz*, 39-40, 1972-1973, 14-25, with the reflections of Cosentino, *cit.*, 275-278 and the summary in Eramo *Ρωμαῖοι e Ἀραβες a battaglia?*, *cit.*, 103-104 and n. 43.

²² The codex has only the end of *Rhetorica militaris* (from chap. 41.2), on the ff. 135^r-140^v; of *De re strategica* it has chaps. 15-33 (τὸ πᾶν βάθος τῆς φάλαγγος — φάλαγγας διαιρεθέντων: 50,113-104,33 Dennis); of Ναυμαχίαι chaps. 4-10.

²³ Regarding these events and on the reconstruction of the original collection see Mazzucchi, *cit.*, 310-316.

²⁴ On the characteristics of the collection of the speeches and letters in *Ambrosianus* as well as its relationship with *Rhetorica militaris* see I. Eramo, *Ἀνδρες στρατιῶται. Demagogie protrettiche nell'Ambrosianus B 119 sup.*, AFLB, 50, 2007, 127-165.

an important clue in order to date Syrianus' work²⁵: most of the writings in *Ambrosianus* are really paraphrases or, like Leo's *Taktika*, offer a *recensio* which is different from that present in other branches of the tradition of the same writing²⁶. However, the three sections of Syrianus' compendium (or, more precisely, only *De re strategica* and *Rhetorica militaris*, because for the Ναυμαχίαι we do not have terms of comparison) represent an exception, like the collection of speeches and the letters of Constantine, Urbicius' *Taktikon*, *Naumachica ad Basiliū patricium* and Urbicius' *Cynegeticus*. The information we have, unfortunately, does not allow us to formulate well-grounded hypothesis about the causes of this special treatment, also owing to the fact that the existing readable text is very short. It seems noteworthy, therefore, to focus on another element, which has received little attention: *Marcianus gr. 976* is, without doubt, a direct copy of *Ambrosianus*, as the collation of the texts demonstrates²⁷. *Marcianus* applies a proper criterion of organization: among the tactical and rhetorical sections of its antigraphon the codex omits protreptic speeches and Constantine's epistles²⁸, but above all copies the

²⁵ Rance, *cit.*, 734-736. On this question see also Zuckerman, *cit.*, 224 and I. Eramo, *Sul compendio militare di Siriano Magister*, RSA, 39, 2011, 67-68.

²⁶ Especially on the grounds of the different collocation of the διατάξεις XV, XVII and XIX, J. Grosdidier de Matons, *Trois études sur Léon VI. III, Les Constitutions tactiques et la damnatio memoriae de l'empereur Alexandre*, T&MByz, 5, 1973, 229-230 believes that the *Ambrosiana recensio* is the «édition définitive» of *Taktika*, compared to *Laurentiana recensio*, which would represent, in his opinion, a kind of «préédition».

²⁷ The note written on f. 153r (τοῦτο δὲ περιβέλομέν τινι παλαιοτάτῳ ἐν μεμβράναις γεγραμμένῳ τοῦ σοφωτάτου ἀνδρὸς Ἰωάννου βικεντίου Πιννελίου) refers to the *Ambrosianus* B 119 sup. On the relationship between *Marcianus* and this manuscript see A. Dain, *Manuscrits de Venise 974 - 975 - 976* (App. gr. cl. XI-30), in: *Miscellanea Giovanni Galbiati. Archeologia, storia, filologia classica e bizantina, filologia orientale e semitica, glottologia, letteratura medioevale, paleografia, arte*, Mediolani, 1951, 277-278. For the results of the collation of the text of *Rhetorica militaris* see Eramo, *Siriano*, *cit.*, 24-34 and *passim* apparatus. The *Marcianus*, which is undoubtedly a *recentior* copy, has not been considered in the editions of *De re strategica* by Köchly and Rüstow, *cit.* and by G. T. Dennis, *Three Byzantine Military Treatises*, Washington, 1985, 1-135.

²⁸ In the inventory Contarini (cod. Lat. cl. XIV-21, f. 56v) *De re strategica* and *Rhetorica militaris* are indexed, without any distinction, through the following note: *opus diversum a praecedenti*, that is *De obsidione toleranda* (also identified as *Anonymi tactica*). From the same inventory we can also infer the original pre-

chapters 44-58 of *Rhetorica militaris* immediately after *De re strategica*. It is unclear whether the criterion for the organization of *Marcianus* is logical or if indeed it had a criterion. This is because *Marcianus* copied from an antigraphon which had already been largely mutilated.

The treatment of the subjects both in *De re strategica* and in *Rhetorica militaris* is similar: in *De re strategica* the author introduces a short *excursus* on the πολιτεία and its parts, before dwelling on the στρατηγική, while in *Rhetorica militaris* there is a concise introduction and a treatment of the protreptic harangues²⁹. A set of internal references can be identified in both writings. In *Rhet. mil.* 37.4 the author considers that it is necessary to engage in battle in order to defend cities and territory. Likewise, in *De re strat.* 42, when the author says that it is necessary to provide oneself with an efficient informative system, he dwells upon the period which immediately precedes the battle, during which it is known that the enemy “comes exactly against us”; therefore the author recommends putting possessions in a safe place, in other words the idea which is most often expressed in *Rhet. mil.* (14.5; 36.2; 42.1), but which is also present in *De re strat.* 5, where it is said that he who wishes to fight must first look after τὰ οἰκεῖα.

In *De re strat.* 41 the author warns against those who appear with mutilated bodies and say that they have suffered corporal punishment from their own side. Here he anticipates the reference which is displayed in *Rhet. mil.* 45.8, about Persians who cut their own bodies, and in *Rhet. mil.* 47.2, where the episode of Zopyros is a well-known example of a false deserter. In the same chapter 41 he hints at the story of the three hundred Persians who pretended to be slaves, but who climbed the walls of the city by night in order to let their companions into the city. The mention of the Persians and deserters who climbed the city walls can also be found in *Rhet. mil.* 45.8, however here this reference is not circumstantial³⁰. As regards the definitions of the general's virtues, being ἐνθυμηματικός is difficult to understand, unless we consider *Rhet. mil.* 35.1, where the

sence of Onasander's *Srategikos*, evidently the text of the Ambrosian paraphrase (*Onoxandri opus mutilatum*).

²⁹ See also Zuckerman, *cit.*, 210.

³⁰ On the source of this episode see I. Eramo, *Omero e i Maccabei: nella biblioteca di Siriano Μάγιστρος*, AFLB, 51, 2008, 142-143.

meaning of ἐνθύμημα is clear only if we know Hermogenian rhetorical theories³¹.

It is possible therefore to infer in both manuals a series of common stylistic features and noteworthy *iuncturae*. See, e.g., *Rhet. mil.* 3.1 φέρε δὴ λοιπὸν περὶ and *De re strat.* 4 φέρε δὴ λοιπὸν καὶ περὶ and 13 φέρε δὴ καὶ περὶ³²; *Rhet. mil.* 11.2, *De re strat.* 19 and 20 ὅπότε καὶ μάλιστα; *Rhet. mil.* 14.7 τὸ ξίφος ἀναρριπίσαντας³³ and *De re strat.* 40 πολλάκις κατ’ ἄλλήλων ξίφος ἀναρριπίζουσιν; *Rhet. mil.* 20.5 ὁ καιρὸς τῶν ἀγώνων, 22.3 καιρὸς ἀγώνων³⁴, 27.1 καιρὸς ἡμῖν πρὸς τὸν παρόντα ἀγῶνα and *De re strat.* 15 ἐν τῷ καιρῷ τοῦ ἀγῶνος; *Rhet. mil.* 1.3, 3.3, 6.1, 36.5, 37.3, 50.1 and *De re strat.* 30, 33 προτρέπω used transitively.

In *De re strat.* 14 the author states that he will write about naval warfare later on, but there is no trace of this subject in the rest of the writing. The ναυμαχία and the πεζομαχία – in this way he justifies the division – require different formations and ways of war. Also the end of Aeneas the Tactician’s *Poliorketika* introduces the passage in a section of the manual dedicated to the navy³⁵. However this announcement is bluntly interrupted, and in the same way Asclepiodotus, Aelian and Arrian also put off a following treatment of this subject, it is not clear if this announcement regards a new writing or a section of the same manual which has not reached us and about whose existence there are legitimate doubts³⁶.

This nautical section of the compendium, which Müller already singled out in Ναυμαχία, takes elements regarding style and

³¹ On this subject see Eramo, *Siriano*, cit., 130-131 n. 37.

³² The syntagma is, however, often used by Byzantine historians and chronographers in order to indicate the passage to another subject of the treatment (Chrys. *Hom. in Gen.*, PG LIII, col. 306; Georg. Monach. *Chron.* I,413 de Boor and *Chron. brev.*, PG CX, col. 485; Georg. Cedr. I,406 Bekker).

³³ On the use of this verb see Eramo, *Siriano*, cit., 137 n. 51.

³⁴ I believe that καιρὸς ἀγώνων is the correct reading for καιρὸς ἀγώνων καιρὸς ἀληθείας which is in the manuscript tradition (see Eramo, *Siriano*, cit., 142-142 n. 63).

³⁵ Aen. *Tact.* 40.8.

³⁶ Ascl. 1.1; Ael. 2.1; Arr. *Tact.* 2.1: regarding this see Dain, *Naumachica*, cit., 9-10. Strangely, Dain himself (*Histoire du texte d’Élien*, cit. 135 n. 1) was the victim of an oversight, when he considered this ‘editorial advertisement’ as present only in Aelian, as a significant and identifying peculiarity as regards the other two Tacticians.

contents which show remarkable affinity both with *De re strategica* and with *Rhetorica militaris*. See, for example: *De re strat.* 9 τῶν παρὰ τοῖς ἔχθροῖς τελουμένων and *Naum.* 4.2 τὰ παρέκεινοις (scil. ἔχθροῖς) τελούμενα; *De re strat.* 31 τὸ δὲ ἔτερον ὑποκρατοῦσα (scil. κέρας) and 32 τοῦ ὑποκρατηθέντος παρήμῶν κέρως and *Naum.* 9.37 τῶν μὲν ἄκρων ὑποκρατουμένων τῆς φάλαγγος; *De re strat.* 33 δεῖ δὲ πρὸς πόλεμον εὐτρεπιζομένους and *Naum.* 9.8 δεῖ δὲ τὰ πρὸς πόλεμον εὐτρεπισθέντα; *De re strat.* 33 παραβάλλειν πρῶτον μὲν τὸ πλῆθος ἐκατέρου στρατεύματος and *Naum.* 9.10 ἐκατέραν δὲ τῶν δυναμένων παραβάλλοντες τὴν τε ἡμετέραν τὴν τε τῶν πολεμίων; *De re strat.* 33 οἱ στρατιῶται προθέσεως ἔχουσιν εἰς τὸν προκείμενον πόλεμον and *Naum.* 9.9 τὴν τοῦ λαοῦ πρόθεσιν εἰς τὸν προκείμενον πόλεμον; *De re strat.* 33 μέγας κίνδυνος τούτοις ἀκολουθεῖ παραιτουμένων ἡμῶν τὸν προκείμενον πόλεμον and *Naum.* 9.12 μέγας δὲ ταῖς ἡμετέραις πόλεσιν ἐπήρτηται κίνδυνος; *De re strat.* 34 ἐὰν οὖν μονοφαλαγγίᾳ καθ' ἡμῶν κέχρηνται οἱ πολέμιοι and *Naum.* 9.40 ὅπόταν οἱ ἐναντίοι τῇ μηνοειδεῖ κέχρηνται φάλαγγι; *De re strat.* 42 γυναῖκας ἡ παῖδας ἡ γονεῖς ἡ ἀδελφούς and *Naum.* 9.17 γυναικός, παίδων, γονέων, ἀδελφῶν; *Rhet. mil.* 8.3, 25.3 and *Naum.* 9.17 λειποτάκτης (*Naum.* 9.18 and 9.23 λειποτακτέω; *Naum.* 9.16, 9.18, 9.22-23 λειποταξία)³⁷; use of τίς or οὐδείς or μηδείς with τῶν πάντων (*Rhet. mil.* 13; 14.6 and 7; 28.2; 36.2 and 10; 45.5 and 49.4), which is present also in *Naum.* 9.16 and 18³⁸.

However, as regards the contents, it is possible to recognize many clear links between the three manuals which, if considered together, can be taken as proof of the same authorship. Some general reflections and advice boast a sound tradition in polemological literature, as for example the opportunity to use clever men as scouts, who have good vision and hearing³⁹, or the need to keep an ordered

³⁷ See Cosentino, *cit.*, 258. Müller, *cit.*, 45 considers λειποτακτέω, λειποτάκτης and λειποταξία as evidence of a lexikon «noch nicht byzantinisch, gehört aber eben so sicher der Periode der bereits gesunkenen Gräcität an» (but see already Ascl. 3.6; Dion. Hal. *Ant. Rom.* III,30.7; VIII,79.2; Joseph. *BJV*,3.124; Plut. *Apophth. Lac.* 241A). In *De re strat.* 6, 9, 33, 40-41 and *Rhet. mil.* 19, 23, 24.1, 26.3, 45.8 the author prefers αὐτόμολος, more commonly present in military texts.

³⁸ For other examples see Zuckerman, *cit.*, 213-215; Cosentino, *cit.*, 258 and nn. 57-66.

³⁹ *De re strat.* 20 and *Naum.* 6.4, parallel which is indicated by Zuckerman, *cit.*, 213; but see Xen. *Eq. mag.* 4.6; Onas. 6.7 and *Strat.* II,11. An *excursus* on the functions and the activities of these chosen groups can be found in C. Petrocelli,

disposition of the fleet also when sailing, before the battle with the enemy, in the same way as the infantry. This exhortation, expressed in *Naum.* 9.5, recalls the image of marching troops, κατά τε ξηρὰν καὶ υγράν, which is present in *De re strat.* 20⁴⁰. However, the context suggests further developments, which might reveal a different source of inspiration: in *De re strat.* 20 the treatment regards the opportunity to avoid surprise enemy attacks; the author recommends positioning officers in front or at the flanks, which are the positions most exposed to enemy attacks. This concept is common in tactical manuals, which recommend the general should get the army to march in formation: in friendly lands in order to get the soldiers used to staying in their ranks, while in hostile areas to prevent attacks from enemies and to make sure the soldiers are ready to fight⁴¹. In *Naum.* 9.5, however, the author cites a more general principle, that of εὐταξία, which has been consolidated in the polemological field as one of the most infallible to guarantee victory, on the contrary to ἀταξία, which will certainly lead to defeat⁴². In the beginning of *Naum.* 9 the author makes the disposition of the ships in preparation for a sea battle similar to an infantry formation.

On the other hand, other similarities are too detailed to allow us to believe that both manuals draw their subjects, independently of each other, from an inventory of motives or rules which are in use in polemological thought⁴³. In fact, in *De re strat.* 33 the mention of the skirmish tactics, which Belisarius adopted⁴⁴, has correspondence in *Naum.* 9.25: here the author affirms that it is opportune to disarrange the enemy fleet in order to make it weaker and to oblige some

Onasandro. Il generale. Manuale per l'esercizio del commando, Bari, 2008, 181-183 n. 111.

⁴⁰ Zuckerman, *cit.*, 213 highlights the affinity of both passages.

⁴¹ Onas. 6.1; but see also Ascl. 10.22.

⁴² The principle is clearly expressed in Xen. *An.* III,2.38 and represents one of the main points of the tactical rules which we know from various sources (see, over Xen. *Cyr.* VIII,5.7, Polybius' statement quoted by Ael. 3.4, but also Ael. 41.4; Arr. *Tact.* 5.2; Veg. *Mil.* I,26.1). For the nautical field see the words of Hermocrates in Thuc. VI,72.4 or of the Syracusians in Thuc. VII,25.9.

⁴³ See, for example, *Naum.* 9.14 and *De re strat.* 16 or *Naum.* 9.12 and *De re strat.* 33 (Zuckerman, *cit.*, 213-214 and Cosentino, *cit.*, 252-255).

⁴⁴ The mention of Belisarius represents the *terminus post quem* for the whole compendium: about this question see, lastly, Eramo, *Sul compendio militare*, *cit.*, 57-59.

ships to fight against enemy ships which have been drawn up in front, and others to turn around to face up to the enemies behind. The *inscriptio* of *De re strat.* 34 Πῶς δεῖ πολεμεῖν μέλλοντας συντάττειν τὰς φάλαγγας has an echo in the corresponding naval section of *Naum.* 9 Πῶς δεῖ συντάττειν τὰς ναῦς πολεμεῦν μάλλοντας. A similar structure can be found in the chapters specifically dedicated to tactics in both manuals, *De re strat.* 33 and *Naum.* 9.1-14: the preparations to adopt for battle, the comparative evaluation of the strengths of both sides, the use of informers and scouts, the importance of the number of soldiers, logistics, order, the possibility that the enemy is divided into isolated groups. The end of *Naum.* (chap. 10.2) is devoted to the decisions to take after a battle: if we are victorious, we should not be haughty, if defeated, the general should not lose heart, but collect together the surviving ships and wait to take revenge. In *Rhet. mil.* 56.4-6 the general speaks of how to act after a defeat: he should use a consolatory speech in order to encourage his soldiers, because they have fought bravely and for this very reason they could later be victorious; while the enemies, who are haughty following their victory, will be negligent. Both writings place particular importance on the need to punish deserters severely: the admiral will urge the agreement of the soldiers concerning his decision (*Naum.* 9.16-18 and *Rhet. mil.* 8.3 and 50.1). The choice of the place in which to engage in battle is closely connected to the necessity to prevent any risk of desertion; for this reason the author recommends areas near his own territory both in *Rhet. mil.* 39.6-7 and in *Naum.* 9.42-44⁴⁵. In *Naum.* 9.15-20 the author refers clearly to the λογικὸν μέρος of his compendium: in this passage he asserts the need for a protreptic speech, after the general has achieved a strategic valuation of the strengths, both his own and the enemy army. All three writings highlight the question about inferior number of one's own troops compared to the enemy, recalling the general principle, which resonates in the tradition of war, regarding the unimportance of the number of soldiers and weapons in battle⁴⁶.

⁴⁵ Only at first glance does this reflection contradict with what has been exposed in *Naum.* 9.23, on the dangers of desertion which could happen in naval warfare, if fought near dry land. Regarding this apparent contradiction see Eramo, *Siriano, cit.*, 162-163 n. 107.

⁴⁶ *De re strat.* 33; *Naum.* 9.10, 13; *Rhet. mil.* 44.9-10. Military manuals well highlight the principle of the unimportance of the number of soldiers in order to

The structure of Syrianus Magister's compendium

The rational passages which the author inserts in some parts of the three writings allow us to sketch out a global picture about the structure of the compendium⁴⁷. The general subject is πολιτική ἐπιστήμη⁴⁸, which the author defines in the missing initial part (which coincides with a leaf of the *Laur.* LV.4). He then concentrates on the parts of the πολιτική and on the πολιτεία. The end of this subject can be read in *De re strat.* 1-3; these chapters have little to do with the treatment of the subject which since Köchly has been considered as a unique complete writing. At the beginning of chap. 4 the author sums up what has already been dealt with. The announcement of the following subject comes after this summary. The subject of this section is the στρατηγική, which has been defined as part κράτιστον of all the science of government (ὅλη πολιτική). This στρατηγική is the μέθοδος with which we should achieve two aims: οἰκεῖα φυλάσσειν and τῶν πολεμίων καταγωνίζεσθαι. In *De re strat.* 5 the author clarifies the division of στρατηγική between φυλακτικὸν τῶν οἰκείων and ἀπειλητικὸν τῶν ὑπεναντίων: if στρατηγία means defending one's own goods and attacking what belongs to the enemy, φυλακτικόν is the way in which everyone defends his own goods, ἀπειλητικόν is the way in which we fight against the enemies. In the chapters which follow immediately afterwards the author gives attention to the ways in which we can defend our property (*De re strat.* 6-13: use of guards and outposts, signal fires, forts, techniques of building cities, places

obtain victory (see, above all, *Arr. Tact.* 5.3, but also *Xen. Eq. mag.* 7.11; *Onas.* 10.20; 21.3 and *Ael.* 3.4), also considering the events which have really happened, not only Marathon and Salamis, battles in which the clear difference in number fed the Athenian propaganda which celebrated the victories over the barbarians (*Hdt.* VI,117.1; VIII,10.1; *Xen. An.* III,2.13; *Nep. Milt.* 5.5), but also, e.g., Brasida's strategem at Amphipolis (*Thuc.* V,8.3-4; *Polyaen. Strat.* I,38.2). This motif is present especially in the parenetic field: see, e.g., *Thuc.* II,11.3-4; II, 89; IV,10.4-5.

⁴⁷ Kučma, *cit.*, 71, on the suggestion of Jähns, *cit.*, 147 n. 1, points out a series of 'structural failings', which highlight, in his opinion, a disposition of a non original subject.

⁴⁸ While in the manual the author does not follow the separation, of Aristotelian origin, between τέχνη and ἐπιστήμη (see M. Isnardi Parente, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*, Firenze, 1966, 178-202), we can consider that with πολιτική he intends ἐπιστήμη and not τέχνη, while he considers τέχνη as a practical application of ἐπιστήμη (see *De re strat.* 1, 2 and, above all, 4).

and ways of building, ways of resisting enemy siege), before passing to the second part of the στρατηγική, that is ἀπειλητικὸν μέρος. This part has been defined in *De re strat.* 14 as τακτική: «the science in which a body of armed men is organized and can move in an orderly manner». The tactics include four sections: the organization of armed men (*De re strat.* 15), equipment (*De re strat.* 16-17), tactical manoeuvres and movements of the army (including quartering parties and transmission of orders: *De re strat.* 18-30), general and strategic planning for war (οἰκονομία πολέμου, which includes the various formations and their employment, the analysis of the weather, timing and logistic conditions, night combat, use of scouts and deserters and ambushes: *De re strat.* 31-43).

In this ‘editorial’ announcement the author does not give information about the chapters which have been transmitted at the end of the writing (*De re strat.* 44-47), περὶ τοξείας. Many scholars rightly advance doubts about the attribution of these chapters to the compendium. In fact, this section περὶ τοξείας appears in the manuscripts (only the family of the *Laur.* LV.4) at the end of *De re strategica*. However, Köchly and Rüstow considered these four chapters to have been written by the same author because of their structure and style: they postulated that these chapters belonged to a larger work, owing to the importance that archery had in warfare in the 6th century AD. This fact has been testified by the attention that *Strategikon* devotes to archery or by the enthusiastic praise which Procopius devotes to archers at the beginning of his *Histories*⁴⁹. They formulated this supposition on the grounds of the order that the passages of *De re strategica* had inside the compendium which Dain and Vieillefond called *Apparatus bellicus*, taking the title which had been attributed by Gabriel Naudé to all the military section of Julius Africanus’

⁴⁹ This fact has been testified by the attention that *Strategikon* gives to archery (I,1: the soldiers should practise archery; I,2: every soldier, apart from the foreigners, must be equipped with a bow, whether they be expert archers or not) or by the enthusiastic praise which Procopius devotes to archers at the beginning of his *Histories* (Pers. I,1.8-1): on Procopius’ praise see G. Breccia, *L'arco e la spada. Procopio e il nuovo esercito bizantino*, *Nea Rhome*, 1, 2004, 73-82; in general, concerning the role of the archers during the Justinian wars: Ph. Rance, *Battle*, in: Ph. Sabin, H. van Wees, M. Whitby (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*. II, *Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge, 2007, 355-357; G. Breccia, *Grandi imperi e piccole guerre. Roma, Bisanzio e la guerriglia*, II, MEG, 8, 2008, 67-72.

Κεστοί⁵⁰. If the author trusted in the program which he had expressed, we should suppose that the writing had been completed by another section, which should evidently be classified in the field of ἀπειλητικόν, lost almost without trace. The author refers to this part in *De re strat.* 11, where, after he has discussed the place in which it is suitable to build a city, prescribes that the walls should not be collocated near water-courses, because in this way the enemy ships could easily assault them, «as (it has been said? It will be said?) in chapters (books?) devoted to siege warfare» (ώστε φανερὸν τοῦτο ἐν τοῖς πολιορκητικοῖς). In chap. 13, which regards the ways in which one can defend oneself from sieges, Syrianus affirms that: «we have talked about underground galleries, called tortoises, in the chapters (books?) on siege operation» (ὅπως γίνονται ἐν τοῖς πολιορκητικοῖς ἡμῖν ἐκπεπόνηται). Where this section – provided that it was really written – was originally collocated we can only imagine. Considering the internal references, we can observe that, if for chap. 11 the loss of the verb gives no clues, in chap. 13 the use of the perfect tense allows us to consider the section was already written. There is no interruption between chap. 3 and chap. 4, or between this and the following chap. 5, which in turn introduces the subsequent subject which is exposed in chap. 6. In chaps. 7-9 there are subjects about the ordinary defense of a

⁵⁰ Köchly-Rüstow, *cit.*, 36-37. Regarding this matter see also Eramo, *Sul compendio militare*, *cit.*, 68-69 n. 65; see J.-R. Vieillefond, *Jules Africain. Fragments des Cestes, provenant de la collection des Tacticiens grecs*, Paris, 1932, xli and *Les "Cestes" de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Firenze-Paris, 1970, 190; Dain-de Foucault, *cit.*, 338, 360. O. Schissel von Fleschenberg, *Spätantike Anleitung zum Bogenschießen*, WS, 60, 1942, 43-45 considers this work to be an original εἰσαγωγή dating back to the 2nd Century BC; he gives a critical edition, a translation (1941) and a long commentary (1942) on Περὶ τοξείας. Other scholars are inclined to believe that the writing is independent from *De re strategica*: e.g. Jähns, *cit.*, 151, who nevertheless ascribes it to the same hand; Dain-de Foucault, *cit.*, 338, who consider it as an excerpt from a writing dating from before the 6th Century AD; A. Pertusi, in *Ordinamenti militari, guerre in Occidente e teorie di guerra dei Bizantini* (secc. VI-X), in *Ordinamenti militari in Occidente nell'Alto Medioevo*, II, Spoleto, 1968, 655-656; Hunger, *cit.*, 326; Kučma, *cit.*, 72-73; Dennis, *cit.*, 4; T. G. Kolias, *Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung*, Wien, 1988, 235; Cosentino, *cit.*, 262; Rance, *The Date of the Military Compendium*, *cit.*, 705 n.12 suggests a date following the invasions of the Huns in 370; G. Ravagnani, *Soldati e guerre a Bisanzio. Il secolo di Giustiniano*, Bologna, 2009, 73 and 76.

city, while chaps. 10-13 represent a single block which deals with the building of a city. This subject is followed, with an evident connection formula, by the treatment of a system of defense from a siege («because we do not wish only to build a city, but also to get ready to defend ourselves from the adversary siege machine ...»: *De re strat.* 13). It seems therefore that the only place in which this section could have been located is between chap. 9 (which ends with a mention of the enemy attack) and chap. 10, where the reflections about the building of a city begin exactly with the problem of the siege operations. However, it may seem unusual that Syrianus inserts a treatment which regards, in the strict sense, the attack in a section which is, instead, devoted to defense. Nevertheless, also the chapters on the building of a city do not strictly regard defense: both these treatments – both siege warfare and the building of a city – seem therefore useful to the subject of the final chapter, which is dedicated to defense from siege warfare. We should also consider how the author refers to this section about siege warfare, which may lead us to think of either a part of the same writing, chapters which are a digression justified by the subject he is dealing with, or another subject, structured in several parts maybe even books⁵¹. However this loss does not alone justify the supposition of an epitomized final section, as supposed by Köchly and Rüstow⁵². Likewise, for chaps. 33-43 the same scholars admit that «nichts Wesentliches weggenlassen, auch die eigene Worte des Autors überall beibehalten» and for this reason they are forced to talk of surgical cuts, which in removing the missing parts – πολιορκητικά as well as ναυμαχικά, in their opinion – do not distort the structure and composition of the work⁵³.

⁵¹ E.g. Aeneas the Tactician (Aeneas as author of στρατηγικὰ βιβλία is cited in Ael. 1.2) always implies βίβλος: Παρασκευαστική in 7.4, 8.5 e 40.8 (ἐν δὲ τῷ Παρασκευαστικῇ in 21.2), Ποριστική in 14.2, Στρατοπεδευτική in 21.2.

⁵² In order to conciliate the supposition of the early date with that which is traditionally ascribed to the treaty, D. Lee and J. Shepard consider that chaps. 33-47 could have been composed at a later date, around the 10th Century AD, maybe also in order to replace parts of text which the epitomator thought to be lost, and then added to the original writing, which dates back to the 6th Century AD. In fact, they highlight that the clues in favour of a later date are included in these final chapters (*A Double Life: Placing the Peri Presbeion*, *ByzSlav*, 52, 1991, 29).

⁵³ Köchly-Rüstow, *cit.*, 36. It is noteworthy that they formulated this supposition also on the grounds of the editorial announcement of a section περὶ ναυμαχίας in *De re strat.* 14, which they were disappointed not to find.

On the ground of the programmatic reflection in *De re strat.* 14, where the author admits that infantry battle should be separated from ναυμαχία, the τακτική section of the στρατηγία should end with Ναυμαχίαι, nothing more than what has survived in the *Ambrosianus*. We can consider that also this section, which has been transmitted without the beginning, observes the same pattern divided into four parts of the πεζομαχία, on the basis of the announcement in *De re strat.* 14, which refers, without distinction, to both the τακτικοί sections: management of the crew (lost part of *Naum.* until chap. 4 included), the equipment of the fleet (*Naum.* 5-8), movements of the ships (*Naum.* 9.1-7), οἰκονομία of naval warfare (9.8-44, 10)⁵⁴.

Of all the πολιτική, the πολιτεία and the στρατηγική (in its forms of defense and τακτική, which is in its turn divided into πεζομαχία and ναυμαχία), constitutes the πρακτικός part⁵⁵. This leaves just the λογικός part; it is what the author carries out with Δημηγορίαι προτρεπτικαί. He explains this plan of composition in the wording with which the manual begins⁵⁶. In this section of the compendium the rhetorical structure, which refers to the doctrine of στάσεις as is explained by Hermogenes of Tarsus, is strengthened by many common rhetorical elements of the parenthesis in war: the virtue of every soldier, loyalty, ἀγρυπνία, praise of moral and religious values, defense of the country, memory of past successes, aspiration to glory and hope of reward. For these commonplaces Syrianus refers to a long tradition, which is rooted in the Homeric epic, but in his time had obtained a wider awareness, also on the basis of the polemographic literature which is represented, among others, by the writings of Xenophon, Onasander, Vegetius⁵⁷. In this way, the author's aim of writing about defending one's own property and defeating the enemy

⁵⁴ On the structure and the subjects of each chapter of *Naum.* see also Lammert, *cit.*, 271-275.

⁵⁵ The internal structure and distribution of the subjects in each chapter of *De re strategica* are exposed by Köchly-Rüstow, *cit.*, 20-34.

⁵⁶ *Rhet mil.* 1.1. Müller, *cit.*, 47 also declares himself in favour of the arrangement of *Rhetorica militaris* after the section περὶ ναυμαχίας.

⁵⁷ On the general features of the λογικόν μέρος of the compendium see Eramo, *Siriano*, 11-23; furthermore, on its relationship with the tradition of the protreptic harangues see Ead., *Retorica militare fra tradizione protrettica e pensiero strategico*, *Talia dixit*, 5, 2010, 25-44.

λόγοις καὶ γράμμασι καὶ πράγμασι (*De re strat.* 4) may be considered completely satisfied.

It is difficult to say what could be the suitable end of a compendium which is so articulated. *Rhet. mil.* 58 seems to be an inappropriate ending for the λογικὸν μέρος. The short chapter links up to the par. 56.3, where among the παραμυθητικοί the possibility of holding the general and not the soldiers responsible for defeat is included⁵⁸. If we consider that the natural position of chap. 58 is immediately after par. 56.3, the outline of the final section of *Rhetorica militaris* becomes clearer: chapters 54-58 regard not parenetic harangues, which occur before the battle, but instead speeches which rightly take place at the end of the fight: epinikion, after victory, or a speech of solace or rebuke after defeat. The last chapter of Ναυμαχίαι has a similar subject: in the light of the structure which we have exposed, it should conclude the ἀπειλητικόν section. In fact, chap. 10 devotes some remarks to the phase after the battle: if one is victorious, he should be cautious and appeal to the same ἀσφάλεια which he has already used before battle; while if he is defeated, he should not lose hope, but instead collect the ships and remaining strengths and wait for the opportunity to fight again. This concept is dealt with in greater detail in *Rhetorica militaris*: defeat can also be useful, because it makes the enemies haughty and for this reason careless and completely unable to face in following battles adversaries who, defeated once, are incited to fight better and more bravely. Arbaces the Median and Cyrus the Persian are for Syrianus enough to evoke the renowned example of who, although defeated once, wins in decisive battles⁵⁹.

As Syrianus' compendium is such a detailed work featuring a wide variety of subjects, it is not surprising that there is no clear conclusion to the work, as in the Tacticians' manuals⁶⁰. This feature was decisive for the events which followed one another in the manuscript tradition, from the breaking-up of the work to the addition of the section περὶ τοξείας. This is the characteristic that, we would like

⁵⁸ On the final chapter of *Rhet. mil.* see also Eramo, *Siriano*, cit., p. 194, n. 160.

⁵⁹ For this citations see Eramo, *Omero e i Maccabei*, cit., 141-142.

⁶⁰ See Ascl. 12.11 and Ael. 42.2. In Arrian's Τέχνη τακτική these reflections are located not at the end of the writing, but after the tactical section and before the treatment of ἵππικὰ γυμνάσια (32.2).

to think, made Porphyrogennetos consider Syrianus and his work as a worthy travelling companion for a military expedition.

DINAMICHE MULTIETNICHE ED INTERRELIGIOSE SUL LIMES DANUBIANO NEL IV SECOLO: IL MARTIRIO DI SABA IL GOTO*

Mario GIRARDI**
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: passio s. Sabae Gothi (*BHG 1607*), *Basil of Caesarea of Cappadocia, Church of Goths in III-IV century, Scythia minor*

Abstract: *The passio s. Sabae Gothi (BHG 1607) is a valuable document of the Gospel's spread to the North of the Lower Danube (Gothia). Christianity finds and develops within multiethnic and multireligious villages and clans loyal relationships of solidarity and mutual respect, defended to the bitter end even in the face of anti-Christian Athanaric's persecution (369-372). The passio insists on 'irenic' character of Saba and his story, also to convey, inside and outside the Empire, a message of peace and integration with the Barbaricum under the religious protection of salvific universalism of Christianity, a creed of peace and love (represented by Bretanion and Basil, respectively bishops of Tomis and Caesarea of Cappadocia) and under the policy of Rome, represented by Soranus, Roman-Christian governor of the Scythia minor, in close contact with both and the first co-author of translatio – or 'ownership' – of the remains of a 'barbarian' martyr to Caesarea, inside the imperial Romania.*

Cuvinte-cheie: passio S. Sabae Gothi (*BHG 1607*), *Vasile de Caesarea Cappadociae, Biserică Gothiei în secolele III-IV, Scythia minor*

Rezumat: *Passio s. Sabae Gothi (BHG 1607) este un document valoros privitor la răspândirea Evangheliei la nordul Dunării de Jos (Gothia). Creștinismul găsește și dezvoltă în satele și clanurile multiethnice și multireligioase relații loiale de solidaritate și respect reciproc, fiind apărat până la capăt, chiar în timpul persecuției anticereiștine a lui Athanaric (369-372). Passio insistă asupra caracterului "pașnic" al lui Sava și al istoriei lui, urmărind, astfel, să transmită, în interiorul și în afara Imperiului, un mesaj de pace și de integrare cu Barbaricum în cadrul protecției religioase a universalismului mantuitor al creștinismului, un crez de pace și iubire (reprezentat de către Bretanion și Vasile, episcopi, respectiv, de Tomis și Caesarea din Cappadocia), precum și în cadrul politicii Romei, reprezentată de Soranus, guvernatorul romano-creștin din Scythia minor, aflat în contact strâns cu amândoi, primul fiind și co-autor al translatio rămășițelor martirului "barbar" la Caesarea, în interiorul România-ei imperiale.*

Premessa

Quando alle orecchie della *leadership* romana risuonarono le parole del profeta di Galilea, «amate i vostri nemici» (Mt 5, 44; cf. Lc 6, 27. 35), ad una prima reazione di sconcerto per le conseguenze su difesa e sicurezza dei confini dell'impero dalle incursioni barbariche, seguì desultoria l'adozione ora di attenzione, ora di persecuzione finché la svolta costantiniana (313) permise di usare il cristianesimo in direzione del *barbaricum* per contenerne le violenze e in prospettiva coinvolgerlo, in chiave di integrazione e pacifica coesistenza, nell'area di influenza politico-militare di Roma sotto l'egida del messaggio cristiano, oramai predicato sinanche in contrade translimitanee. Emblematico appare il 'suggerimento' dell'ariano Eudossio, vescovo di Costantinopoli, all'imperatore Valente — prontamente accolto, secondo Teodoreto di Cirro — di ricercare la «comunione (κοινωνήσαι)», cioè la conversione (al credo ariano) dei goti perché in tal modo «la comune fede renderà più salda la pace (βεβαιοτέραν ... τὸ κοινὸν τοῦ φονήματος τὴν εἰρήνην ἐργάσεται)»¹. Paolo non si riferiva ai soli suditi dell'impero quando scriveva: «Le genti sono chiamate, in Cristo Gesù, a condividere la stessa eredità, a formare lo stesso corpo e ad

* Testo riveduto e ampliato di una relazione letta al Convegno: «Il cristianesimo e la costruzione di nuove forme comunitarie» (Roma, 26-28 settembre 2011). Gli Atti sono in corso di stampa.

** m.girardi@dscc.uniba.it

¹ Theod. *hist. eccl.* 4, 38 (37): SC 530, 322 (trad. A. Gallico, Roma, 2000). Eudossio aveva battezzato l'imperatore e godeva di notevole influenza sulle sue scelte politico-religiose: G. Marasco, *L'imperatore Valente nella storiografia ecclesiastica*, *MediterrAnt*, 5, 2002, 503-528. «Roman leadership employed Christianity as a remote control to extend Roman influence among non-Romans and to manipulate affairs beyond direct Roman sway»: N. Lenski, *The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, *GRBS*, 36, 1995, 51-87, qui 81. Non diversamente il cattolico Ambrogio di Milano invita Fritigil, regina dei Marcomanni conquistata al cristianesimo, a «consigliare al suo sposo di serbare la pace con i Romani; ricevuta la lettera — prosegue il biografo Paolino — la donna esortò lo sposo ad affidarsi con il suo popolo ai Romani»: *Vita Ambr.* 36: ed. A. A. R. Bastiaensen, Fond. Valla, Milano, 1975, 100. Sul contraddittorio atteggiamento verso il mondo barbarico in Ambrogio che, al pari di Orosio, riteneva il cristianesimo la migliore difesa dell'impero cf. C. Corbellini, *Ambrogio e i barbari: giudizio o pregiudizio?*, *RSCI*, 31, 1977, 343-353; M. Pavan, *Sant'Ambrogio e il problema dei barbari*, *RomBarb*, 3, 1978, 167-187; P. Marone, *L'universalismo di Orosio alla luce della precedente storiografia classica*, in L. M. Ferrer (a cura di), *Venti secoli di storiografia ecclesiastica. Bilancio e prospettive*, Roma, 2010, 257-264.

essere partecipi della stessa promessa per mezzo del vangelo (Ef 3, 6)»². L'universalismo cristiano si innesta altresì sull'ideale intellettuale e morale, per cui «la potenza di Roma – Livio ne era convinto – crebbe poiché nessuna provenienza di un uomo le provoca imbarazzo, purché in lui splenda la *virtus*»³. La stessa storiografia ecclesiastica rappresenta la Chiesa come erede della tradizione romana di integrazione delle etnie straniere⁴. Roma si afferma e consolida grazie ad una politica di progressiva integrazione delle élites dei popoli conquistati, alle quali si apre la possibilità di ottenere la cittadinanza e partecipare alla gestione della *res publica*⁵; il cristianesimo completa l'integrazione dal basso con la predicazione rivolta ad umili e diseredati. La *Constitutio Antoniniana* (212) estendeva la cittadinanza a tutti gli abitanti liberi ma solo dopo Costantino la cristianizzazione dell'impero e la conversione dei barbari supereranno la tradizionale divisione in greci/romani e barbari⁶. È stato rilevato che «la possibili-

² «Superamento del radicale dualismo (Greci/Romani-barbari) fu soprattutto l'annuncio paolino dell'uomo nuovo ... (*Col.* 3, 11) ... i barbari toccati dall'universale riscatto messianico si sostanziano della nuova umanità e costituiscono perciò un tutt'uno ontologico con l'umanità redenta tanto dei Giudei quanto dei civili Greci e Romani»: B. Luiselli, *L'idea romana dei barbari nell'età delle grandi invasioni germaniche*, *RomBarb*, 8, 1984-1985, 33-61, qui 37-38.

³ *Dum nullum fastiditur genus in quo eniteret virtus, crevit imperium Romanum*: *Liv. hist.* IV 1, 3. A. Momigliano, *Koinè Eirene, Pax Romana, Pax Christiana*, in R. Di Donato (a cura di), *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1992, 409-423, avverte: «La pax romana risolveva il problema politico della convivenza degli uomini. Non risolveva il problema religioso della esistenza degli uomini»; e tuttavia «Quanto più si precisa e si coordina la struttura della Chiesa come organismo universale, tanto più il parallelismo con la pax romana si completa» (421, 422).

⁴ Cf. D. Motta, *La rappresentazione dei barbari in Sozomeno, MediterrAnt*, 8, 2005, 495-521, qui 503.

⁵ Cf. ad es. Tac. *Ann.* 11, 24.

⁶ «Se l'insegnamento del Cristo si rivolge a tutta l'umanità fino ai limiti dell'ecumene, l'impero romano, che sotto Augusto ha riunito gran parte dei popoli, è destinato ad espandersi anch'esso fino ai confini della terra, facilitato in questo dalla diffusione del cristianesimo. Questa rinnovata spinta imperialistica, che all'impero romano proviene dalla scelta cristiana di Costantino, nella quale caratteri religiosi e caratteri politico-militari sono strettamente intrecciati, è già visibile, nella rappresentazione di Eusebio, nella politica del primo imperatore cristiano»: V. Neri, *Romani, Greci, Barbari: identità etniche ed universalismi nell'opera di Eusebio di Cesarea, Adamantius*, 16, 2010, 63-87, qui 74, 81. Peraltro il rispetto dei barbari sembra essere uno dei motivi dominanti in Eusebio: cf. A. Chauvet, *Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, 1998, 90-98.

tà propria delle religioni di offrire un terreno d'incontro a gruppi diversi di popolazione trova in questi secoli, in particolare nel IV e nel V, una formulazione inaspettata, frutto di una maturazione dell'eredità antica nel nuovo contesto, segnato dalla diffusione del cristianesimo e dalla presenza dei gruppi barbarici... Le diverse fedi ... sono presenti allo stesso tempo e, spesso, negli stessi contesti»⁷.

L'incipit della passio s. Sabae Gothi (BHG 1607): la salvezza avanza anche fra i barbari

È quanto emerge dalla *passio* storica del goto Saba, redatta pochi mesi dopo il supplizio del martire in *Gothia*, vasta area del *barbaricum* a nord del delta danubiano. La *passio*, adespota (ma perlopiù attribuita dagli studiosi all'*entourage* e all'ispirazione di Bretanion, vescovo di Tomis sul Mar Nero, se non proprio al suo dettato), si apre con una citazione biblica 'universalistica' (At 10, 35) e si conclude con la *translatio* delle spoglie del martire a Cesarea di Cappadocia, grazie in primo luogo al *clarissimus vir et dux, Iunius Soranus*, il governatore romano di stanza con il suo contingente di *milites riparienses* sul *limes* basso-danubiano nella provincia di *Scythia minor*. Si chiude altresì con precise coordinate cronologiche: età di Saba (38 anni), *dies natalis* del martirio (12 aprile), menzione dei consoli dell'anno 372, Domizio Modesto e Flavio Arinteo, e degli imperatori regnanti, Valentiniano I e Valente.

Subito dopo l'indirizzo di questa lettera-resoconto, dalla «Chiesa di Gothia a quella di Cappadocia e alle Chiese dell'ecumene cattolica»⁸, l'*incipit* cita l'autorità 'probatoria' della Scrittura:

⁷ M. Guidetti, *Vivere tra i barbari, vivere con i Romani. Germani e Arabi nella società tardoantica IV-VI secolo*, Milano, 2007, 66. E aggiunge: «Negli ultimi decenni del IV secolo, si sente correre in diversi ambienti cristiani una comune aspettativa, tesa a coinvolgere in un'unica appartenenza politica e religiosa i nuovi gruppi di popolazione all'interno di due fondamentali quadri istituzionali di riferimento: la chiesa cattolica e l'impero»: 81.

⁸ *passio* 1: M. Girardi, *Saba il goto martire di frontiera*. Testo, traduzione e commento del dossier greco, Iași, Editura Universității "Alexandru Ioan Cuza", 2009 (*Biblioteca Patristica Iassensis II*), 70. L'indirizzo riprende *Mart. Polyc. praef.*: A. P. Orbán, *Atti e Passioni dei martiri*, Fond. L. Valla, Vicenza, 1987, 6; cf. Clem. Rom. 1 Cor. prol.: SC 167, 98; *Mart. Lugd.* 1, 3: Orbán, *Atti e Passioni*, 62; Polyc. Smirn. Phil. 1: K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1956², 114. Sulla Chiesa di Gothia cf. K. Schäferdiek, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des früh-*

Quello che fu detto dal beato Pietro anche ora è apparso validamente comprovato (*καὶ νῦν κραταιῶς ἀποδέεικται*), cioè *in ogni nazione chi teme Dio e pratica la giustizia è a Lui accolto* (At 10, 35); infatti tale prova si è avuta nelle vicende relative al beato Saba, il quale con il suo martirio ha testimoniato (*la fede*) in Gesù Cristo quale Dio e nostro Salvatore⁹.

La prima citazione scritturistica riproduce, dunque, l'inizio del discorso dell'apostolo Pietro in casa del centurione pagano Cornelio. L'attualizzazione dell'agiografo mira con l'autorità della Scrittura a mostrare nei fatti che il messaggio di Cristo ha varcato *efficacemente* i confini dell'impero, penetrando, grazie a missionari itineranti, nel cuore di popolazioni 'barbariche', nella fattispecie gotiche¹⁰. Dopo

byzantinischen Reiches, JbAC, 33, 1990, 36-52; idem, *Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert*, in E. Stutz, U. Schwab, K.-F. O. Kraft, E.-M. Lill (hrsg.), *Triuwe. Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft*. Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz, Heidelberg, 1992, 19-50.

⁹ *passio* 1: ed. cit. 70-72.

¹⁰ Cf. il mio, *La passio del 'goto' Saba. Ideologia universalistica sui confini dell'impero fra memoria storica e trasfigurazione biblica*, in N. Zugravu-M. Girardi (edd.), *Tradiție și inovație între antichitatea clasică și creștinism: forme și modele de comunicare și monumentalizare până la sfârșitul secolului al VI-lea. 2000 de ani de la exilul lui Ovidius la Tomis*. Actele celui de-al VI-lea colocviu româno-italian, Iași, 12-16 mai 2008 = C&C, 4, 2009, 279-294. La medesima citazione aprirà una lettera di Girolamo (403) ai monaci goti Sunnia e Fretela, forse missionari: *Vere in vobis apostolicus et propheticus sermo completus est: In omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum* (Sal 18, 5; Rm 10, 18). *Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret veritatem ...?* In veritate cognovi, quod non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente, qui timet Deum et operatur Dei iustitiam, acceptus est illi (At 10, 34-35): ep. 106, 1: CSEL 55², 247; cf. ep. 107, 2: CSEL 55², 292: commento in P. Scardigli, *Lingua e storia dei Goti*, Firenze, 1964, 335ss. La Malaspina, *Incontri di popoli e di convivenza (III-V secolo)*, C&C 6, 2011, 473-512, mette in guardia dalle «topiche retoriche ... volutamente ribaltate in funzione di un'idealizzazione moraleggiante» (477); Girolamo si esprime diversamente sui goti dopo Adrianopoli (378), discriminare epocale per il giudizio sulle *externae gentes*: ep. 60, 16; 77, 8; 123, 15-16: CSEL 54², 570s.; 55², 45; 56/1², 91-94. In generale vedi A. Garzya, *I Germani nella letteratura greca tardoantica*, AFLN, 25, 1982-1983, 33-53: «Se dietro alla topica antibarbarica c'è tutta una lunga tradizione... la topica contraria ha ascendenza ellenistica, risente degli ideali egualitari e cosmopolitici che si affermarono ad Alessandria e furono ereditati dalla nuova sofistica... Si tratta di due atteggiamenti ben distinti ... anche presso gli stessi autori» (34); I. Opelt, *I Germani nella letteratura latina della tarda antichità. Un capitolo dell'ideologia*, ibid., 55-64; M. Dubuisson,

tal enunciazione ‘tematica’ l’A. ne anticipa la conferma conclusiva, prima di addentrarsi nell’impegno narrativo vero e proprio:

Costui, infatti, goto di nascita e vivendo in Gothia, (pur) *in mezzo a una generazione tortuosa e perversa, splendette quale astro nel mondo* (Fil 2, 15), imitando i santi ed insieme a loro eccellendo in ogni perfezione secondo Cristo¹¹.

L’introduzione del profilo di Saba fa insistito riferimento, a) all’etnia *gotica*; b) alla *Gothia*, teatro storico-geografico degli eventi che lo condurranno al martirio; c) all’ambiente socio-morale (e politico, si vedrà), *una generazione tortuosa e perversa*. Tutti elementi convergenti, a primo avviso, in una caratterizzazione negativa, cui contribuisce l’attualizzazione che fa da sfondo ‘scenico’, ovvero l’adattamento ai goti della stigmatizzazione paolina verso l’immorale condotta idolatrifica dei Filippesi. Per contro tali (diffuse) pregiudiziali etniche non hanno impedito ad un ‘barbaro’ di «imitare i santi ed insieme a loro eccellere in ogni perfezione secondo Cristo»: invero un traguardo additato e raccomandato dai vescovi, senza troppe illusioni sull’esito, ai credenti sempre più numerosi e più tiepidi e svogliati all’interno delle civili plaghe dell’impero da tempo evangelizzate. L’antitesi non si risolve nell’ideale del ‘buon selvaggio’, condivisa, ad es., dal cosmopolitismo stoico. Il ‘traguardo’ martiriale di Saba non presenta alcunché di improvvisato, ha, al contrario, lontana e matura origine: egli ha potuto, infine, raccogliere frutti coltivati costantemente sin da fanciullo e durante la giovinezza (ἐξέτι νηπίου ... ἐκ νεότη-

Barbare et barbarie dans le monde greco-romain: du concept au slogan, AC, 70, 2001, 1-16; L. Cracco Ruggini, *Pregiudizi razziali, ostilità politica e culturale, intolleranza religiosa nell’Impero romano (a proposito di un libro recente)*, Athenaeum, 46, 1968, 139-152: «L’avversione antibarbarica — ignota ai tempi della repubblica e dell’alto impero — si manifestò invece nel IV-V s. ... nella misura con cui Goti, Alamanni, Suebi ed altre genti translimitanee cominciarono a penetrare, individualmente o a torme... nel cuore stesso dell’impero, nell’esercito e perfino nei ranghi dell’alta burocrazia militare e civile, trasformando profondamente la fisionomia sociale dall’interno prima ancora che minacciare la stabilità politica esteriore» (148). Luiselli (*L’idea romana dei barbari* 50ss.) distingue negli autori cristiani una visione accidentale o contingente per situazioni particolari, nella quale rientrava la mentalità misobarbarica condivisa con i pagani, da una visione sostanziale o necessaria determinata dalla concezione teologica.

¹¹ *passio* 1: 72

τ_{OC}^{12})¹² in un ambiente familiare cristiano, tutt’altro che isolato o eccezionale nell’area individuata. Più di un secolo prima, ovvero a metà del III sec., infatti, sotto Valeriano e Gallieno, fra 253 e 268, ripetute incursioni gotiche in Asia Minore (Bitinia, Galazia, Cappadocia, Pontto)¹³ deportarono oltre Danubio donne, bambini, anziani, assieme a numerosi presbiteri cristiani ($\pi\omega\lambda\lambda\omega\tau\omega\iota\tau\omega\nu\ i\epsilon\rho\epsilon\omega\nu\ \tau\omega\iota\chi\mu\alpha\lambda\omega\tau\omega\iota$)¹⁴, che, dopo un primo disorientamento, convogliarono gli sforzi, ognuno per le sue specificità e capacità, ad un adattamento di pacifica coesistenza, e profittarono, altresì, delle pur difficili circostanze per diffondere il vangelo e la pratica cristiana, anche al fine di rendere meno dura la loro condizione di cattività. Filostorgio – è noto – riferisce che l’apostolo dei goti, Ulfila, discendeva da prigionieri cappadoci, rastrellati nel villaggio di Sadagolthina, distretto di Parnasso, forse nel 257¹⁵. Saba medesimo potrebbe essere, secondo più di uno studioso, discendente di prigionieri micrasiatici¹⁶. Dapprima essi si indirizzarono ai ceti inferiori per una evidente (obbligata) con-

¹² *passio 1: 72-74*

¹³ Greg. Thaum. *ep. can.*: ed. P.-P. Joannou, *Discipline générale antique* (IV^e-IX^e s.), t. II: *Les canons des Pères Grecs*, Grottaferrata, 1963, 19-29; *hist. Aug. 23: Gall. 11, 1; 12, 6*; cf. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l’Empire Romain*, Paris, 1918, 407-409. I goti scatenarono un primo assalto nel 238, mettendo a ferro e fuoco *Histria*, a sud della foce del Danubio; seguirà un altro nella primavera del 250 sulle province di Dacia e Mesia fino in Tracia, mentre l’anno dopo, presso *Abrittus*, in uno scontro frontale perderanno la vita l’imperatore Decio e suo figlio.

¹⁴ Soz. *hist. eccl. 2, 6, 2: SC 306, 254-256.*

¹⁵ Philost. *hist. eccl. 2, 5: GCS 21, 17*; cf. Zos. *hist. nova 1, 28*: ed. F. Paschoud, Paris, 1971, vol. I, 27-28. Prospero di Aquitania segnala che «alcuni figli della Chiesa fatti prigionieri dai nemici resero i loro signori servi del Vangelo di Cristo e diventarono maestri di coloro di cui erano servi in guerra; mentre altri barbari militando nell’esercito romano conobbero nelle nostre regioni ciò che non avevano potuto conoscere in patria e ritornarono nelle loro sedi edotti nella religione cristiana»: *de vocatione omnium gentium 2, 33: PL 51, 717D-718A* (trad. M. A. Barbàra, Roma 1998). Cf. E. A. Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, Oxford, 1966, 69; R. Teja Casuso, *Invasiones de godos en Asia Menor antes y después de Adriánópolis (375-382)*, *HAnt*, 1, 1971, 169-177.

¹⁶ Propriamente per più di uno studioso romeno, come Pârvan, Năsturel, Coman, Alexe, Sibiescu, per i quali rinvio al mio *La passio Sabae Gothi (BHG 1607): il contributo di ricercatori romeni*, in N. Zugravu-M. Girardi (edd.), *Le scienze dell’Antichità nelle Università europee: passato, presente, futuro. 150 anni di ricerca nell’Università di Iași* (Convegno internazionale, VII romeno-italiano, Iași 10-14 maggio 2010) = *C&C*, 6, 2011, 81-104.

divisione dello stato sociale: il che spiega (anche nella *passio* di Saba, come si vedrà) i buoni rapporti con la frastagliata realtà etnica e pagana dell'area¹⁷.

Saba «uomo di pace» verso tutti

Saba è rappresentato, infatti, come universalmente stimato, in virtù della sua decisiva ‘caratterizzazione pacifica’ da parte dell’agiografo. È opportuno ricordare che tra Volinia e Basso Danubio, Transilvania ad ovest e bacino del Donez ad est i goti – tali erano considerati anche frigi, cappadoci e siriani – erano inseriti in gruppi di popolazioni diverse, daci, tardosciti, sarmati, romani e romanizzati¹⁸. Saba affronta quotidiane circostanze di sudditanza a signori locali talora violenti, «sovrastando i mali della vita quale uomo di pace verso tutti (περιγενόμενος τῶν κατὰ τὸν βίον κακῶν πρός τε πάντας εἰρηνικὸς γενόμενος)»¹⁹: paradigma esistenziale di pacificazione sociale (e politica) sul confine danubiano, spesso teatro di confronto armato con i Romani. Il cristiano, uomo di pace negli ambienti più difficili, secondo beatitudine evangelica (Mt 5, 9), è specifica caratterizzazione, assunta con ricadute molteplici dagli autori cristiani antichi e dagli stessi agiografi martiriali²⁰. Qui è premessa tematica, sviluppata in una fitta trama biblica di allusioni incrociate a testi perlomeno paolini, che si accredita come fonte di tale messaggio e della bon-

¹⁷ Una conferma viene anche da ritrovamenti di sepolture ‘miste’: I. Ioniță, *Archéologie des Goths en Roumanie: paganisme et christianisme*, in M. Rouche (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire, I: Le baptême de Clovis, l'événement*: actes du Colloque international d’histoire (Reims, 19-25 settembre 1996), Paris, 1997, I, 159-170, qui 166.

¹⁸ Cf. Guidetti, *Vivere tra i barbari*, 23, 74; N. Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor* (*Bibliotheca Thracologica XVIII*), București, 1997, 326, 334-336.

¹⁹ *passio* 1: 74.

²⁰ *Mart. Lugd.* 2, 7: Orbán, *Atti e Passioni dei martiri*, 94: «Se ne andarono via vittoriosi in tutto e per tutto: la pace sempre amarono e alla pace sempre esortarono e in pace mossero verso Dio, senza lasciare angustie alla madre Chiesa né discordia o guerra ai fratelli, bensì letizia e pace e concordia e amore» (trad. S. Ronchey); Iust. *Dial.* 131, 5: ed. Ph. Bobichon, I, Fribourg, 2003, 538; Clem. *Paed.* 2, 2: ed. M. Marcovich-J. C. M. van Winden, Leiden-Boston, 2002, 87: «Noi siamo un popolo di pace».

tà delle applicazioni all'interno del variegato tessuto umano e sociale di villaggio²¹:

Egli era di fede retta (*ὅρθὸς τῇ πίστει*), timorato di Dio, *pronto ad ogni obbedienza nella giustizia* (Rm 6, 16 + 2Tm 2, 21), mite, *inesperto nell'arte del parlare ma non in dottrina* (2 Cor 11, 6), uomo di pace verso tutti (πρὸς πάντας εἰρηνικῶς cf. Rm 12, 18; Eb 12, 14) anche quando parlava energicamente a difesa della verità, *chiudendo la bocca* (cf. Tt 1, 11) agli adoratori degli idoli e *giammai montando in superbia, bensì* — com'è doveroso — *piegandosi agli umili* (Rm 12, 16 + 2 Cor 12, 7), calmo e giammai precipitoso a parlare, invece *prontissimo ad ogni opera buona* (cf. 2 Tm 2, 21; 3, 17; Tt 1, 16; 3, 1). Esercitava l'ufficio di cantore in chiesa e ciò faceva con grande cura; al contrario non curava ricchezze né beni al di là del necessario, sobrio, *in tutto temperante* (1 Cor 9, 25), alieno da frequentazioni femminili, schivo, digiunava ogni giorno, perseverava saldamente nella preghiera non per vanagloria (cf. Mt 6, 5) e tutti riusciva ad assoggettare a propositi virtuosi (cf. At 11, 23), *compiendo il proprio dovere senza mai agitarsi per cose inutili* (2 Ts 3, 11); infine, conservava del tutto irreprendibile la sua *fede operante nell'amore* (Gal 5, 6) poiché giammai esitò a *parlare in tutta franchezza nel Signore* (cf. At 14, 3)²².

Più di uno di questi tratti ha fatto pensare ad una scelta monastica, che l'autore opporrebbe al rigorismo (ed eterodosse idee antropomorfite e quartodecimane) dei monaci audiani, influenti nella regione anche a motivo del martirio affrontato da alcuni di loro (forse) nella medesima persecuzione di Atanarico²³. Qui interessa sottolineare termini e concetti, quali giustizia, mitezza, dottrina, irenismo, proposta e difesa della fede, chiara, mai superba e aggressiva, facendosi Saba umile con tutti — com'è doveroso, sottolinea l'autore — pronto a rendere ragione coerente della fede, con uno stile di vita improntato a sobrietà esteriore ed equilibrio interiore, sorretti da un

²¹ Sulla sua strutturazione vedi la rapida presentazione di Ph. Régerat, *La conversion d'un prince germanique au IV^e siècle. Fritigern et les Goths*, in Rouche (éd.), *Clovis. Histoire et mémoire*, I, 173-174.

²² *passio* 2: 76-80.

²³ Perciò riscuotono le lodi di Epifanio, nonostante la condanna come eretici (*pan. haer.* 70, 14, 5-15, 5: GCS 37, 247-249), che li fa derivare dal diacono edeseno Audio, relegato da Costanzo II in Scizia: in *Gothia* Audio aveva creato comunità, dotandole di vescovi, e aveva fondato floridi monasteri: cf. Theod. *hist. eccl.* 4, 10: SC 530, 218-220; *haer. fab. comp.* 4, 10: PG 83, 428B-429B. Per i 'tratti monastici' di Saba, si veda Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, 53; P. Heather-J. Matthews, *The Goths in the fourth century*, Cambridge, 1991, 113.

rapporto orante con la divinità, mai ostentato e perciò maggiormente convincente verso tanti, inizialmente repulsivi ad ogni invito a moderazione e virtù; una nobiltà composta manifestava, infine, la fede resa operosa nell'amore, senza per questo inibirsi l'uso opportuno e franco della parola evangelica.

Saba, innocente anche per i carnefici

Tale rappresentazione motiva e comprova – biblicamente – il rispetto e la stima di cui Saba è circondato e di cui offre testimonianza in un contesto di diffusa diversità etnica e religiosa: la sua *humanitas*, se posso condensare in un termine per sé polivalente il ritratto appena evidenziato, lo poneva al riparo da immotivate ritorsioni e gratuite ingiurie, e costituiva fattore (non unico ma indubbiamente) determinante per l'avvio efficace di un processo di aggregazione e solidale convivenza di tale diversità, senza venir meno alle specificità religiose e socio-culturali presenti sul territorio. Non meraviglierà, pertanto, se per tre volte Saba è fatto bersaglio di attacchi miranti a vanificare tale processo, provenienti da capiclan (Atarido, figlio del βασιλέσκος Rotesteo) in lotta fra loro per garantirsi o consolidare o anche soltanto verificare la tenuta del loro potere sui villaggi. L'avvio di un ‘censimento’ di fedeltà, che serri i ranghi della popolazione contro l’espansionismo dei Romani confinanti, assume quale ‘criterio’ discriminante la partecipazione ad ancestrali consuetudini sacrificali, seguite da festosa convivialità²⁴, allo scopo, presto scoperto (e, sino a un certo punto, ostacolato) dalla popolazione, di individuare, isolare e neutralizzare i ‘nemici’ in quanti con il loro rifiuto apparivano in primo luogo irridere alle tradizioni avite, non ultime

²⁴ H. Wolfram, *Storia dei Goti*, ed. it. rivista e ampliata dall'autore, a cura di M. Cesa, Roma, 1985 (ed. or. *Geschichte der Goten*, München, 1979) 36, 189ss., 200: in determinati giorni aveva luogo «il pasto festivo nel quale si offriva una vittima animale, *hunsl*, e subito dopo si consumava insieme la carne consacrata della vittima». Sui culti della regione cf. A. Schwarcz, *Cult and religion among the *Ter-vingi* and the *Visigoths* and their conversion to Christianity*, in P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, San Marino, 1999, 447-471, il quale richiama un principio innegabile ma riduttivo delle vicende della *passio*: «Who denies sacrifice and worship to the tribal deities may exclude him- or herself from the tribal community» (447).

quelle culturali e di socializzazione identitaria²⁵: agli occhi di non pochi capiclan i Romani facevano tutt'uno con il cristianesimo, di cui apparivano sostenitori²⁶. Il ‘censimento’ faceva perno sulla consumazione di carni sacrificiate alle divinità di villaggio (gr. *idolotiti*): il rifiuto del gesto di lealismo avrebbe certificato l’appartenenza alla setta cristiana, alleata dei Romani²⁷. Gli studiosi sono perlopiù propensi a vedere nel rifiuto di Saba una minaccia all’identità comunitaria, che i capi – solo loro, secondo la *passio* – puniscono con minacce, fino a scatenare veri e propri moti persecutori, per un sotteso tornaconto politico antiromano: il *reiks* (capo tribù: got. *kuni*) Fritigerno, filoromano, aveva avuto il sopravvento sul pagano Atanarico, *iudex* della lega dei Tervingi, grazie al sostegno e all’intervento, fra 367 e 369, dell’imperatore Valente, di cui accoglierà per sé e i suoi, secondo Socrate, il cristianesimo (di fede ariana, omeismo) in segno di gratitudine, salvo poi sconfiggerlo e abbandonarlo alla morte alcuni anni dopo ad Adrianopoli (378)²⁸. Di qui la persecuzione, scatenata su mandato

²⁵ Poiché «il sacrificio rappresenta la forma centrale della comunicazione tra uomini e dèi e il banchetto e i riti sacrificali svolgono una preziosa funzione di rafforzamento dei legami di comunità» (J. Bemmann, *Luoghi di culto e sacrifici nel mondo germanico*, in J.-J. Aillagon [catalogo a cura di], *Roma e i barbari: la nascita di un nuovo mondo*, Milano, 2008, 147-149, qui 149), è stato ugualmente ri-marcato come nel nostro caso «i culti ancestrali, la religione dei padri, sembrano venire in considerazione più come pretesto per imporre l’obbedienza politica con mano forte che come espressione di un vigoroso antagonismo identitario»: Guidetti, *Vivere tra i barbari*, 75.

²⁶ Tutt’altro che un pregiudizio infondato e ostile se, come è noto, «la cristianizzazione è proceduta di pari passo rispetto all’espansione romana e per mezzo di quest’ultima»: Motta, *La rappresentazione dei barbari*, 504.

²⁷ A qualcosa di simile avevano fatto ricorso i goti, invasori del Ponto nel 256/257, nei riguardi dei prigionieri cristiani, sollevando le preoccupazioni pastorali del vescovo Gregorio di Neocesarea (o Taumaturgo), da lui risolte con ricorso liberatorio a 1 Cor 6, 11 e Mt 15, 11: *ep. can.* 1: ed. cit. 19-20.

²⁸ Socr. *hist. eccl.* 4, 33: SC 505, 134-136; cf. Amm. *hist.* XXVII 5; 31, 3ss. «Il cristianesimo dei sudditi venne sentito come una componente estranea e ostile da Atanarico e dai suoi amministratori. La ragione prima era politica: ariano o ortodosso che fosse, il cristianesimo era un’emanazione della società imperiale e, nei momenti di tensione politica esterna od interna, si poteva sempre vedere nei cristiani dei potenziali nemici del potere gotico»: Guidetti, *Vivere tra i barbari*, 74. Sulla scelta politico-religiosa di Fritigerno cf. Régerat, *La conversion d’un prince germanique*, 171-184.

dell’oligarchia gotica, da Atanarico fra 369 e 372, durante la quale morirà Saba²⁹.

Nella vicenda di Saba, il villaggio, dai parenti agli amici, sino agli stessi carnefici, contrasterà fino alla fine le ripetute aggressioni del ‘potere’ ad un ‘modulo’ di comunità multietnico e multireligioso, che nella solidarietà trovava efficace alimento alla pacifica convivenza quotidiana: per Wolfram, «la comunità di villaggio (*di Saba*) costituiva quella particolare *sfera di pace* in cui era compreso il pasto sacrificale cultuale degli abitanti»³⁰. Sui rapporti, in generale, buoni e solidali fra pagani e cristiani in area gotica si registra più di una testimonianza³¹: la *passio* appare altresì come rappresentazione della vita di un clan³². Scrive l’agiografo:

²⁹ Soz. *hist. eccl.* 6, 37, 12: SC 495, 452: «In quell’epoca molti sudditi di Fritigerno resero testimonianza a Cristo e patirono la morte. Atanarico non poteva sopportare che i sudditi posti sotto la sua autorità fossero stati persuasi ... a divenire cristiani; come se volessero radicalmente innovare la religione dei padri, sottopose molti di loro a diversi supplizi» (trad. Guidetti, *Vivere tra i barbari*, 72). La rivalità Atanarico/Fritigerno manifesta la rottura dell’equilibrio politico all’interno dell’aristocrazia tervingia: Régerat, *La conversion d’un prince germanique*, 178. Atanarico riprende la politica del padre Aorico in guerra contro i Romani e persecutore dei cristiani, perché filoromani (347-348); ma la seconda persecuzione (369-372) fu condotta in maniera più sistematica: Wolfram, *Storia dei Goti*, 117-118, 127. Cf. B. e P. Scardigli, *I rapporti fra Goti e Romani nel III e nel IV secolo*, *RomBarb*, 1, 1976, 261-295; Iid., *La conversione dei Goti al cristianesimo*, in *La conversione al cristianesimo nell’Europa dell’Alto Medioevo*, Spoleto, 1967, 47-86. Sui martiri di questo periodo, ortodossi, audiani e ariani, cf. Epiph. *pan. haer.* 70, 14, 5: GCS 37, 247, il quale motiva la persecuzione come vendetta contro gli «imperatori romani»; *Martirologio gotico*: ed. H. Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie*, AB, 31, 1912, 161-291, qui 215-216, 279 (cf. Heather-Matthews, *The Goths in the fourth century*, 125-131); Auxent. *ep. de vita et obitu Wulfila* 59: SC 267, 246-248; Aug. *civ. Dei* 18, 52: NBA 5/2, 756; Hier. *cron. ad ann. 369*: GCS Eusebius Werke 7, 245; Iord. *Get.* 25, 131-133; 51, 267: ed. F. Giunta-A. Grillone, Roma, 1991, 57-58, 110-111.

³⁰ *Storia dei Goti*, 189ss. (il corsivo è mio).

³¹ *Hi tamen gentiles pascunt Christianos ubique, Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni*: Commod. *carm. apol.* 817-818: ed. A. Salvatore, Torino 1977; cf. Eus. *Vita Const.* II, 53: GCS Eusebius Werke 1/1, 70.

³² Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, 64ss.; cf. idem, *The Passio S. Sabae and Early Visigothic Society*, *Historia*, 4, 1955, 331-338; J. Strzelczyk, *La société visigothe au IVe siècle à la lumière du “martyre du Saint Sabas le Goth”*, *Eos*, 68, 1980, 229-250 (in polacco; sunto in francese 249-250); Gh. Diaconu, *On the Socio-economic Relations between Natives and Goths in Dacia*, in *Relations*

Parve opportuno a taluni autoctoni³³ del villaggio in cui abitava Saba far sì che i cristiani della loro cerchia parentale o amicale (τοὺς προσήκοντας αὐτοῖς χριστιανούς) potessero in presenza dei persecutori mangiare carni normali al posto di quelle sacrificate agli idoli al fine di salvaguardarli irrepreensibili e nel contempo ingannare i persecutori (τοὺς δὲ διώκτας ἀπατῆσαι)³⁴.

Il deciso rifiuto dell'espedito da parte di Saba – da lui avvertito come un compromesso con i suoi convincimenti profondi – non poteva non umiliare quanti si erano adoperati con rischio personale a sottrarlo a pesanti conseguenze; e d'istinto, «lo cacciarono fuori del villaggio», salvo richiamarlo poco dopo il cessato pericolo, in nome di una solidarietà che non viene meno, tanto più in momenti di difficoltà, finanche in presenza di un (apparente) rifiuto della condivisione di tale solidarietà da parte di Saba alle tradizioni di villaggio. È stato altresì rilevato che l'inganno a danno dei persecutori non poteva non essere percepito quale insulto agli dei della comunità, che in tal modo si esporrebbe (incoscientemente?) alla loro vendetta: tale «audacia abbastanza sorprendente» è spiegata da Rubin con un generale affievolimento del sentimento religioso tradizionale, anteporta di conversioni di massa al cristianesimo negli anni successivi³⁵. Dubito che la tiepidezza religiosa, in generale, stimoli per contro il desiderio o avverta la necessità di approdare ad un credo più rigoroso e impegnativo di appagamento.

between the Autochtonous Populations and the Migratory Populations on the Territory of Romania, Bucureşti, 1975, 67-75.

³³ Lett. ἔθνικοῖς, gentili, legati al culto degli antenati, raffigurati, secondo Sozomeno, in idoli di legno: *hist. eccl.* 6, 37, 13: SC 495, 452; Wolfram, *Storia dei Goti*, 128, 189-200.

³⁴ *passio 3*: 80-82. Per Popescu «ce sont les villages qui formaient la majorité des habitats de la Gothie. La population rurale se composait d'autochtones uniquement ou bien, le plus souvent, d'autochtones mêlés à des Goths... Nous sommes tentés de croire que dans le contexte du martyrologue (*sic!*) de Saint Sabas le terme (sc. ἔθνικοί) indique des autochtones Dacoromains par opposition aux Goths. En partie chrétiens, en partie demeurés païens, les autochtones témoignaient pourtant de la tolérance les uns envers les autres»: *Le christianisme dans le diocèse de Buzău jusqu'au VII^e siècle*, in E. Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994, 171.

³⁵ Z. Rubin, *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, MH, 38, 1981, 34-54. Lo studioso ritiene di individuare molteplici manifestazioni di «disintegration of the ancestral tribal religious institutions among the lower classes», che ne avrebbero favorito la conversione (53).

Ad un secondo moto persecutorio con identico pretesto, gli abitanti sono pronti a giurare il falso, cioè l'assenza di cristiani, pur di salvare Saba (e altri credenti). Essi fidano nel fatto che gli emissari dei persecutori vengono da fuori e quindi ignorano la realtà del villaggio. Ancora una volta, pur rifiutando Saba la solidale bugia, anzi lo spergiuro, essi non demordono e ripiegano su un giuramento minimale: «Allora in presenza del persecutore gli abitanti del villaggio, nell'intento di nascondere i propri parenti ($\tauοὺς ἰδίους ἀποκρύπτοντες$), giurarono che nel villaggio non ci fosse alcun cristiano eccetto uno solo»³⁶. Wolfram commenta: «I legami basati su obblighi di parentela mostrano di essere più forti di ogni giuramento formale»³⁷. Invero appare doveroso e non meno realisticamente ampliare tale concetto: nel villaggio vigono forti legami di solidale rispettoso vicinato, quali solitamente operano all'interno di comunità minori, dove tutti conoscono tutti e ciascuno, e tutti (o quasi) sono pronti nell'ora della necessità ad accorrere e alleviare difficoltà, difendere equilibri minimi di benessere e tranquillità, al di là di convinzioni sociali e religiose, che raramente sfociano in confronti accesi, ma non più che (superficialmente) teorici. Infatti pur essendo, per sua scelta, l'unico ad essere tradotto in giudizio, Saba continua a sperimentare l'ostinata solidarietà, un nuovo ritrovato dei suoi, allorquando questi interrogati sulle sostanze dell'inquisito rispondono concordemente: «Null'altro ha, al di fuori della veste che lo avvolge»³⁸. Il che coincide sostanzialmente col ritratto, più sopra fatto, della sua indifferenza alle ricchezze e dell'umile stato sociale, ma si rivela abile espediente di salvezza alla luce della risposta del persecutore, il quale infine lo rimanda libero con la considerazione che «un poveraccio simile non può essere utile a nessuno ma neppure nuocere ad alcuno ($οὐτε ὡφελῆσαι οὐτε βλάψαι δύναται ὁ τολοῦτος$)»³⁹: spia, discreta ma tangibile, dello sfondo e dell'interesse socio-politico della persecuzione, che colpiva

³⁶ *passio* 3: 84.

³⁷ Wolfram, *Storia dei Goti*, 194.

³⁸ *passio* 3: 86.

³⁹ Ivi. Per Rubin il giudice persecutore (Atarido) non sembra «terribly interested in the persecution» e mostra di non avere un sentimento religioso più profondo dell'assemblea di villaggio, anch'essa paga di espellere Saba (*The Conversion of the Visigoths*, 38-39). La lettura appare viziata dalla convinzione di un generale rilassamento del sentimento religioso tradizionale nell'area, che nel documento non sembra fondata.

– nel villaggio lo capivano bene e vi si opponevano come e fin dove potevano – quanti avessero potuto influenzare in qualche modo (ostilmente) il consenso a mire di potere o più semplicemente all’attuale assetto socio-politico dell’area. Il brano è stato altresì interpretato come significativo della diffusione del cristianesimo in Gothia, almeno fino al 372, fra gli i ceti più umili – i primi seguaci di Ulfila sono pastori – e comprova che la persecuzione fu scatenata da elementi dell’aristocrazia ancora pagana: Saba viene rilasciato perché il suo stato sociale lo rende innocuo ed incapace di influenza, rassicura se stesso il ‘persecutore’⁴⁰.

Ammirevole appare la solidarietà che connota l’episodio successivo. Scatenato un terzo moto persecutorio dai «soliti capi goti» e arrestato Saba assieme ad un amico, il presbitero Sansala, a seguito di irruzione domiciliare notturna per evitare sommosse popolari, i due sono sottoposti a tormenti vari; Saba è infine ‘crocifisso’ nudo su un carro e abbandonato al gelo notturno. Ad interrompere il ‘martirio’ interviene una anonima popolana, schiava o domestica di famiglia benestante⁴¹, «svegliatasi nel cuore della notte per apprestare il cibo a quelli di casa»: profittando del sonno dei guardiani, «gli si avvicinò e lo slegò. Saba, una volta slegato, rimase in quel luogo senza alcuna paura, insieme alla donna, che egli aiutava nel disbrigo delle sue faccende»⁴². Un autentico gesto di sfida e opposizione, pur senza clamore, ad un provvedimento e ad un comportamento dei maggiori, evidentemente ritenuti ingiusti e oltraggiosi, così dissimili dai consueti rispettosi rapporti parentali e di vicinato all’interno del villaggio. Né quest’umile donna – aggiungo – si sarebbe permessa tale gesto se non fosse stata intimamente convinta e sicura di trovare solidarietà nel sentire e nell’agire comune, a cominciare dalla sua stessa famiglia padronale, che permise a Saba, dopo la ‘liberazione’, di restare in casa e grato ricambiare la solidarietà della liberatrice, ren-

⁴⁰ Il quale, forse, non ignorava altrove la presenza (sparuta ma pericolosa!) di cristiani altolocati. Sulle umili condizioni sociali prevalenti fra i primi convertiti in Gothia cf. Amm. *hist.* XXXI, 12, 8; Iord. *Get.* 51, 267: ed. cit., 110-111; Thompson, *The Visigoths in the time of Ulfila*, 75-76; Rubin, *The Conversion of the Visigoths*, 39; S. C. Alexe, *Saint Basile le Grand et le christianisme roumain au IVe siècle*, in *Studia Patristica* XVII/3, Leuven, 1993, 1049-1059, pone in risalto il carattere politico della persecuzione.

⁴¹ Cf. Heather-Matthews, *The Goths in the fourth century*, 115, nota 33.

⁴² *passio* 4-5: 90-94.

dendosi a lei utile senza alcun timore e sotto gli occhi di tutti ($\deltaι\epsilon\muεινεν\ \dot{\epsilon}\nu\ \tau\hat{o}\ \tau\acute{o}πω\ \ddot{\alpha}\phi\betaο\varsigma$)⁴³!

Più oltre, venuti verosimilmente da fuori ma ugualmente permeabili a empatie di villaggio, persino i sicari che con «scarso entusiasmo»⁴⁴ conducono Saba all'estremo supplizio dell'affogamento nel fiume Mousaion (Buzău, nell'omonima regione romena) con una pesante trave sul collo, si dicono che egli è «innocente ($\dot{\alpha}\theta\hat{w}o\nu$)» e si accordano per rilasciarlo (suscitando le ... proteste di Saba!): Atarido, giurano a se stessi, non avrebbe potuto saperne nulla, sicuri – non lo dicono espressamente tanto appariva scontato – dell'omertà solidale e difensiva degli abitanti⁴⁵. Il che non necessariamente si oppone a chi ritiene che l'esecuzione dei provvedimenti persecutori sia stata lasciata sostanzialmente ai locali e che nel caso di Saba essi abbiano 'boicottato' un *modus operandi* sul quale si sentivano in disaccordo⁴⁶. Visti inutili tutti i tentativi di salvargli la vita, grazie a quella che Régerat chiama «solidarietà orizzontale», infine essi non possono far altro che abbandonare Saba al destino da lui medesimo voluto, a fronte della «subordinazione verticale» posta in atto dalla violenta pressione politica dell'aristocrazia tervingia⁴⁷.

Alla luce della sua ricerca su religione e riti dei Goti Tervingi, Schwarcz interpreta il martirio «as a sacrifice to the river god»⁴⁸: il Danubio riceveva vittime umane, «tuttavia – osserva Wolfram – non si può dire se il fiume è da annoverare tra le principali divinità dei Tervingi»⁴⁹. La punizione cultuale dell'annegamento era previsto dal

⁴³ *passio 5*: 94. Credo sia fuori strada Rubin quando afferma che l'episodio mostra che anche donne anziane (!) nutrono così poco rispetto per gli déi del villaggio e, conseguentemente, per la persecuzione scatenata in loro nome (*The Conversion of the Visigoths*, 37).

⁴⁴ È l'impressione, non del tutto improbabile, che ne ricava Rubin, *The Conversion of the Visigoths*, 37 e nota 24.

⁴⁵ *passio 7*: 98-102.

⁴⁶ P. Heather, *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, trad. it., Milano, 2006 (ed. or. *The Fall of the Roman Empire*, London, 2005) conclude: «Fu solo perché non volle più mentire che Saba andò incontro al martirio» (127-128).

⁴⁷ «L'exemple de Saba montre bien que la solidarité "horizontale" dans le village peut à l'occasion se révéler plus forte que les relations de subordination "verticale"; seul le refus obstiné de tout compromis par un individu peut mener au drame quand la pression politique exercée par les couches dirigeants vient à s'accroître brusquement» (Régerat, *La conversion d'un prince germanique*, 174).

⁴⁸ Schwarcz, *Cult and religion among the Tervingi*, 450.

⁴⁹ Wolfram, *Storia dei Goti*, 194.

norvegese *Libro di diritto di Gulathing* per quanti tradissero il sovrano o rompessero la pace⁵⁰. Heather e Matthews⁵¹ rinviano a Tacito per questo tipo di esecuzione, confermato da ritrovamenti di resti umani in paludi e acquitrini: «Appendono agli alberi traditori e disertori; immagazzinano nel fango di una palude, ponendovi sopra un graticcio, i vili e i colpevoli di delitti contro la morale. La diversità del supplizio vuole dimostrare che i delitti contro le leggi devono essere puniti pubblicamente, le azioni infamanti devono essere nascoste»⁵². Dubito che fra queste siano da porre credo religioso e comportamento conseguente di Saba. Senza dire che la condanna a morte forse non era neppure nelle intenzioni di Atarido, nella cui condotta (e in quella dei suoi uomini) qualche studioso ha scorto scarso zelo nell'esecuzione delle decisioni persecutorie della leadership tervingica⁵³. Egli vi sarebbe stato costretto – oramai infuriato – solo quando gli riferiscono i pesanti insulti indirizzatigli da Saba in presenza dei suoi uomini, pur essi eccitati a immediata e violenta reazione dalle parole ‘provocatorie’ del martire: «Atarido è un uomo empio e maledetto e questi cibi di perdizione sono immondi e contaminati, al pari di Atarido che li ha mandati»⁵⁴. La condanna capitale sarebbe la reazione ultima all’aperta contestazione del potere locale, pur sullo sfondo del ripetuto rifiuto (degli idolotiti) per convinzioni religiose. Il che legittima il riconoscimento martiriale della *confessio* cruenta di Saba. A cominciare dall’affermazione antiidolatrifica e monoteistica («Uno solo è il Signore e sta nei cieli») per proseguire nella determinazione orante di voler cingere la corona del martirio:

«Benedetto sei tu, Signore, e glorificato sia il tuo nome, Gesù, nei secoli (Dan 3, 26)⁵⁵, amen, perché Atarido ha trafilato se stesso con la morte e la perdizione eterna, invece manda me alla vita che rimane per

⁵⁰ Cap. 23: «Devono essere sepolti al confine delle acque», citato da Wolfram, *Storia dei Goti*, 128, nota 84.

⁵¹ P. 117, nota 37.

⁵² Tac. *Germ.* 12, 1 (trad. A. Resta Barrile, Bologna, 1973).

⁵³ Rubin, *The Conversion of the Visigoths*, 37-39

⁵⁴ *passio* 6: 96.

⁵⁵ È l’inizio del cantico dei 3 giovani nella fornace di Babilonia, prototipo veterotestamentario dei giovani martiri cristiani: cf. Cypr. *ep.* 67, 8. 2: *CSEL* 3/2, 742; Bas. *Spir.* s. 30, 79: *SC* 17bis, p. 528. Esso s’impose a livello letterario e iconografico: cf. C. Carletti, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell’arte cristiana antica*, Brescia, 1975.

sempre; perché in questo modo tu ti compiaci dei tuoi servi, o Signore Dio nostro (cf. Sal 146, 11; 149, 4)» ... Condotto in catene, non cessò mai per l'intero percorso di ringraziare Dio *ritenendo le sofferenze del tempo presente non paragonabili alla gloria futura che sarà rivelata nei santi* (Rm 8, 18)

fino alla visione del premio imminente:

«Io già vedo quello che voi non potete vedere: ecco, mi stanno di fronte in gloria coloro che sono venuti ad accogliermi»⁵⁶.

La sanzione ecclesiale è nella solenne sottoscrizione:

E così, reso (martire) perfetto attraverso il legno (*della croce di Cristo*) e l'acqua (*del battesimo nel proprio sangue*), egli si conservò incontaminato (*dagli idolotti*) — simbolo (=segno sacramentale) di salvezza — all'età di 38 anni (οὗτω τελειωθεὶς διὰ ξύλου καὶ ὑδατος ἄχραντον ἐφύλαξε, τῆς σωτηρίας τὸ σύμβολον, ὃν ἐτῶν τριάκοντα ὡκτώ)⁵⁷.

L'intervento del dux Scythiae, Sorano

Segue la menzione dei consoli del 372, Modesto e Arinteo, e degli imperatori Valentiniano I e Valente. Il cattolico Arinteo, *magister peditum* (366-378) di origine gotica, aveva partecipato alla guerra contro i goti (367) e assieme a Vittore, *magister equitum*, sarmata di origine e cattolico anche lui, aveva negoziato la pace con Atanarico (369)⁵⁸. Datazione (e sotteso rinvio alla pace romano-gotica gestita 3 anni prima dai due generali 'barbarici') sono premessa alla menzione

⁵⁶ *passio* 6. 7: 96. 100-102.

⁵⁷ *passio* 7: 104. Per la pregnanza di questa affermazione, formulata in consapevole continuità tanto con la tradizione patristica quanto più specificamente con quella martiriale, rinvio al commento della mia edizione succitata: p. 105, nota 141.

⁵⁸ Amm. *hist.* XXVII 5, 9. Pur avendo ricevuto il battesimo solo sul letto di morte, Arinteo intratteneva con Basilio di Cesarea ottimi rapporti di amicizia, attestati da una lettera indirizzatagli nel 374 (*ep.* 179) e da una delicata lettera consolatoria alla vedova nel 378 (*ep.* 269): cf. *PLRE* I, 102-103. Su Vittore, corrispondente epistolare di Basilio, Gregorio di Nazianzo e Libanio, lodato da Temistio e Ammiano, vd. *PLRE* I, *Victor* 4, 957-958, e il saggio di U. Roberto, *Il magister Victor e l'opposizione ortodossa all'imperatore Valente nella storiografia ecclesiastica e nell'agiografia*, *MediterrAnt*, 6, 2003, 61-93. Costantino aveva insediato 300.000 sarmati fra Scizia Tracia Macedonia e Italia: *Anon. Vales.* I 6, 32: *MGH*, A.A. IX, *Chronica minora*, I, Berlin, 1892, 10.

di colui che ha reso possibile il trasferimento delle sante spoglie di Saba nella lontana Cesarea di Cappadocia. Poiché «quegli omicidi – ricorda l'autore – lo abbandonarono insepoltò», il recupero, non furto, e la gelosa custodia furono dapprima opera dei fratelli di fede, indubbiamente allertati e guidati sul posto dal presbitero Sansala, inspiegabilmente scampato alla morte⁵⁹. Ad assumersi onere (e onore) della *translatio* è

Giunio Sorano, l'illusterrissimo governatore della Scizia, timorato del Signore (ὅ λαμπρότατος δοὺξ τῆς Σκυθίας, τιμῶν τὸν Κύρον), il quale dopo aver inviato uomini degni di ogni fiducia, fece trasferire (*le spoglie*) da quella regione barbarica nel territorio dell'impero (ἐκ τοῦ βαρβαρικοῦ εἰς τὴν Ῥωμανίαν). E volendo gratificare la sua stessa patria (τῇ ἑαυτοῦ πατρίδι) di un dono prezioso e di un glorioso frutto di fede, egli le inviò in Cappadocia alla vostra Pietà (sc. Basilio), per volontà del collegio sacerdotale (διὰ θελήματος τοῦ πρεσβυτερίου)⁶⁰.

L'*ep.* 155 di Basilio, a lui indirizzata l'anno prima⁶¹, attesta che il cappadoce Sorano, nipote acquisito del vescovo metropolita, era cristiano 'di frontiera', impegnato con preziosi servigi militari e amministrativi a difesa e cura soprattutto dei credenti più esposti alle turbolenze dei capi goti: in una lettera (perduta) egli aveva comunicato allo zio che in quei luoghi infuriava la persecuzione anticristiana. Basilio, con la sua missiva, profittava fra l'altro per chiedergli che almeno qualcuno dei confessori colà uccisi potesse essere inviato a Cesarea al fine, inconfessato ma oltremodo intuitivo, di 'rinvigorire' la tiepida fede dei suoi fedeli. Le *epp.* 164 e 165 al suo omologo di Tomis, Bretanion, in realtà confermano l'arrivo nella metropoli cappadoca sia del corpo santo come anche della *passio* di Saba, sorta di *instant book* e al tempo stesso *reportage* di frontiera, redatto con notevole cura letteraria e storica nell'ambiente ecclesiale tomitano. Se ne ricava l'autorevole regia di Sorano nell'acquisizione sicura delle spoglie, nello scrupoloso affidamento ad una scorta armata e integrata da uomini di fiducia (ἀξιοπίστους ἀνθρώπους) che, utilizzando con ogni

⁵⁹ Non essendo goto ma sarmata (?) il suo rifiuto non si configurava come offesa agli dei patrii: cf. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, 69-70.

⁶⁰ *passio* 8. Su Sorano vd. PLRE I, *Iunius Soranus* 2, 848. Sul *dux provinciae Scythiae* cf. *Notitia Dignitatum Or.* XXXIX, 1, 11, 36.

⁶¹ Sul destinatario di questa lettera, che una glossa tardiva titola ἐπὶ ἀλείπτη, cf. Girardi, *Saba il Goto*, 25-26.

verosimiglianza il *cursus publicus* imperiale, transitassero le spoglie a sud del Danubio, dapprima nella chiesa metropolitana di Tomis, poi con il pieno consenso del vescovo e del suo collegio sacerdotale – la «chiesa di Gothia» – giungessero integre a Cesarea con la medesima scorta, ora integrata dalla presenza di almeno uno/due presbiteri o diaconi di Tomis⁶². Il rapporto di parentela avrà favorito la richiesta di Basilio a Sorano, il quale vi ha aderito volentieri anche per la fama che ne sarebbe derivata⁶³.

La *passio* non lo dice ma si intuisce perfettamente che scopo del trasferimento era la preservazione da profanazioni e manomissioni nel *barbaricum*, assicurando il rispetto e la venerazione dovuti ad un corpo santo nel territorio dell'impero; non in un qualsiasi luogo, bensì all'interno della chiesa metropolitana e prestigiosa della Cesarea di Basilio, patria di Sorano, dunque in risposta alla formale richiesta del vescovo zio. Al vescovo e al presbiterio di Tomis spetterà, invece, il compito di redigere, su testimonianza di Sansala principalmente, la lettera-*passio*, indirizzata alla chiesa di Cappadocia e a tutte le chiese dell'ecumene cattolico, quale autenticazione martiriale del sacrificio di Saba e certificazione di «ortodossia» della sua confessione di fede. Il finale sigillo cronologico – consolare e imperiale – inquadra il contesto storico-politico entro cui si svolge ed approda a *buon fine* l'intera operazione.

Le reazioni di Basilio, destinatario della passio

Se dalla *passio* emerge che il verbo cristiano, universalistico nella sua medesima essenza, ha oramai varcato i confini del mondo 'civile' e «fa anche martiri in territorio barbarico», come attesta il

⁶² Secondo *Notitia Dignitatum Or.* XXXIX, 43, il *dux Scythiae* aveva diritto a 5 *evectiones* annue del servizio pubblico imperiale di trasporto. Lo stesso Basilio inoltra al governatore di Sebaste una richiesta di autorizzazione all'uso del δημόσιος δρόμος a favore di privati per una *translatio* di defunto dalla metropoli armena fino ad Alessandria: *ep.* 306: ed. Y. Couronne, Paris, 1957-1966, t. 3, 182-183.

⁶³ Altrettanto Basilio assicura al governatore di Sebaste, poc'anzi menzionato: «La fama di ciò giungerà fino alla grande Alessandria e recherà a quegli abitanti l'ammirazione per il tuo onore»: *ibid.*, 183. Sul *cursus publicus* e sull'uso che ne facevano anche gli ecclesiastici di rango, direttamente o per interposta persona di pubblici ufficiali, come nel caso presente, cf. L. Di Paola, *Viaggi, trasporti e istituzioni. Studi sul cursus publicus*, Messina, 1999, spec. cap. II: *I clerici e il cursus publicus*, 33-40.

governatore cristiano Sorano⁶⁴, l'anonimo agiografo, che vive una esaltante e tesa realtà di *frontiera*, appare innestare su tale dato di fatto un messaggio di pacificazione e costruttiva coesistenza interetnica ed interreligiosa, che il cristianesimo è capace di promuovere, come dimostrerebbe la *rappresentazione* della vicenda di Saba, cristiano *translimitaneo* ucciso per la fede, anche perché operatore di pace, dunque concreto paradigma di convivenza e di sviluppo, non sufficientemente avvertito da agiografi e storici della cristianizzazione della regione.

Ma il destinatario dell'operazione di traslazione, quel Basilio *leader* del cristianesimo ortodosso orientale, cui si riconosce, fra altre doti, perspicacia e lungimiranza in politica ecclesiastica, è stato capace di cogliere (ed eventualmente rilanciare) valenza e spessore di un tale messaggio di *sinergia di pace* romano-cristiano-barbarica? Protagonisti e comprimari dell'operazione, ecclesiastici e militari, avranno avuto buon motivo a confidare nel prestigio della sede metropolitana di Cesarea, tanto più avvalorato dalle relazioni molteplici fra Oriente ed Occidente autorevolmente intrattenute dal grande Cappadocie, per rilanciare il messaggio su ampia scala in un frangente gravido di preoccupazione per la stabilità della regione (e non solo), che poco più di un lustro dopo sarà segnata (epocalmente) dal disastro di Adrianopoli, perpetrato dai goti di quel Fritigerno, che pure aveva chiesto e ottenuto l'aiuto di Valente, sposandone anche il credo⁶⁵.

Basilio favorì l'intera operazione, dapprima sollecitandola al *dux* Sorano (*ep. 155*), poi rispondendo con l'*ep. 165*, per l'arrivo delle spoglie di Saba, e di lì a poco, con l'*ep. 164*, per l'arrivo della *passio*. Nella prima lettera attesta di essere stato informato da Sorano che aiuto e assistenza, da lui sinora costantemente prestati ai fratelli di fede in difficoltà nel *barbaricum*, ultimamente cercano di fronteggiare una vera e propria *persecuzione* (διωγμός): di qui il desiderio palesato da Basilio di poter accogliere nella sua Chiesa spoglie dei nuovi martiri⁶⁶. Egli riconosce ed esalta l'opera del governatore romano-cristiano.

⁶⁴ ἐπέστειλας ἡμῖν, δὲ ἐκεῖ διωγμὸς ποιεῖ καὶ νῦν μάρτυρας τῷ Κυρίῳ: Bas. *ep. 155*: Courtonne 2, 81.

⁶⁵ Cf. N. Lenski, Initium mali Romano imperio: *Contemporary Reactions to the Battle of Adrianople*, *TAPhA*, 127, 1997, 129-168.

⁶⁶ «Il sollievo che tu offri a coloro che sono perseguitati per il nome del Signore (τοῖς διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου διωκομένοις Lc 21, 12), te lo prepari in anticipo per il giorno della ricompensa. Bene farai se invierai in patria anche reliquie

stiano per il consolidamento del cristianesimo nelle difficili situazioni dell'area:

Noi nella santa Chiesa eleviamo preghiere per i fratelli in viaggio, per quelli arruolati nell'esercito, per quelli che annunciano in tutta franchezza il nome del Signore (cf. At 9, 27-28; 14, 3), per quelli che producono frutti spirituali; e nella maggior parte di esse, o meglio in tutte, pensiamo che sia compreso il tuo onore⁶⁷.

L'arrivo delle spoglie è salutato con *gioia* da Basilio, con gratitudine e lode per Bretanion, anche lui oriundo cappadoce. Speculare all'elogio del governatore risulta quello del vescovo: di lui sono esaltate la difesa dell'ortodossia, la fecondità di «frutti spirituali in terra straniera», la gratitudine per la madrepatria con il dono di

un martire da poco fiorito nel paese dei barbari a voi vicino (μάρτυρι νέον ἀνθήσαντι ἐπὶ τῆς γείτονος ὑμῖν βαρβάρου)... Doni davvero degni di un atleta di Cristo: un martire testimone della verità (ἀθλητὴ Χριστοῦ ... μάρτυς τῆς ἀληθείας cf. Gv 5, 33; 18, 37), da poco cinto della corona della giustizia (cf. 2 Tm 4, 8), che noi abbiamo accolto con gioia (χαίροντες), e per cui abbiamo reso gloria a Dio, che presso tutte le genti ha ormai portato a compimento il vangelo del suo Cristo (ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι πληρώσαντα λοιπόν τὸ Εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ cf. Mt 24, 14; Rm 15, 17; Ef 1, 16)⁶⁸.

L'ultima affermazione rileva in realtà, seppur con 'formulare' linguaggio ecclesiastico, la *sinergia* fra Sorano e Chiesa di Gothia per la diffusione «piena» del vangelo «presso tutte le genti» fino alla «fioritura» martiriale, sinanche «nel paese dei barbari». Di tale operazione congiunta, Basilio, dunque, non poteva non cogliere e rilanciare la tensione 'universalistica' romano-cristiano-barbarica, espressa e da lui 'letta' e rilevata, di lì a poco, in apertura e chiusura della *pars Orientis*. Ma al tempo stesso ciò lo induce in secondo luogo a scoramento, per contrasto con la bufera ariana in cui versano le Chiese della *pars Orientis*, situazione aggrovigliata anche dall'ingerenza politica, e che ha smarrito la pace delle origini, frutto di unità e armonia nella fede

dei martiri (λείψανα μαρτύρων), dal momento che — come ci hai scritto — la persecuzione di laggiù fa ancora oggi martiri per il Signore: Bas. ep. 155: Courtonne 2, 81.

⁶⁷ Ivi, 80-81.

⁶⁸ Bas. ep. 165: Courtonne 2, 101.

fra membri solidali di un corpo uno⁶⁹: il ‘mito’ irenico e solidale della Chiesa apostolica (cf. At 2, 44; 4, 32. 35)⁷⁰ è evocato sotto forma di (dura) lezione del cristianesimo eroico della Gothia («dai barbari abitanti al di là dell’Istro ci è giunto un martire a proclamare di per sé l’integrità della fede laggiù regnante»)⁷¹, ma permette altresì di guardare con fiducia al futuro delle Chiese ‘civili’ grazie a questo luminoso esempio. L’auspicio conclusivo è, infatti, che «riconciliato con le sue Chiese, Dio le riconduca all’antica pace ($\pi\tau\rho\circ\tau\eta\pi\alpha\acute{\iota}\alpha\pi\epsilon\iota\rho\eta\pi\eta\pi$)»⁷². La *pace* è per gli scrittori ecclesiastici coevi, indubbiamente ed in primo luogo, dato biblico-teologico, ma acquista altresì spessore (cristiano-romano) nelle attuali circostanze della vita e delle stesse istituzioni dell’impero quale chiave interpretativa (e, auspicabilmente, risolutiva) di avvenimenti non solo religiosi ma anche dei frequenti conflitti con popolazioni di confine.

Conclusione

Dall’‘irenismo’ di Saba alla solidarietà interetnica e interreligiosa di villaggio, alla sinergia autorità romane/gerarchie cristiane, alla *translatio* delle spoglie del martire per una esemplare sistemazione e venerazione a Cesarea di Cappadocia, fra le più prestigiose Chiese d’Oriente, allora guidata da Basilio, leader carismatico dell’ortodossia, emerge che l’universalismo del vangelo ha superato i confini dell’orbe antico greco-romano, suscitando anche fra i barbari vette di fede e di martirio in un quadro di solidale integrazione di animi e realtà. Forse il termine *propaganda* suona velleitario per un contesto mirante alla ‘proposta’ di un modulo di vita limitanea con il *barbaricum*, pacificata e integrata nei molteplici elementi umani, religiosi, culturali, socio-politici grazie al cristianesimo (ortodosso, vulfiliano,

⁶⁹ Bas. ep. 164, 1: Courtonne 2, 97-98.

⁷⁰ Sempre presente a Basilio: cf. M. Girardi, ’Αδελφότης *basiliana* e scola benedettina. Due scelte monastiche complementari? *Nicolaus*, 9, 1981, 3-56, qui 13-22; idem, «L’amore carattere proprio del cristiano»: le origini della spiritualità identitaria di s. Basilio, in N. Zugravu-M. Girardi (edd.), *Orient și Occident în Antichitate: Contacte și interferențe*. Actele celui de-al V-lea Colocviu româno-italian, Iași, 23-27 aprilie 2005 = *C&C*, 1, 2006, 127-144.

⁷¹ Μάρτυς δὲ ἡμῖν ἐπεδήμησεν ἐκ τῶν ἐπέκεινα Ἰστρου βαρβάρων δι’ ἔαυτοῦ κηρύσσων τῆς ἐκεῖ πολιτευομένης πίστεως τὴν ἀκρίβειαν: Bas. ep. 164, 1: Courtonne 2, 98.

⁷² Bas. ep. 164, 2: Courtonne 2, 99.

audiano), credo di universale salvezza e accoglienza nell'amore⁷³. L'integrazione fra goti e romani sul confine danubiano era stata avviata dal *foedus* fra Costantino e Ariarico (332), per cui Ammiano, pagano tradizionalista perlopiù ostile verso i barbari dentro e fuori l'impero⁷⁴, scriverà che «i goti erano un popolo amico dei Romani, legato ad essi da leali trattati di pace»⁷⁵, tragicamente sospesi dal disastro di Adrianopoli (378). Per aver stipulato con loro un *foedus* (382), durato almeno fino al 395⁷⁶, il cattolico Teodosio, secondo lo storico dei goti Iordanes, sarà ricordato quale *amator pacis gentisque Gothorum*⁷⁷: d'altronde «l'atteggiamento di apertura al mondo barbarico caratterizza sullo scorso del IV secolo parte della cultura d'Oriente, da Temistio, ai Padri Cappadoci, all'imperatore Teodosio, che su questa base culturale realizza la sua politica filobarbarica»⁷⁸. Attribuendo all'imperatore una caratterizzazione insistita del goto Saba («uomo di pace verso tutti») e della sua vicenda, Iordanes appare

⁷³ «L'integrazione dei nuovi venuti spesso cominciava ad attuarsi proprio sul piano religioso, dopo che sul piano dell'accoglienza umana»: Malaspina, *Incontri di popoli e di convivenza*, 508.

⁷⁴ Cf. S. Bonanni, *Ammiano Marcellino e i barbari*, *RCCM*, 23, 1981, 125-142; T. E. J. Wiedemann, *Between men and beasts: barbarians in Ammianus Marcellinus*, in I. S. Moxon, J. D. Smart, A. J. Woodman (edd.), *Past Perspectives. Studies in Greek and Roman Historical Writing*, Cambridge, 1986, 189-211; Chauvot, *Opinions romaines*, 383-406.

⁷⁵ *Gens amica Romanis foederibusque ingenuae pacis obstricta*: Amm. hist. XXVII 5, 1 (vd. A. Chauvot, *Ammien Marcellin et les Goths*, in S. Giorcelli Bersani [a cura di], *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture*, Torino, 2004, 55-72); cf. Anon. *Vales.* I 6, 31: *MGH*, A. A. IX, *Chronica Minora*, I, Berlin, 1892, 10; Themist. *or.* XVI 211B-212A; XXXIV 22 e 24.

⁷⁶ *Consularia Constantinopolitana*, a. 382: *MGH*, A. A. IX, *Chronica Minor*a, I, 243: l'intera *gens* dei goti, con il suo re (Fritigerno), si consegnava alla *România*.

⁷⁷ Iord. *Get.* 29, 146: ed. cit., 63.

⁷⁸ Roberto, *Il magister Victor e l'opposizione ortodossa*, 92; a giudizio dello studioso, ad es., la lettera di Gregorio di Nazianzo al goto Modares, *stratelata* (ep. 136: *GCS* 53, 99) «pare annullare ogni simbolo di contrapposizione ideologica e politica tra Romani e barbari» (93, nota 46). Cf. idem, Βασιλεὺς φιλάνθρωπος. *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*, *AIIS*, 14, 1997, 137-203; M. Raimondi, *Temistio e la prima guerra gotica di Valente*, *MediterrAnt*, 3, 2000, 633-683; eadem, *Costantinopoli e la politica militare nei discorsi di Temistio a Costanzo II (Or. III e IV)*, *ibid.*, 5, 2002 769-812. Soprattutto l'*or.* X, ἐπὶ τῆς εἰρήνης, pronunciata nel senato di Costantinopoli alla presenza di Valente (fine 369/inizio 370), celebra la pace romano-gotica di *Noviodunum* (369), nella stipulazione della quale l'oratore aveva avuto un suo ruolo (*or.* XI 144 A).

convergere con il governatore Sorano e i vescovi Bretanion e Basilio su un modello di comunità statuale e religiosa avviata verso la sintesi romano-cristiano-barbarica agli albori del medioevo⁷⁹.

⁷⁹ La pace è obiettivo precipuo di ogni imperatore, soprattutto in questo periodo: J. Szidat, *Friede in Kirche und Staat: zum politischen Ideal des Kirchenhistorikers Sokrates*, in B. Bäbler, H.-G. Nesselrath (hrsg.), *Die Welt des Sokrates von Konstantinopel*, Leipzig, 2001, 1-15.

LA PERSÉCUTION DES CHRÉTIENS DANS L'ANTIQUITÉ, DE NÉRON JUSQU'À CONSTANTIN LE GRAND. QUE NOUS ENSEIGNE-T-ELLE AUJOURD'HUI?*

Attila JAKAB**
(Université Eötvös, Budapest)

Keywords: persecution, Nero, Trajan, Marcus Aurelius, the crisis of the Empire, Decius, Valerian, lapsi, Diocletian, communism.

Abstract: *The persecutions represented a perpetual reality of the history of Christianity. They were generally connected with the decomposition of a social, political and economical system that loses their ideological references. In fact, the persecution is a violent manifestation of the collective or individual feel of fear. For this reason he is always linked to a community or a State. He could be understood only in his own social and cultural context. The phases and the evolution of the persecution of the Christians in the first three centuries confirm this affirmation. The study starts with Nero, who initiated the persecution, and continues with the rule of Trajan, when the anti-Christian jurisprudence has born. In the time of Marcus Aurelius the Empire was confronted with a crisis. A transformation process started for them. Therefore the first "general" persecutions appeared only with Decius and Valerianus. Diocletianus was the last emperor who tries to restore the Empire on the traditional bases. His fail prepared the terrain to the recognition of Christianity by Constantine. At the end, the study establishes a parallel with the anti-Christian persecution of communist regimes, and draws some conclusions. The biggest question is: why the churches couldn't capitalize their martyr of the modern time? Because many of their responsible were collaborate with the atheist regime, and even now they don't see anything wrong in that. This represented a really moral and spiritual tragedy for these countries.*

Cuvinte-cheie: persecuție, Nero, Traian, Marcus Aurelius, criza Imperiului, Decius, Valerianus, lapsi, Diocletianus, comunism.

Rezumat: Persecuțiile fac parte din istoria creștinismului de la început până astăzi. De regulă, ele sunt legate de decompoziția unui sistem politic, social și economic care, treptat, își pierde referințele sale ideologice. Persecuția este deci o manifestare violentă a percepției individuale sau colective a unui pericol. Din această cauză ea este întotdeauna legată de o comunitate sau de un Stat, și nu poate fi înțeleasă decât în contextul social și cultural în care se desfășoară. Etapele și evoluția persecuțiilor creștine din primele trei secole confirmă această afirmație. Studiul începe deci cu Nero, inițiatorul persecuțiilor, și continuă cu epoca lui Tra-

ian, când se naște jurisprudența anticreștină. Cu Marcus Aurelius se pune deja problema crizei Imperiului care intră într-un proces de transformare. Primele persecuții într-adevăr „generale” nu vor avea loc decât sub Decius (249-251) și Valerianus (257 și 258), creând probleme serioase (diviziuni și conflicte) în comunitățile creștine. Persecuția declanșată de Diocletianus poate fi considerată ca ultima tentativă avortată de a restaura Imperiul pe baze tradiționale. Acest eșec va pregăti epoca constantiniană și recunoașterea oficială a creștinismului. Ultima parte a studiului face o paralelă cu persecuțiile anticreștine din regimurile comuniste și trage anumite învățăminte pentru epoca noastră. Răspunsul la întrebarea de ce la ora actuală bisericile, care și-au pierdut foarte mult din credibilitatea lor, sunt incapabile să capitalizeze suferințele și martirii este: foarte mulți din responsabili ei, care au rămas în aceleași poziții, au colaborat cu regimul comunist ateu. Ei nici astăzi nu văd nimic rău în această colaborare. Aceasta este drama morală și spirituală a acestor țări.

D'après Marie-Françoise Baslez “l'Antiquité est fondatrice du religieux et c'est elle aussi qui a inauguré les persécutions”¹. Celles-ci font partie de l'histoire du christianisme – tantôt persécuté, tantôt persécuteur – depuis ses origines jusqu'à aujourd'hui.

Pour Pierre Maraval nous avons affaire à un “terme générique” qui “recouvre en fait des réalités diverses. Il peut s'agir de mesures de répression prises par des autorités compétentes, mesures qui peuvent être temporaires ou permanentes, concerner un groupe donné ou simplement quelques membres d'un groupe, être assorties d'une interdiction absolue ou d'une tolérance relative. Il peut s'agir aussi d'oppositions larvées qui ne se manifestent que dans des circonstances particulières et s'expriment alors par des violences incontrôlées, des mouvements populaires où les autorités suivent plus qu'elles ne précèdent”².

D'une manière générale la persécution est toujours étroitement liée à une crise, c'est-à-dire à “la décomposition d'un système poli-

* Cette étude est la communication présentée au colloque international *Le martyre dans l'Antiquité et au XX^e siècle* (Sighet, 2-5 juin 2011), organisé par la Fondation Académie Civique, en collaboration avec l'Association «Oglindanet», et avec le soutien de l'Institut Culturel de Chișinău. La version roumaine paraîtra dans les Actes du colloque. Je remercie mon collègue et ami, Cristian Bădiliță, d'avoir aimablement donné son accord à la publication de cette version française.

** attilajakab66@gmail.com

¹ Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Fayard, Paris, 2007, 5.

² Pierre Maraval, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles* (Bibliothèque d'histoire du christianisme 30), Desclée, Paris, 1992, 5.

tique, social et économique et de son référentiel idéologique sous l'effet de forces internes et externes, avec constitution tâtonnante et conflictuelle d'un nouveau système³. Dès lors, elle est la manifestation violente d'une “prise de conscience d'une menace, individuelle ou collective”. C'est pourquoi “les formes prises par la persécution – répression, châtiments et supplices – ne peuvent se comprendre en dehors de la communauté ou de l'État qui la met en place, ni indépendamment d'un contexte socioculturel”⁴. La justesse de cette sentence est confirmée par les différentes étapes de l'évolution de la persécution des chrétiens des trois premiers siècles.

Néron, initiateur de la persécution

Né à Jérusalem, au milieu des années 30, le christianisme – c'est-à-dire la foi en Jésus le Christ qui apporte le pardon et le salut à tous ceux qui confessent qu'il est Seigneur – arriva à Rome en moins de deux décennies⁵. Quelque temps après on distingua déjà les chrétiens des juifs. Le rapport conflictuel qui caractérisa leurs relations dès le début a aussi joué un rôle notamment dans la première persécution chrétienne déclenchée par le pouvoir impérial romain. Quand un incendie immense ravagea la majeure partie de la ville de Rome pendant neuf jours en juillet 64 les chrétiens devinrent effectivement les parfaits boucs émissaires. Pourquoi? Pour la simple – et très classique – raison de détourner sur eux la colère de la foule. Car, à en croire l'historien Tacite († v. 120 apr. J.-C.), “aucun moyen humain, ni les largesses du prince, ni les cérémonies pour apaiser les dieux, ne faisaient céder l'opinion infamante d'après laquelle l'incendie avait été ordonné. En conséquence, pour étouffer la rumeur, Néron produisit comme inculpés et livra aux tourments les plus raffinés des gens, détestés pour leurs turpitudes, que la foule appelait ‘chrétiens’. Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice; réprimée sur le moment, cette exécrable superstition faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais encore à Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde converge et se répand. On

³ Michel Roux (éd.), *État et territoire en Europe de l'Est et en URSS*, L'Harmattan, Paris, 1992, 8.

⁴ Marie-Françoise Baslez, *op. cit.*, 6.

⁵ Voir notamment l'expulsion des Juifs de Rome sous Claude.

commença donc par poursuivre ceux qui avouaient, puis, sur leur dénonciation, une multitude immense, et ils furent reconnus coupables, moins du crime d'incendie qu'en raison de leur haine pour le genre humain. (...) Aussi, bien que ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rrigueurs, soulevaient-ils la compassion à la pensée que ce n'était pas dans l'intérêt général, mais à la cruauté d'un seul qu'ils étaient sacrifiés”⁶.

Cette première persécution locale n'a toutefois pas été généralisée. Elle cessa sans doute déjà bien avant la mort de Néron (68 apr. J.-C.).

Trajan et la naissance d'une jurisprudence

N'empêche que les chrétiens restèrent indéniablement dans la ligne de mire des autorités romaines. Sous Trajan (98–117) nous assistons même à la mise en place des procédures légales afin de permettre les poursuites judiciaires. Ainsi le simple fait d'être chrétien sera considéré – pour longtemps – un crime passible de la peine capitale.

La procédure anti-chrétienne fut élaborée par Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, vers 112, et approuvé par l'empereur en personne. “Mon cher Pline – écrit Trajan –, tu as suivi la conduite que tu devais dans l'examen des causes de ceux qui t'avaient été dénoncés comme chrétiens. Car on ne peut instituer une règle générale qui aurait pour ainsi dire une forme fixe. Il n'y a pas à les poursuivre d'office. S'ils sont dénoncés et convaincus, il faut les condamner, mais avec la restriction suivante: celui qui aura nié être chrétien et en aura par les faits eux-mêmes donné la preuve manifeste, je veux dire en sacrifiant à nos dieux, même s'il a été suspect en ce qui concerne le passé, obtiendra le pardon comme prix de son repentir. Quant aux dénonciations anonymes, elles ne doivent jouer aucun rôle dans quelque accusation que ce soit; c'est un procédé d'un détestable exemple et qui n'est plus de notre temps”⁷.

Le prétexte majeur invoqué pour sévir contre les chrétiens nous est donné par Suétone († v. 126 apr. J.-C.). L'historien romain,

⁶ Tacite, *Annales XV*, 44, 2-5, traduction de P. Wuilleumier (CUF), Paris, 1978, 171-172.

⁷ Pline le Jeune, *Lettres X*, 97, traduction de M. Durry (CUF), Paris, 1959, 75.

au début des années 120, parle de christianisme comme d’“une superstition nouvelle et dangereuse”⁸. Cela était une “accusation grave”, car “déclarer le christianisme superstition, c'est le tenir pour une doctrine qui met en cause ce sur quoi repose l'institution romaine, la religion. Le déclarer superstition *nouvelle*, c'est dire qu'il s'oppose au *mos maiorum*, la coutume des anciens à laquelle les Romains sont attachés plus que tout. Le déclarer superstition *dangereuse (malefica)*, c'est l'assimiler à des pratiques magiques malfaisantes, que les Romains redoutaient tout en les méprisant et contre lesquelles la législation prévoyait de sévères mesures”⁹.

La méconnaissance des chrétiens¹⁰ et les particularismes de leur manière de vivre, à la fois sociale et religieuse¹¹, irritaient incontestablement une partie de la population et les autorités étatiques. Les persécutions restèrent néanmoins locales et sporadiques, limitées par un cadre juridique assez stricte. Mais les autorités ne furent pas les uniques responsables. Les conflits internes des communautés chrétiennes (Ignace d'Antioche en fut par ex. victime), ainsi que l'opposition du christianisme et du judaïsme rabbinique naissant (voir Justin, *Dialogue avec Tryphon*) y contribuèrent aussi.

Si certaines communautés chrétiennes ont commencé très tôt de garder la mémoire des martyrs (voir par ex. la *Passion de Polycarpe*, entre 155 et 157) il n'en reste pas moins vrai qu'un bon nombre de chrétiens, traînés devant les tribunaux, n'ont pas confessé leur foi en Jésus le Christ, mais ils l'ont bel et bien renié, ou ils ont rejeté leur appartenance au christianisme (voir par ex. Pline le Jeune). D'après Hermas (entre 130 et 140), “traîtres à l'Église, ont blasphémé le Seigneur dans leur péché et ont rougi de son nom, ce nom qui a été invoqué sur eux”.

Marc-Aurèle, ou comment surmonter une crise?

A cette diversité d'attitude au moment des persécutions s'ajoute le fait qu'au milieu du second siècle le christianisme, répandu dans le bassin méditerranéen dominé par Rome, présentait une image assez

⁸ Suétone, *Vie des Douze Césars*, Néron 16, traduction de Ailloud (CUF), Paris, 1961, 163.

⁹ Pierre Maraval, *op. cit.*, 11.

¹⁰ Voir Minucius Felix, *Octavius* 9, 3-7.

¹¹ Voir Tatien, *Discours aux Grecs XI,2; Lettre à Diognète*.

complexe. Il était traversé par divers courants – allant de ceux qui prônaient l'intégration (notamment les apologistes) jusqu'à ceux qui professaient une opposition radicale au monde (les montanistes) – que son environnement socio-politico-culturel ne percevait nullement. Les chrétiens appartenant aux différentes tendances étaient en revanche plus que sensibles à ces oppositions internes (souvent presque irréconciliables), même au moment des supplices partagés.

C'est donc dans cette situation qu'a eu lieu une première persécution d'une plus grande envergure dans l'Empire romain. Elle était étroitement liée à une situation de crise que Marc-Aurèle (161–185) devait affronter peu après son avènement: guerres (contre les Parthes sur Orient et contre les Barbares sur la frontière danubienne) et épidémie de peste. Pour renforcer la cohésion il a prescrit des sacrifices aux dieux qui, au-delà de sa dimension religieuse, étaient aussi un acte civique de loyauté. Dans ces conditions les martyrs se multiplièrent inévitablement (par ex. Justin et ses six compagnons à Rome, vers 165; les martyrs de Lyon en 177; les martyrs de Scille, le 17 juillet 180). Malgré cela nous ne pouvons pas parler d'une persécution généralisée, car l'édit ne visait pas explicitement les chrétiens. Ces derniers étaient plutôt pris dans le piège: comment réconcilier foi et civisme (ou loyauté politique)?

L'Empire en mutation

L'époque de Marc-Aurèle présageait déjà les difficultés qu'allait connaître dans le siècle à venir l'Empire romain, ainsi que les réponses envisagées par le pouvoir. Entrant dans une période de lente mutation et de transformation – dans un “âge d'angoisse”¹² – les crises successives ne tardaient pas à se muer en une crise généralisée. Dans ces conditions le champ religieux étaient aussi en mutation. Les religions à mystères gagnaient du terrain – et cela était aussi profitable au christianisme. Car le nombre de personnes désirant une relation plus personnelle avec la divinité et assoiffées de salut allait s'accroître.

Sous Commode (180–192) le cadre juridique strictement défini cédait déjà la place à l'arbitraire et au bon vouloir du prince. Cela, dans certains cas, pouvait même se révéler favorable aux chrétiens

¹² E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc-Aurèle à Constantin* (Bibliothèque d'Ethnopsychiatrie), La pensée sauvage, Claix, 1979.

condamnés. La concubine de Commode, Marcia, intercédaient sans doute en leur faveur. Les magistrats tenaient désormais compte non seulement du droit, mais aussi de la disposition, les changements d'humeur, de l'empereur.

Tout compte fait, plus d'un siècle de persécutions sporadiques n'ont nullement empêché la diffusion du christianisme. Vers la fin de cette période, en 197, Tertullien pouvait même s'adresser aux autorités en écrivant: "Mais elles ne servent à rien, vos cruautés les plus raffinées. Elles sont plutôt un attrait pour notre secte [c'est-à-dire l'enseignement]. Nous devenons plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez: c'est une semence que le sang des chrétiens!"¹³.

Il n'est donc nullement surprenant que dans la première moitié du III^e siècle le christianisme a connu une importante croissance démographique et expansion territoriale. Mais, parallèlement avec cette évolution, la ferveur de beaucoup de fidèles s'est affaiblie. Bon nombre d'entre eux étaient davantage chrétiens plutôt de nom que de conviction. Origène (dans les années 240) se lamenta déjà qu'il "en est parmi nous dont la foi se borne à venir à l'église, à s'incliner devant les prêtres, à proposer leurs services, à honorer les serviteurs de Dieu, à contribuer à l'embellissement de l'autel et de l'église, mais qui ne se donnent aucun mal pour améliorer leur conduite, corriger leurs habitudes, dépouiller leurs vices, pratiquer la chasteté, maîtriser la colère, réprimer la cupidité ou réfréner l'envie, qui ne suppriment pas de leur langage les médisances, les bavardages, les bouffonneries indécentes et les critiques empoisonnées"¹⁴.

Cette mutation, survenue pendant la période des Sévères (193–235), s'est conjuguée avec la généralisation de la citoyenneté romaine. Celle-ci fut accordée à l'immense majorité de la population de l'Empire par la "Constitution antonine", promulguée par Caracalla (211–217), en 212. Outre sa portée juridique, l'édit impérial avait aussi une dimension religieuse. Il introduisait au nombre des fidèles des dieux de Rome la plus grande partie des habitants. Mais, la valorisation de la religion romaine cachait mal le déclin du système religieux traditionnel de l'Empire. N'empêche que la Constitution jetait les germes de l'idée que "l'unanimité religieuse des sujets autour de la religion du

¹³ Tertullien, *Apologétique* 50, 13, traduction de J.-P. Waltzing, Les Belles Lettres, Paris, 1998, 229.

¹⁴ Origène, *Hom. sur Josué* X, 3, traduction de A. Jaubert, Cerf, Paris, 1960, 277.

souverain est indispensable à la cohésion de l’État”¹⁵. Ce principe constitue le fondement même non seulement de la future mise en place des persécutions généralisées, mais aussi de la christianisation de l’Empire.

La persécution des chrétiens sous Dèce: ‘dommage collatéral’ d’une tentative de restauration de l’Empire romain

Avec l’assassinat de Sévère Alexandre (235) le monde romain entrait dans une période de grande crise (instabilité du pouvoir, guerres, brigandage et piraterie, famines et épidémies, dévaluation de la monnaie, appauvrissement, individualisme, retour à la terre, pressions des “Barbares” et des Perses sur les frontières, désarroi devant l’impunité des dieux). Vers le milieu du III^e siècle deux empereurs, issus de l’ordre sénatorial, ont pris des mesures énergiques visant la restauration religieuse et politique. Par ce fait même l’État romain et l’Église entraînait dans un conflit d’un nouveau type.

Le premier d’entre eux, Dèce (249–251), souhaitait surtout renforcer la défense des frontières et rétablir l’ordre, la paix et la sécurité. Pour cela “il prescrivait à tous les habitants de l’Empire, de manifester leur piété envers les dieux de l’Empire en participant à un sacrifice, autrement dit de s’associer à une *supplicatio* générale pour le salut de l’Empire”¹⁶. L’accomplissement de ce devoir civique était contrôlé par des commissions locales. Les défections furent importantes dans le rang des chrétiens, y compris parmi les clercs. On assista à un changement de paradigme: les défaillants furent beaucoup plus nombreux que les martyrs et les confesseurs.

D’après Denys d’Alexandrie par ex., dès que l’édit a été rendu public, la communauté chrétienne de la grande métropole méditerranéenne fut saisie d’effroi. “Beaucoup des plus illustres se présentèrent aussitôt – écrit-il –; les uns étaient mus par la crainte, d’autres, qui étaient fonctionnaires, étaient conduits par leurs fonctions; d’autres encore étaient entraînés par leur entourage. Appelés par leur nom, ils allaient aux sacrifices impurs et impies; certains, pâles et tremblants, non pas comme des hommes qui vont sacrifier mais comme s’ils al-

¹⁵ Claude Lepelley, *Les chrétiens et l’Empire romain*, in Luce Pietri (éd.), *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Desclée, Paris, 2000, 258.

¹⁶ Pierre Maraval, *op. cit.*, 70.

laient être eux-mêmes les victimes immolées aux idoles. Ils étaient accueillis par les rires moqueurs du peuple nombreux qui les entourait; il était évident qu'ils étaient également lâches pour tout, et pour mourir et pour sacrifier”¹⁷. A la lumière de ce témoignage nous pouvons donc affirmer qu'un bon nombre de chrétiens ont fait preuve de civisme et, d'une façon ou d'une autre, ils ont accompli le geste demandé par les autorités impériales. Le fait que l'édit n'exigeait nullement des chrétiens qu'ils renoncent formellement à leur foi devait faciliter l'accomplissement de ce devoir civique.

Une fois la persécution passée, une question majeure se posait d'une manière aiguë: que faire de tous ces chrétiens “tombés”? Qui a le droit de leur conférer la réconciliation et la réadmission dans la communauté? Cette compétence reviendra finalement aux évêques (même défaillants), au détriment des confesseurs. Après de vives discussions les responsables ecclésiastiques choisissent d'accorder le pardon, après une pénitence variable selon la gravité de la faute, ouvrant ainsi définitivement la voie pour un christianisme de masse.

Le personnage clé de la mise en place de cette doctrine est incontestablement l'évêque Cyprien de Carthage. Issu d'une riche famille de la métropole nord-africaine il appartenait à la “bourgeoisie cultivée de la province”¹⁸. Cette origine le prédestinait probablement à une carrière bureaucratique; ce dont témoigne sa mentalité. Ses œuvres suggèrent une solide formation culturelle, ce qui rend plausible qu'il a pu exercer une activité de rhéteur (Jérôme, *De viris illust.* 67). Le *Ad Donatum* (écrit à l'automne 246) nous révèle un Cyprien qui avait une vision très pessimiste de son époque et de son environnement, qu'il considérait sombré dans la perversion morale et dans la décadence. Mais, avec le christianisme, il semble avoir trouvé le bon ordre, ce qui explique son attachement et l'importance qu'il accordait à la *discipline ecclésiastique*.

Éloigné de Carthage pendant la persécution, Cyprien – devenu évêque peu après sa conversion, surtout en raison de ses généreuses donations aux pauvres – fut confronté à une sorte ‘d’usurcation’ de ses prérogatives. Des confesseurs et de clercs confrontés quotidiennement au problème des chrétiens tombés prirent l'initiative de régler

¹⁷ Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 41, 11, traduction de G. Bardy revue par L. Neyrand (*Sagesse chrétienne*), Cerf, Paris, 2003, 366-367.

¹⁸ Victor Sacher, *L'Afrique chrétienne (180-260)*, in Luce Pietri, *op. cit.*, 605.

eux même la question. Cyprien, qui se réservait clairement le droit et le pouvoir de la réadmission des “tombés” (*lapsi*), a vécu cela comme un outrage à sa dignité épiscopale (*Ep. 16*). Dès lors, il devient tout à fait clair que le problème des *lapsi* se posait en réalité, comme la question de l'autorité institutionnelle dans la communauté chrétienne.

Étant donné l'ampleur du problème des *lapsi* – non seulement au niveau des églises locales, mais à l'échelle du christianisme de l'époque – il est possible de dire que les réadmissions faciles, opérées par un clergé réconciliant, ainsi que par les confesseurs et les martyrs, ont largement contribué à une prise de conscience de leur rôle institutionnel de la part des évêques. Très directement concerné, Cyprien de Carthage a mis tout son talent intellectuel dans la définition théorique et dans la défense de ce qu'il considérait être *la discipline ecclésiastique*: à savoir le bon ordre de l'institution et le respect sans faille de l'autorité de l'évêque.

Pour réaffirmer son autorité sur l'église de Carthage – et plus largement sur celle de l'Afrique du Nord – Cyprien s'est appuyé à la fois sur les *stantes* (ceux qui ne sont pas tombés dans l'apostasie) et sur ceux qui ont pris la fuite. Il a reconnu l'importance de l'intercession des martyrs en faveur des *lapsi*, mais il a néanmoins affirmé avec vigueur que la décision de la réadmission dans la communauté ecclésiastique est du ressort de l'évêque.

Comme le problème des *lapsi* a empoisonné pendant des années la vie de beaucoup de communautés chrétiennes, son règlement a pris aussi du temps. Cependant, l'autorité épiscopale (de plus en plus juridique et juridictionnelle) est sortie renforcée de cette épreuve. Qui plus est, cela a contribué à l'émergence des centres ecclésiastiques comme Rome, Carthage et Alexandrie par ex.

Une persécution bien ciblée sous Valérien

Pendant les quelques années paisibles, qui ont suivi la persécution sous Dèce, les églises chrétiennes se sont renforcées sur le plan local et ont aussi raffermi les liens qui les unissaient entre elles. C'est donc dans ce nouveau contexte – et dans une atmosphère angoissée (offensives sur les frontières et problèmes internes: épidémie de peste et crise financière) – que l'empereur Valérien, en 257 et 258, attaqua de front l'organisation ecclésiastique pour arrêter l'expansion du christianisme. Il ordonna aux clercs de sacrifier aux dieux de l'Empire, il

interdisait les réunions des chrétiens, ainsi que la visite de leurs cimetières. Mais ses efforts ne furent nullement couronnés de succès, car l'attitude des magistrats provinciaux était assez variée. A Alexandrie par ex. nous ne connaissons pas de victimes. N'empêche que la diversité des conduites adoptées par les clercs (allant du martyre, par ex. Cyprien de Carthage, jusqu'à la collaboration) a donné lieu à d'importantes controverses où les questions doctrinales se sont entremêlées avec des problèmes d'autorité. Les difficultés internes des églises ont été cependant nettement moindres qu'après la persécution sous Dèce.

Peu après la disparition de Valérien (en 260), son fils, Gallien, le nouvel Empereur "légitime", confronté à une crise politico-militaire majeure, due à la multiplication des prétendants au trône, a mis un terme à la persécution des chrétiens. Nous assistons même à une reconnaissance de fait (droit à la propriété et droit d'être chrétien) qui inaugure une période d'assez grande tolérance, appelée communément la "petite paix de l'église".

Restauration avortée de l'Empire sous Dioclétien – avènement de Constantin

Tout compte fait on peut affirmer que l'institution ecclésiale a tiré profit de la crise de l'Empire. Elle est sortie renforcée des persécutions généralisées sous Dèce et Valérien. Ces épreuves ont révélé non seulement l'extension du christianisme mais aussi son organisation, solide et ramifiée, et son dynamisme qui permettait aux églises de faire face en même temps à de graves problèmes internes et externes.

Après plus de quarante ans de paix et de prospérité le christianisme fut confronté à une nouvelle persécution générale à laquelle il n'était absolument pas préparé. Dioclétien, qui souhaitait restaurer l'Empire dans sa grandeur, a inscrit son règne dans la continuité (de Dèce, Valérien, Gallien, Aurélien), mais il a aussi réformé en réorganisant l'état, l'administration, l'armée et l'économie. 20 ans après son avènement (284) Dioclétien avait l'intention de couronner son œuvre par une restauration religieuse. Quelques années après s'être attaqué au manichéisme (297) il pris pour cible le christianisme, perçu comme le grand concurrent et obstacle de ses projets.

La raison pour laquelle la persécution de Dioclétien a si profondément marqué la mémoire collective des chrétiens c'est parce qu'elle a ébranlé l'organisation de la Grande Église, a fait beaucoup de victimes (des centaines, qui dans un espace de 10 ans et à l'échelle du bassin méditerranéen ne constitue pas un nombre excessivement élevé) et a provoqué de profondes dissensions au sein même du christianisme à cause de très nombreuses défections, notamment dans les rangs des clercs.

Si les édits de Dioclétien, qui frappaient surtout les responsables ecclésiastiques, ainsi que les chrétiens de rang social élevé et les fonctionnaires, avaient un porté général, leur application n'était nullement uniforme. Beaucoup dépendait de l'attitude du souverain (les Augustes Dioclétien et Maximien ont abdiqué le 1 mai 305) dont dépendait la province, ainsi que de celle des gouverneurs et des fonctionnaires, sans oublier le comportement de la population. Si la Palestine et l'Égypte furent les plus touchées, en Gaule (dirigée par Constance Chlore) en revanche les édits n'ont pas eu aucun effet!

L'avènement de Constantin en 313 mis définitivement un terme à la persécution des chrétiens. S'il a poursuivi l'œuvre réformatrice de Dioclétien dans le domaine politico-administrative, il a néanmoins innové d'une manière spectaculaire dans le domaine religieuse. En privilégiant le christianisme il a "domestiqué" une institution ecclésiastique forte et bien organisée, porteur d'un dynamisme et d'un système de valeurs nouveaux, capables de contribuer à la consolidation de l'Empire. L'espoir de restaurer l'unité de l'Empire sur une base chrétienne ne s'est pas réalisé. Les antagonismes internes du christianisme étaient beaucoup trop grands et irréconciliables. N'empêche qu'il a apporté un nouveau fondement idéologique solide au pouvoir politique. C'est essentiellement pour cette raison qu'avant la fin du IV^e siècle il est déjà devenu *la* religion de l'État romain, dont il devait assurer la cohésion sociale. En moins d'un siècle le persécuté a changé de statut: il est devenu persécuteur! L'église a acquis un statut impérial à Byzance et elle s'est dotée d'une doctrine de pouvoir à Rome pour légitimer ses ambitions politiques.

L'enseignement des persécutions

Le survol, plus que bref, de la très longue période pendant laquelle le christianisme fut confronté régulièrement aux persécutions

dans les différentes régions de l'Empire nous montre toute la complexité de la question. Nous avons affaire à une diversité déconcertante d'attitudes en fonction d'époques, des lieux, des sensibilités religieuses et des personnes – qu'il s'agisse de magistrats ou des chrétiens eux-mêmes.

Quel enseignement pouvons nous en tirer de cette histoire?

Il est indéniable que le développement institutionnel de l'église fut assuré par ceux qui était prêt à faire des compromis et cherchait toujours la voie médiane; mais pour cela ils se sont fondé et ils ont utilisé le capital moral accumulé par les martyrs, dont ils gardaient la mémoire en les commémorant. Ces martyrs, devenus assez rapidement objet de culte, en raison de leur attitude radical et disons intransigeant, pouvaient être toujours présentés comme modèles de fidélité à suivre. D'une certaine manière ils étaient indispensables pour la consolidation de l'institution ecclésiastique, car ils furent les âmes vivificatrices d'un carcan qui allait progressivement se bureaucratiser au fur et à mesure de sa collusion avec le pouvoir politique.

La question se pose – et avec justesse –, mais comment cela se raccordent-ils avec le bolchevisme de notre époque? Ma réponse est: par un simple effet de miroir renversé!

Le bolchevisme, tel qu'il fut réalisé dans l'Union soviétique, puis dans l'Europe centrale et orientale, était en réalité un messianisme immanent qui promettait le salut par accomplissement du bonheur social et matériel sur terre. Son objectif final – et utopique – était de créer une société uniforme, soumise à un contrôle total et absolu. C'est pourquoi il devait entrer inévitablement en conflit avec la religion, et surtout avec les églises chrétiennes.

Car, dans un état totalitaire ouvertement antireligieux, où il n'existe pratiquement pas d'espace public neutre, où les identités composées et les loyautés diversifiées sont inconcevables, le conflit entre le politique et le religieux est pratiquement inévitable. En raison d'une revendication de l'assujettissement intégral des individus et de la société, le parti au pouvoir du régime bolchevique ne pouvait tout simplement pas partager le corps et surtout les âmes de ses sujets avec aucune autre institution; de surcroît avec les églises. Il n'y avait donc que deux solutions: leur destruction ou leur soumission et l'instrumentalisation au service du régime. C'est exactement ce qui s'est passé pendant le bolchevisme.

Contrairement à l'évolution qu'à connu le christianisme ancien conquérant – allant d'une situation de semi-clandestinité et de persécution vers la reconnaissance et la domination sociopolitique – pour les églises chrétiennes du XX^e siècle l'instauration des régimes bolcheviques signifiait essentiellement la perte de leur priviléges, de leur autorité d'office et le rétrécissement de leur rôle social. Leur préoccupation principale est devenu assez rapidement la survie de l'institution. Dans ces conditions elles devaient faire face à un gros dilemme: résister ou collaborer avec un régime ouvertement athée. Les attitudes furent extrêmement diverses, en fonction aussi des situations, des lieux et des époques. Si bon nombre de personnes – laïcs et clercs – ont fait preuve d'héroïsme et de fidélité, les institutions ecclésiastiques ont largement failli! C'est peut-être cela la plus marquante différence entre l'époque anté-nicéenne et le XX^e siècle. Sous Dèce, Valérien et Dioclétien l'institution a trébuché, mais des personnalités de très grands envergures (par ex. Cyprien de Carthage, Denys d'Alexandrie) ont garanti sa solidité. A la chute du bolchevisme il n'y avait rien de tel – et globalement il n'y en a toujours pas!

Les églises chrétiennes de l'Europe centrale et orientale – à mon avis essentiellement pour une raison de ressources humaines et de contre sélection quasiment insurmontable – n'ont pas pu, n'ont pas étaient capables de saisir leur chance de se renouveler. Elles se sont cramponnés – et se cramponnent toujours – à leur rêve de puissance et de domination d'antan, d'avant le bolchevisme. Elles continuent donc à être des instrument d'une élit politique pour lequel la morale n'existe tout simplement pas, et qui les achète au kilogramme. Ces églises renient plutôt leurs martyrs de la période bolchevique que de les offrir en exemple, car ces martyrs rappellent sans cesse les lâchetés et les compromissions passés très souvent par le clergé pour obtenir des avantages sociales et matérielles personnelles. Dans cette situation schizophrénique les responsables ecclésiastiques – dont beaucoup sont des "tombés" incapables d'avouer leurs fautes et leurs faiblesses – se trouvent psychologiquement dans l'incapacité d'utiliser le capital moral des martyrs des nouveaux temps. Pour les sociétés en totale décomposition de ces pays de l'Europe la faillite des églises chrétiennes constitue un véritable drame moral et spirituel!

PLAUT. PSEUD. 164: TEMPO DI PULIZIE

Alessandro LAGIOIA*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: Pseudolus, Servius Auctus, Paradoxa, ungere

Abstract: *The article examines the reading coctaque (Pseud. 164) in the Palatine MSS., which is certainly corrupted, and the conjecture structaque; it then goes on to investigate the indirect tradition, represented by a quotation from Servius Auctus, Commentary on Aen. 1, 478: the scholium contains the reading uncta- que, supported also by a passage from Cicero's Paradoxa. Related to the context the reading unctaque might be right, and 'ungere' might be used with the rare meaning of 'to polish silver'.*

Cuvinte-cheie: Pseudolus, Servius Auctus, Paradoxa, ungere

Rezumat: Articolul analizează lecțiunea coctaque (Pseud. 164) din Palatine MSS, care este, cu siguranță, coruptă, și conjectura structaque; apoi investi- ghează tradiția indirectă, reprezentată de un citat din Servius Auctus, Comentariu la Aen. 1, 478: scholia conține forma unctaque, care poate fi sprijinită, de asemenea, printr-un pasaj din Paradoxa lui Cicero. În context, unctaque ar putea fi co- rect, iar "ungere" ar putea fi folosit cu sensul rar de "a lustri argintăria".

*tibi hoc praecipio ut niteant aedes; habes quod facias: propera, abi intro.
tu esto lectisterniator; tu argentum eluito, idem exstruito.
haec, quum ego a foro reuortar, facite ut offendam parata,
uorsa sparsa, tersa strata, lautaque unctaque omnia uti sint.*

I vv. 161-164 dello *Pseudolus* appartengono alla scena che, forse, sin dall'antichità¹, dovette rimanere impressa nella memoria di spettatori e lettori di Plauto, come una delle più colorite, movimentate e frizzanti della commedia, quella in cui Ballione, ruffiano avidissimo e senza scrupoli, con uno scudiscio in mano ordina agli schiavi di fare pulizia in casa, in tutta fretta, per il banchetto del suo com-

* actives@libero.it

¹ Sulla fortuna letteraria dell'aristia di Ballione vd. G. Polara, *Il cantico di Ballione* (Pseud. 133-264), in *Sui cantica di Plauto. Sarsina 4 maggio 1996*, a c. di R. Raffaelli, Urbino, 1997, 17-25.

pleanno, e alle schiave di portare a casa grandi quantità di prodotti alimentari, dono dei più ricchi spasimanti (vv. 133-229). Il ritmo scenico, di per sé rapido e concitato per l'irruenza e l'aggressività del personaggio, è sostenuto dal linguaggio, una fantasmagoria di immagini paradossali e iperboliche, di termini solenni e di sinonimie, soprattutto verbali, accentuate da continue assonanze, consonanze ed omoteleuti.

Ai vv. 163-164 Ballione, dopo aver impartito gli ordini ai servi domestici, dichiara di voler ritrovare al suo ritorno tutto in perfetto ordine², «pronto (*parata*), spazzato e lavato (*uorsa sparsa*), pulito e ordinato (*tersa strata*), sciacquato e profumato (*lautaque uncta-que*)». Questo il senso che viene solitamente attribuito alla *cumulatio* dei sette partecipi nel passo qui riprodotto secondo l'edizione dei *cantica* di Cesare Questa³. In genere l'attenzione degli studiosi, antichi e moderni, si è concentrata sul primo di questi asindetti bimembri, propri del linguaggio giuridico⁴ (ma qui evidentemente ripresi con *detorsio* comica nell'iperbolica *edictio* di Ballione), e in particolare sul participio di *verro*, raro e scarsamente attestato.

Alcuni problemi, però, pone l'ultimo dei verbi, disposti in coppia asindetica 'pseudo-formulare'. La tradizione diretta – in questo luogo rappresentata dai soli Palatini – riporta *coataque*, accolto peraltro da autorevoli studiosi (Gruter, Bothe e Lindsay), *unctaque*, invece, – preferito da più editori (come Leo, Goetz-Schoell, Ernout e, da ultimo, Questa) – è di tradizione indiretta. Si tratta di una citazione trasmessa in una nota virgiliana del così detto Servio Auctus (*ad Aen.* 1, 478), che presenta, in questo caso, una tradizione testuale

² La situazione è assai simile alla scena delle pulizie di casa di *Stich.* 347-360 e alla frammentaria scena di apertura delle *Bacchides*, nella quale un personaggio (Bacchide I o più probabilmente un servo), forse dietro analoghe minacce (*frg. 2 Questa*), ordina al suo personale di far pulizia, per l'arrivo dell'ospite: *con-uerrite * scopis, agite strenue* (*frg. 3 Questa*). Un contesto analogo si presenta anche in un frammento plautino trādito da Gellio (18,12,4), in cui un padrone si rivolge al servo perché faccia pulizia nell'imminenza dell'arrivo dell'amata (*frg. inc. 38 Monda*).

³ *Titi Macci Plauti Cantica*, Urbino, 1995, 324.

⁴ Cfr. C. De Meo, *Lingue tecniche del latino*, Bologna, 1986, 117 e S. Timpanaro, *Nuovi contributi di filologia e storia della lingua latina*, Bologna, 1994, 18.

singolare, in quanto riporta una versione differente rispetto al Servio Vulgato⁵:

SERVIUS VULGATUS

SERVIUS AUCTUS

(ms. C = Kassel, Landesbibliothek,

Fol. Poet. 6)

saecl. IX, ff. 27r-27v

VERSA tracta, ut Plautus *inveniam omnia* VERSA tracta, ut Plautus *inueniam versam
versa, sparsa.* Venit autem ab eo quod *tersa strata aut unctaque omnia.* venit
est ‘verror’.

Come si vede, solo il *Cassellanus*⁶ registra una redazione più completa di *Pseud. 164*, in cui *omnia* è riportato al termine dell’elen-

⁵ Come è noto, benchè i rapporti fra il Servio Vulgato (S) e l’Auctus (DS) non siano stati mai indagati in maniera esaustiva, le aggiunte di quest’ultimo, dette danieline, costituiscono un complesso di glosse di diversa estensione, presenti in un esiguo numero di manoscritti, che contengono porzioni di commento relative ad alcuni libri dell’*Eneide* e alle altre opere virgiliane. Non è ancora chiara l’origine di tali *scholia*, se frutto cioè di aggiunte vere e proprie al commento di Servio o piuttosto traccia di materiale esegetico pre-serviano più ampio, che il grammatico tardantico avrebbe utilizzato nella redazione del suo commentario, riducendolo e selezionandolo criticamente. In linea generale è possibile isolare tali aggiunte attraverso un’operazione ‘meccanica’ di sottrazione di S da DS, criterio sostanzialmente seguito da G. Thilo – H. Hagen (*Servii grammatici qui feruntur in Vergili carmina commentarii, recensuerunt G. T. et H. H.*, 3 voll., Lipsiae, 1881-1887 (rist. Hildesheim, 1961), che evidenziarono sistematicamente in corsivo il testo presente solo nei manoscritti dell’Auctus nella loro storica – nonché unica completa – edizione, e, attualmente, da G. Ramires, che ha adottato il carattere grassetto per i volumi già pubblicati (*Commento al libro IX dell’Eneide di Virgilio con le aggiunte del cosiddetto Servio Danielino*, Bologna, 1996; *Commento al libro VII*, Bologna, 2003). Diverso il criterio seguito dai così detti editori harvardiani (*Servianorum in Vergili Carmina Commentariorum Editionis Harvardiana volumen II quod in Aeneidos libros I et II explanationes continet*, Oxonii, 1946; *volumen III quod in Aeneidos libros III-V explanationes continent*, Oxonii, 1965), i quali hanno preferito stampare i due testi, del Vulgato e dell’Auctus, in colonne parallele, considerando così separatamente le due tradizioni testuali. Sulla tradizione scolastica virgiliana e i rapporti fra Servio e il Servius Auctus cfr. R. Herzog, *Nouvelle histoire de la littérature latine*, vol. V, Turnhout, 1993, 169-173 e C. Baschera, *Ipotesi di una relazione tra il Servio danielino e gli scolii veronesi a Virgilio*, Verona, 2000, 9-35, con una rassegna complessiva degli studi ed ipotesi avanzate in merito.

⁶ Per i primi due libri dell’*Eneide* il *Cassellanus* è il solo testimone, assieme al *Parisinus lat. 1750* (P) delle aggiunte danieline, che si presentano in forma di commentario continuo e non nella versione di glosse marginali, come per il commento ai libri successivi dell’*Eneide*. P presenta però una versione ridotta rispetto a

co, secondo l'*ordo verborum* dei codici di Plauto, ma tale testimone presenta la lezione errata *versam* (forse un semplice *lapsus calami*) e omette il participio *sparsa*, che è riportato invece da S.

Rispetto all'edizione harvardiana dei *Commentarii*, Thilo era stato in qualche modo ‘costretto’ a riportare la citazione di C in apparato, senza una nota di spiegazione per questo caso singolare.

Un collegamento evidente fra la citazione in DS e quella più breve di S è nell'*inveniam* che le introduce e che sembra essere un intervento di semplificazione e chiarimento dell'*offendam* di tradizione diretta; un ulteriore elemento che le collega è rappresentato dall'analogia omissione di *parata*, che riassume le operazioni affidate ai servi. Per il resto, le due citazioni sembrerebbero indipendenti ed è difficile pensare sia ad un'operazione di *adiection* di DS rispetto a S sia di *breviatio* di S a partire da DS⁷. L'unica ipotesi formulabile è che S possa aver ripreso la citazione da materiale esegetico preesistente, utilizzato anche dal compilatore di DS come fonte per le sue *adiectiones*. Si può supporre che tale fonte riportasse la citazione in forma completa e con l'aggettivo *omnia* a fine elenco, secondo l'*ordo* del testo di tradizione diretta. L'Auctus avrebbe allora riprodotto più fedelmente la citazione, il Vulgato, invece, sarebbe intervenuto riducendola⁸ e sem-

quella di C e, anche per questa nota, riproduce la citazione plautina in forma decurta (*inveniam versam*).

⁷ S, infatti, ha *sparsa* che manca in DS, mentre non si spiegherebbe il motivo per cui il compilatore di DS, integrando il commento di S, non avrebbe riportato anche *sparsa*. Si tratta certamente di un caso singolare e che può essere meglio valutato solo estendendo l'indagine ad altri luoghi del commentario, che ripropongano simili discrepanze fra S e DS.

⁸ È evidente che nell'economia dell'esegesi virgiliana la trascrizione dell'intero verso dello *Pseudolus* non era necessaria ed era, per di più, sul piano lessicale, poco aderente al contesto di riferimento, in quanto in Plauto *verro* è impiegato nel senso proprio di «spazzare, pulire», in Virgilio invece, nel senso di «trascinare» (su cui cfr. Non. 420-421 M. = 677-678 L., che distingue fra l'accezione propria di *mundare* e quella di *trahere*). Ad Aen. 1, 474-478, il poeta descrive Troilo che, pur morto, continua a tenere le redini ed è trascinato dai cavalli. Aggiunge poi il dettaglio della lancia che traccia sul terreno polveroso un solco, v. 478: *et versa pulvis inscribitur hasta*. Per Servio *versa* è part. pf. di *verro* (da intendersi, però, come in Aen. 1, 59 richiamato dall'esegeta, nel senso più inconsueto di «trascinò» e non di «spazzò»), per cui il senso sarebbe che «dall'asta trascinata resta solcata la polvere». A conforto di quest'uso raro del part. di *verro* il grammatico disponeva solo dell'occorrenza plautina. Verosimilmente con questa interpretazione Servio mirava a risolvere un problema di senso, che indubbiamente il passo virgiliano presenta. Al v. 474, infatti, il poeta chiarisce che Troilo aveva perso le proprie armi (v. 474 am-

plificandone l'*ordo*, così da ricavarne la versione *inveniam omnia versa sparsa*.

Bisogna inoltre tener conto che il luogo plautino, ricco di una fitta *cumulatio* di partecipi asindetici, era particolarmente esposto a rimaneggiamenti ed omissioni nel corso della tradizione, soprattutto indiretta. Una prova evidente di ciò, nonché un elemento a sostegno dell'ipotesi su formulata, in merito all'esistenza di una nota di commento preserviana contenente il verso plautino, viene dal *Liber glossarum* (o *Glossarium Ansileubi*), che riporta la seguente glossa⁹, riconducibile con certezza, come ha evidenziato J.F. Mountford¹⁰, ad una nota di commento *ad Aen.* 1, 59:

VERRANT involant(-ent), vexent, trahant. Plautus *vorsa*, *sparsum(-sa)*, *strata* et *quemadmodum verris*, id est trahis.

È molto probabile che anche questa glossa riproduca solo la versione rimaneggiata e lacunosa della nota virgiliana originaria, tuttavia la presenza dei due partecipi *sparsa* e *strata* lascia supporre che

missis Troilus armis) nel combattimento con Achille. Intendendo *hasta versa* come trascinata dal corpo stesso di Troilo trafitto, l'*hasta* menzionata sarebbe quella del nemico, come tiene appunto a precisare sia S *ad v.* 478 (*hostili scilicet, quam... transfixus trahebat*) sia DS *ad v.* 475 (*intelligitur Achillis hastam transisse per pectus et a parte qua ferrum est a tergo trahi*). Intendendo invece *versus* come partecipo di *verto*, avremmo «dall'asta capovolta (= a rovescio, con la punta diretta verso il suolo) resta solcata la polvere»; in questo caso si pone il problema dell'arma di Troilo, che gli esegeti moderni hanno tentato di risolvere in vario modo, forse con lo stesso eccessivo rigore del commentatore tardoantico, che troppo esigeva da un'immagine poetica ed evidentemente pleonastica. In particolare, G. Heyne (P. Virgili Maronis Opera, II, Lipsiae, 1832 [Hildesheim, 1968], 162), rilevando che *versa* non può derivare da *verro*, anche perché è la polvere ad essere solcata e non l'asta, aggiunge: «armis amissis, clipeo ex manu dimisso; nam hastam tenebat [scil. Troilus], sed inversam, ut adeo per terram tracta illa sulcos faceret. Non enim accedam Servio, qui Troilum hastam Achillis, qua transfixus erat, vulneri inhaerentem traxisse ait»; così, infatti, ricostruisce la scena, 250: «pedibus tamen ita impeditus, ut supinus e curru delapsus ab equis raptaretur (compara Iliad. 6, 42,43), cum interea nec hastam nec frena e manibus dimitteret». Ma c'è pure chi, come H. Nettleship (*The Works of Vergil*, II, Hildesheim-New York, 1979, 56), contempla l'opzione interpretativa avanzata da Servio. Cfr., pure, s.v. *verro*, EV V/1, 508.

⁹ Gloss. I *Ansil.* VE 259 (p. 582 L.).

¹⁰ Quotations from Classical Authors in Medieval Latin Glossaries, New York and London, 1925, 83-84 § 115.

inizialmente la citazione dallo *Pseudolus* potesse essere più completa rispetto sia alla versione trādita dal *Cassellanus* sia a quella dei codici di S. Tale nota doveva essere riportata, a quanto si evince dalla coniugazione del lemma, in un commento alla prima occorrenza virgiliana del verbo *verro* nell'Eneide nel senso più inconsueto di «trascino»¹¹ (*Aen.* 1, 59 *quippe ferant rapidi secum verrantque per auras*) e potrebbe essere stata la nota a questo luogo la fonte comune del glossatore, di S e di DS. Sembra che prevedesse anche un'ulteriore citazione, originariamente più ampia del breve frammento (*quemadmodum verris*) conservatoci dal *Liber glossarum*, dal momento che nella forma in cui è pervenuto non è affatto utile all'esplicazione del verbo. Peraltro, non essendo menzionato un autore diverso, sembrerebbe un'ulteriore occorrenza plautina e, poiché non è riconducibile a nessuna delle *fabulae Varroniana*e, come sono a noi pervenute, andrebbe forse inserita nella sezione *fabularum incertarum fragmenta* delle edizioni di Plauto.

Nonostante lo stato in cui la citazione in esame è stata trasmessa dal *Cassellanus*, sembra comunque fornire un apporto non trascurabile all'edizione del passo. Il problema è quello di stabilire, in primo luogo, la qualità di *unctaque* trādito dal Danielino. Infatti, la lezione *coctaque* dei codici palatini, benchè accolta da un editore come Lindsay, sembra decisamente corrotta. L'ordine di cucinare risulta del tutto privo di senso in relazione al contesto dei versi successivi, in cui il lenone stesso dichiara di essere diretto al mercato per comperare del pesce (v. 169) e assoldare un cuoco col suo seguito di aiutanti; ciò è confermato, molto più avanti, dal v. 789, che ne annuncia l'arrivo: *erūs eccum recipit se domum et ducit coquom*. Gli unici incarichi d'ambito culinario che affida ai servi consistono nell'andare a prendere l'acqua per la caldaia (v. 157 *face plenum ahenum sit coquo*) e mettere a macerare le carni (v. 166 *pernam, callum, glandium, sumen facito in aqua iaceant*) e nel discorso precisa appunto: *ne mora quae sit, cocus quom veniat* (v. 168). Sembra evidente, quindi, che il lenone non possa richiedere di trovare già «tutto cotto» al suo rientro, dal momento che sarà lui stesso a reclutare chi se ne occuperà direttamente.

¹¹ Analogamente, ad *Aen.* 1,59, a proposito di *verrere* nel senso di *trahere*, S richiama la successiva occorrenza di *Aen.* 1,478 e riporta tutto il paradigma. Si noti che sia Servio sia l'estensore del glossario ricorrono qui allo stesso verbo, *trahere*, per glossare *verrere*. Cfr. pure Non. p. 420 M. = 677 L.

Il primo studioso di Plauto a cogliere l'aporia della lezione *cocta* fu Simon Ulrich Pistoris, che in una delle sue *animadversiones* plautine citate dal Taubmann¹² propose la congettura *structaque*, successivamente adottata da Ritschl, Ussing e, inizialmente, da Goetz. Allo studioso tedesco va anche il merito di aver colto appieno il senso effettivo delle coppie verbali. Se alla *cumulatio* di mansioni elencate nel verso in esame si attribuisce il valore di un elenco concitato e generico di occupazioni servili, affastellate con fine puramente esornativo, allora le lezioni hanno tutte pari valore. L'accumulo degli ordini impartiti dal lenone sembra rispondere, però, a criteri di maggiore concretezza e coerenza con l'azione scenica. Il v. 164 chiude una serie di quattro ottonari trocaici in cui il lenone dà ordine, rispettivamente, ad un servo di ripulire la casa, ad un altro di preparare i letti ed al terzo di ripulire e disporre l'argenteria. Pertanto l'*haec* del v. 163 pare non prolettico, bensì relativo alle mansioni precedentemente assegnate, che vengono ulteriormente ribadite al v. 164: la richiesta di pulizia della casa (*niteant aedes*) è pertanto dettagliata con spazzare, lavare e strofinare; *strata* riprende letteralmente *sterniator*, così come il participio *lauta* richiama, nella comune radice, *eluito* e si dovrebbe riferire quindi alla pulizia dell'argenteria.

Sembra dunque legittima la congettura *structaque* di Pistoris e Ritschl (ma si potrebbe pensare anche ad *exstructaque* o *instructaque* in sinalefe¹³), che completi simmetricamente la rassegna degli ordini impartiti. Va tuttavia osservato che il verbo *struere* e i composti, in contesti di questo tipo, sono quasi sempre riferiti a termini come

¹² M. Acci *Plauti comoediae, ex recognitione Jani Gruteri; qui bona fide contulit cum mss. Palatinis. Accedunt Commentarii Fridrici Taubmanni auctiores*, Apud Zacharium Schurerum, [Wittenbergae], 1621, 966, n. 31: «Quid hic facit, *cocta*? Nam infra demum coquos se adducturum dicit. Putarem igitur aut *coactaque* legendum: *cogere* enim pro componere et arcte collocare sumi potest: ut referatur ad vasa argentea, quae *lauta* extrui juss erat. Aut certe, *stroctaque*, pro *structaque*. Et ita singula singulis respondebunt: *versa praesterga*, ad illa, ut *niteant aedes*: *strata*, ad illa, *tu esto lectisterniator*: *lauta*, ad illud, *argentum eluito*: *structa*, ad illud, *idemque extruito*».

¹³ Per cui avremmo: *vōrsā spārsā térsā strātā* // *laút(ă) ēxstrūctāqu(e)* ōmni(a) ūtī sīnt. È necessario, sul piano metrico, eliminare la prima enclitica dal verso, intervento che è operato anche dagli editori che accolgono la congettura *structaque* senza il preverbio, per quanto in tal caso la forma *lauta structaque* non sarebbe necessaria se non per conservare la successione lunga breve del verso, tenendo pure conto del fatto che *lautaque* si legge nei Palatini ma si intravede, pure, nel Palinsesto Ambrosiano.

mensas, convivia, epulas o penum, anzichè alle stoviglie della tavola (*struere argentum* nel senso di *vasa o pocula argentea*)¹⁴.

Sul piano esegetico è tuttavia necessario vagliare anche la lezione *unctaque* del *Cassellanus* in relazione al contesto plautino. In genere, infatti, il verbo, abbinato al verbo «lavare» precedente, è reso con «profumare»¹⁵, il cui senso, però, sarebbe piuttosto generico («e che tutto profumi [di pulito]»?) e non certamente pertinente all'argenteria. Su questa interpretazione ha forse influito l'uso diffuso del termine *ungere* in unione con *lavere*, che è esclusivamente in relazione, però, alla pulizia del corpo¹⁶, come evidenzia, ad esempio, un passo del *Phormio* in cui compare proprio lo stesso sintagma: *venire unctum atque lautum e balneis* (v. 339).

Ma se *lauta* richiama, come si è ipotizzato, l'*argentum eluito* del vicino v. 162, è possibile, allora, che *ungere* abbia piuttosto il significato di «lucidare» e vada riferito anch'esso all'argenteria, che doveva essere ripulita, con l'uso di sostanze appropriate, per l'imminente banchetto. Sappiamo, grazie anche ad alcune attestazioni epigrafiche, che fra i vari servi domestici esistevano, verosimilmente presso le famiglie più abbienti, dei *servi ab argento potorio* (o *ad argentum*), che si occupavano specificamente del vasellame¹⁷; inoltre lo

¹⁴ Cfr., ad esempio, Cic. *Verr.* 2,4,62 *exornat ample magnificeque triclinium, exponit ea quibus abundabat plurima et pulcherrima vasa argentea... omnibus curat rebus instructum et paratum ut sit convivium* e Vitr. 8,6,11 *structas cum habeant vasorum argenteorum mensas*. L'uso più vicino è quello di Verg. *Aen.* 1, 637-640 (*at domus interior regali splendida luxu / instruitur, mediisque parant convivia tectis: /...ingens argentum mensis*), sempre che si voglia sottintendere *instruitur* anche nell'ultima frase, in riferimento al vasellame d'argento che viene disposto sulle mense.

¹⁵ Cfr., ad esempio, le traduzioni di A. Ernout (*Plaute. Comédies*, VI, Paris, 1962), E. Paratore (*Tutte le commedie*, IV, Roma, 1978 [rist. Roma, 1992], 315 *ad loc.*), G. Augello (*Plauto. Le commedie*, II, Torino, 1968, 767 *ad loc.*) e G. Faranda, *Plauto. Pseudolus Trinummus*, Milano, 2000.

¹⁶ Come si rileva dal *TLL* (s.v. *lavo*, VII/2 1048, 80 ss.), *lavare* ed *ungere* (o *fricare*) si trovano più volte abbinati *ad purgationem balneo effectam*: cfr. *Poen.* 220 *numquam concessamus lavari aut fricari* e il v. 231 *numquam lavando et fricando scimus facere finem*; *Enn. ann. 155 Tarquinii corpus bona femina lavit et unxit*; *Cato agr.* 157, 13 *lauet raro, utatur unctione*. Anche i composti *eluere* con *exungere* si leggono in Plauto, in analogo contesto di riferimento, in *Rud.* 580 e *Tri.* 406.

¹⁷ Cfr. D. E. Strong, *Greek and Roman Gold and Silver Plate*, London, 1966, 14. In Iuv. 14,59-63, un passo che, fra gli ipostesi letterari di questo *topos* comico delle pulizie domestiche, sembra ispirato soprattutto all'*edictio* di Ballione, al

stesso Plauto, nell'analogia scena di pulizie di casa dell'*Asinaria*, menziona un servo cui viene dato l'ordine di far risplendere le borchie di bronzo della porta (v. 426 *iussin in splendorem dari bullas has foribus nostris?*).

Plinio¹⁸ attesta che le sostanze impiegate nella pulizia dell'argento fossero essenzialmente abrasive (creta e aceto, ma sappiamo anche dell'impiego di carbonato di sodio e gesso), per cui ci saremmo aspettati l'impiego di termini afferenti all'ambito dello «strofinare» pulendo, piuttosto che *ungere*, più affine per senso a quello dello «spalmare» con una sostanza untuosa. In quest'accezione specifica, riferita cioè a oggetti metallici da pulire e lustrare, trovo un'attestazione significativa, d'ambito epigrafico¹⁹, anche se isolata e relativa al bronzo: è possibile, quindi, che fossero applicate sostanze untuose, come grasso o olio, per lustrare ed evitare l'ossidazione delle superfici, favorita nell'argento soprattutto dall'umidità.

'Contaminando' le rispettive tradizioni, *lautaque uncta que* è la lezione che fu suggerita da Th. Ladewig²⁰, trovando discreto consenso presso gli editori. Secondo A. Traina, «la scelta s'impone, non solo per ragioni di senso, ma per la frequente associazione di *tergeo* e *ungo*»²¹. Anche in questo caso, tuttavia, come è stato già notato per le occor-

v. 62 (*hic leve argentum, vasa aspera tergeat alter*) sono menzionati due schiavi, l'uno deputato alla pulizia dell'argento levigato, l'altro di quello cesellato.

¹⁸ *Nat.* 33,131; 35,199. Cfr. Strong, *Greek and Roman Gold*, op. cit., 14.

¹⁹ *Met. Vipasc. I 3 (CIL II, 5181, 26 = ILS 6891) Aena quibus utetur lavare tergere unguere que adipe e recenti tricensima quaue die recte debeto.* Si tratta di una delle tavole bronziee di età adrianea, provenienti dall'antico distretto minerario di Vipasca (Aljustrel, in Portogallo), che nel capitolo citato riporta le disposizioni relative alla pulizia delle caldaie in bronzo dei bagni da parte del *conductor balinei*, il quale è tenuto a lavarle, strofnarle e ungerle di grasso. Pur trattandosi di diverso metallo, su questo particolare si legga il commento di C. Domergue, *La mine antique d'Aljustrel (Portugal) et les tables de bronze de Vipasca*, Paris, 1983, p. 83 *ad loc.*: «s'il était évidemment nécessaire de laver et de gratter les chaudières, on comprend moins bien qu'il ait fallu les enduire de graisse fraîche: mais il n'en va pas de même pour la robinetterie. D. Flach pense que c'était pour combattre l'entartrage, mais l'eau d'Aljustrel n'est pas calcaire».

²⁰ Recens. di M. Acci *Plauti Pseudolus Rudens Truculentus...ed. et expl.* Fr. H. Bothe, *Zeitschr. F. die Alterthumswiss.* 9, 1842, 1073. Su cui cfr., pure, Fr. Ritschl-G. Goetz, *T. Macci Plauti Pseudolus, rec. Fr. R., ed. altera a G. G. recognita*, Lipsiae, 1887, 29 *app. cr. ad loc.*

²¹ *Forma e suono*, Roma, 1977, 56 n. 62.

renze di *lavere* ed *ungere* in coppia²², bisogna tener conto che si riferiscono sempre alla cura del corpo e, dunque, a tutt'altro contesto.

Non si deve escludere, inoltre, che la citazione autoriale fosse prodotta in molti casi mnemonicamente, soprattutto per un maestro di scuola abituato a riproporre una determinata selezione di brani. L'esegeta virgiliano, infatti, è spesso soggetto a facili associazioni lessicali o richiami intertestuali, che dipendono dai meccanismi stessi della memoria e dalla prassi didattica. Ne è prova, forse, lo stesso *inveniam*, che semplifica il verbo *offendam* di tradizione diretta.

Un altro elemento sembra offrire un contributo decisivo e dirimente all'editore di questo verso plautino ed è offerto da un passo dei *Paradoxa stoicorum* (5, 37) che sembra decisamente riecheggiare questo verso di Plauto: *servi...qui tractant ista, qui tergent, qui ungunt, qui verrunt, qui spargunt, non honestissimum locum servitutis tenent*. L'ipotesi che in questa frase Cicerone riprendesse il verso dello *Pseudolus* può sembrare forse azzardata²³. Bisogna tener conto,

²² Vd., *supra*, n. 16.

²³ Non nutre dubbi, a riguardo, il Traina, che la considera una «chiara eco plautina» (*Forma e suono* cit., 56, n. 61), ma l'affinità fra i due passi mi pare non sia stata affatto colta dai commentatori di Cicerone ed è segnalata solo da pochi studiosi di Plauto. Il primo, forse, è Fr. Lorenz (*Ausgewählte Komödien des T. Maccius Plautus*, Berlin, 1876, 96 *ad loc.*), che tuttavia riporta il passo ciceroniano a solo scopo esemplificativo del significato di *verrere*. Lo studioso tedesco, che accoglie nel testo la congettura *structa cuncta* del Kiessling, pone infatti un punto interrogativo, nel passo dei *Paradoxa*, dopo *ungunt*, e in nota (p. 255) ne sottolinea l'oscurità. Più recentemente, l'affinità è stata rilevata da Ernout (*Plaute, op. cit.*, 25 n. 4) e M. Willcock (*Plautus Pseudolus*, London, 1987, 104). Quanto all'esegesi del passo ciceroniano, è significativo che, senza tener conto del supposto ipotesto plautino, l'elenco ciceroniano sia stato variamente interpretato e in qualche caso decisamente travisato. Ad esempio, J. Molager (*Les paradoxes des stoïciens*, Paris, 1971, 119) l'ha tradotto riferendo le azioni ai ricchi oggetti d'arredo che vengono precedentemente elencati (Cic. *parad.* 36): «un personnel d'esclaves ceux qui manient ces objects, qui les essuient, qui les frottent, qui les époussettent, qui les disposent çà et là». O. Tesca (*I paradossi degli stoici*, Firenze, 1968, 40), invece, ha inteso *ista* come un riferimento generico alle attività servili che vengono di seguito esemplificate e traduce diversamente: «quelli che adempiono a questi servizi, ripulire, ungere, scopare, annaffiare». Simile risulta l'interpretazione di V. Ronnick, (*Ciceron's Paradoxa Stoicorum*, Frankfurt am Main, 1991, 143): «those who handle things of that sort, who polish, oil, dust or water». Alcuni hanno inteso *ungere* come riferito alle colonne o agli oggetti da lucidare (fra i primi, Franciscus Sylvius, *nimirum signa, ut magis niteant, et ne rubigo aut aerugo incommodum afferet*, vd. G. H. Moser, *M. Tullii Ciceronis Paradoxa stoicorum*, Goottingae, 1846, 238), altri invece, erroneamente, anche agli schiavi che frizionavano con unguenti profu-

tuttavia, in primo luogo del fatto che tale commedia era certamente nota – ed anche ben nota – all’oratore, che sicuramente aveva assistito ad una sua rappresentazione con l’amico e attore Quinto Gallo Roscio nella parte del lenone Ballione²⁴. Una chiara allusione allo *Pseudolus*, particolarmente significativa in relazione all’ipotesi qui considerata, è inoltre presente in un passo della seconda Filippica, nel quale Cicerone²⁵ ironizza sui banchetti organizzati da Antonio per festeggiare degnamente – proprio come Ballione – il *dies natalis* dei suoi amici *perditissimi*, che non sono da meno rispetto agli improbabili *viros summos* ospiti del lenone (*Pseud.* 167).

Se il breve elenco ciceroniano delle incombenze servili dell’*atriensis* costituisce davvero un’eco plautina, come è lecito ipotizzare anche sulla base della testimonianza della Filippica, ciò significa che il Servius Auctus del *Cassellanus*, relegato da Thilo in apparato, ci ha tramandato una lezione plautina genuina²⁶.

mati il padrone (fra i primi, Johann Georg Graevius, *Aliptae sane sive unctores sunt notissimi*, *ibid.*, 238; vd., pure, G. Munno, *Paradoxa stoicorum*, Napoli, 1937, 49). Ma è *spargere* il verbo che è stato interpretato in almeno tre modi differenti: «disposent çà et là» (Molager, vd. *supra*), da escludere decisamente, «sprinkle the ground with water» (OLD) – nel senso quindi di lavare il pavimento –, «annaffiano (per spegnere la polvere)» (Calonghi e Gaffiot); cfr., pure, *s.v. spargo*, Forcellin, *Lexicon IV* 431 (I 2, 1), *quod ait Phaedr. 2.5, alveolo conspergunt humum aestuantem, sedantes pulverem; aut pavimenta tergendi causa*. Entrambe le accezioni sono attestate – in Plauto stesso – a seconda che l’ordine si riferisca al cortile in terra battuta *ante aedis* (*Stich.* 354) o ai pavimenti degli interni (*frg. inc.* 38 Monda).

²⁴ Cfr. Q. Rosc. 20. Sull’approfondita conoscenza di questa commedia e più in generale del teatro plautino da parte di Cicerone cfr. E. Malcovati, *Cicerone e la poesia*, Pavia, 1943, 152-157.

²⁵ *Phil.* 2, 6, 14-15. Secondo Malcovati (*ibid.*, 157 e n. 2) il riferimento è chiaramente alla scena «che permetteva a Roscio di sfoggiare l’arte sua, nella quale il lenone impartisce gli ordini agli schiavi e alle donne della sua casa per il banchetto che dovrà festeggiare il suo compleanno» e «specialmente» ai vv. 163-165.

²⁶ Sull’*auctoritas* di Plauto in Servio e nel così detto Danielino e l’esame complessivo delle citazioni plautine (varroniane ed extravarronianee) presenti nei *Commentarii* ho condotto uno studio specifico, di prossima pubblicazione.

CULTURA AUGUSTEA E MATRICI CRISTIANE NELLA RAPPRESENTAZIONE OROSIANA DELL'ECUMENE

Andrea MADONNA*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Orosius, geography, translatio imperii, Augustustheologie*

Abstract: *In his geographical excursus (I, 2), characterized by an approach that we could consider dating back, in the last analysis, to the commentarii geographicci by Marcus Vipsanius Agrippa, Augustus' famous collaborator, Orosius, albeit he followed the translatio imperii's outline attested by Pompeius Trogus and introduced in Christian culture in the 3rd century a. C. by Hippolytus through his explanation of Nabucodonosor's dream (Daniel 2 and 7), surpasses it from a Pauline perspective thanks to his Augustustheologie, which allows him to identify the Augustus/Christ synchronism as the turning point of human history and also to outdated his own theory of orbis circumsaeptus, in order to celebrate Theodosius as the restorer of the empire's universalism.*

Cuvinte-cheie: *Orosius, geografie, translation imperii, Augustustheologie*

Rezumat: *In excursus-ul geografic (I, 2), caracterizat printr-o abordare care, în ultimă instanță, poate fi considerată inspirată din commentarii geographicci ai lui Marcus Vipsanius Agrippa, celebrul colaborator al lui Augustus, Orosius, deși urmează schema despre translatio imperii atestată la Pompeius Trogus și introdusă în cultura creștină în secolul al III-lea de Hippolytus în comentariul vișului lui Nabucodonosor (Daniel 2 și 7), o depășește pe aceasta privind-o dintr-o perspectivă paulină; grație teologiei augustane a acestuia, care-i permite să identifice sincronismul Augustus – Hristos ca un punct de cotitură în istoria omenirii, el adaptează propria sa teorie a lui orbis circumsaeptus cu scopul de a celebra pe Theodosius ca restaurator al universalismului imperiului.*

Lo sgomento suscitato dal saccheggio perpetrato dai Visigoti ai danni di Roma alla fine di agosto del 410 è efficacemente testimoniato da un passo di Girolamo¹, in cui con poche parole (*Quid salvum est, si Roma perit?*) si esprime la rassegnazione alla fine ormai pros-

* andreamadonna1974@libero.it

¹ Hier., Ep. CXXIII.

sima dell'impero romano, con il quale lo stesso Girolamo identifica il fattore che impedisce la venuta dell'Anticristo e la fine del mondo e a cui si allude in un passo della *II epistola ai Tessalonicesi* (2, 5-6).

Ben diverso l'atteggiamento col quale furono composte le *Historiae adversus paganos* del sacerdote spagnolo Paolo Orosio, che proprio da Girolamo trasse ispirazione per la sua opera storica durante il viaggio compiuto a Betlemme nel 415. L'intenzione dello storico era quella di respingere le accuse dei pagani, secondo i quali il sacco alariciano era stato reso possibile dalla natura ormai cristiana dell'impero, e di mostrare come la storia dell'umanità fosse governata dalla Provvidenza divina sin dalle sue origini.

Di qui l'esigenza, avvertita da Orosio, di dare alla propria opera una prospettiva universale, da un punto di vista non solo temporale, ma anche spaziale. Non a caso già a I, 1, 14-17 egli esprime le proprie „esigenze“ geografiche affermando: *Dicturus igitur ab orbe condito usque ad urbem conditam, dehinc usque ad Caesaris principatum nativitatemque Christi ex quo sub potestate urbis orbis mansit imperium, vel etiam usque ad dies nostros, in quantum ad cognitionem vocare suffecero, conflictationes generis humani et veluti per diversas partes ardentem malis mundum face cupiditatis incensum e specula ostentaturus necessarium reor, ut primum ipsum terrarum orbem quem inhabitat humanum genus, sicut est a maioribus trifariam distributus deinde regionibus provinciisque determinatus, expediam; quo facilius, cum locales bellorum morborumque clades ostentabuntur, studiosi quique non solum rerum ac temporum sed etiam locorum scientiam consequantur*². Ecco spiegato il lungo excursus geografico che Orosio inserisce a I, 2, tanto più significativo se

² „Accingendomi dunque a trattare dalla creazione del mondo alla fondazione di Roma, e poi fino al principato di Cesare e alla nascita di Cristo, da quando il dominio del mondo restò sotto questa città, e anche fino ai nostri giorni - nella misura in cui sarò capace di far conoscere tutto questo-, e volendo mostrare come dall'alto di un monte le lotte del genere umano e il mondo incendiato dai mali nelle sue diverse parti e infuocato dalla fiamma della cupidigia, ritengo necessario, in primo luogo, di descrivere la terra abitata dagli uomini, così come è stata distribuita dagli antichi in tre parti e suddivisa in regioni e province. In tal modo, quando si esporranno guerre rovinose ed epidemie verificatesi nei vari luoghi, gli interessati potranno con maggiore facilità rendersi conto non solo dei fatti e dei tempi, ma anche dei luoghi“ (trad. di A. Bartalucci).

lo si confronta con i ben miseri testi geografici latini dei secoli immediatamente precedenti³.

Questa letteratura geografica prende le mosse con il *Diamerismós* e lo *Stadiasmós*, le due parti in cui si articola l'introduzione geografica alla *Cronaca* di Ippolito e alla luce dei quali è possibile valutare il grado di cristianizzazione raggiunto da una scienza pagana come la geografia. Particolarmente interessante è il caso del *Diamerismós*, in cui la tripartizione delle genealogie corrispondente a Cam, Sem e Iaphet tradisce il richiamo alla tavola dei popoli di *Genesi 10*⁴ e in cui si affronta per la prima volta il problema dei quattro fiumi del Paradiso Terrestre, identificati con l'Indo, il Nilo, il Tigri e l'Eufrate. Le acquisizioni geografiche di Ippolito non stentavano ad affermarsi⁵, come dimostra il fatto che esse sono presenti anche nel *Liber genealogus* composto in Africa agli inizi del V secolo⁶.

All'incirca contemporanei di questo testo e di Orosio sono la *Divisio orbis terrarum* e la *Dimensuratio provinciarum*⁷. Si tratta di due elenchi geografici che contengono (come l'*excursus* di Orosio) i confini dei territori menzionati e i dati relativi alla lunghezza e alla larghezza della loro superficie (diversamente da Orosio, che li fornisce solo per la Britannia e alcune isole del Mediterraneo). Questi testi sono importanti perché è sulla loro base che si è tentato di ricostruire

³ Sulla letteratura geografica tardoantica cfr. G. Zecchini, *La letteratura geografica latina tardoantica*, in *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, 251-266.

⁴ Sulla tripartizione dei popoli della torre di Babele cfr. A. Bauer-R. Helm, *Hippolytos Werke IV: Die Chronik*, Berlin, 1955, 136-140.

⁵ La sfortuna delle sezioni geografiche della *Cronaca* di Ippolito presso il *Cronografo del 354* va spiegata, secondo Zecchini, *La letteratura...*, 254, con l'interesse che l'atmosfera culturale della Roma di Damaso preferisce accordare alla nuova topografia sacra dell'Urbe.

⁶ Zecchini, *La letteratura...*, 253 e 258, tende ad attribuire il *Liber genealogus* ad Ilariano e a datarlo al 405-427 ca.; I. Lana, *Q. Giulio Ilariano e il problema della storiografia cristiana nel IV secolo*, *RFIC* 123 (1995), 73-89, si mostra più scettico sulla datazione e sull'attribuzione dell'opera.

⁷ I testi si trovano in A. Riese, *Geographi latini minores*, Heilbronn 1878, 9-20; i problemi di datazione ad essi legati sono dovuti al fatto che non è chiaro se la *Divisio* fosse stata dedicata nel XV anno di regno a Teodosio I o II, con conseguente oscillazione tra il 393 e il 422, mentre la *Dimensuratio* è di poco anteriore rispetto all'altro testo.

i *commentarii geographici* di Marco Vipsanio Agrippa, altrimenti attestati solo in Plinio il Vecchio⁸. Il primo a sostenere la dipendenza della *Divisio* e della *Dimensuratio* da Agrippa è stato, a metà dell'Ottocento, Karl Müllenhoff⁹, mentre il Klotz¹⁰ è giunto a mettere in relazione con i *commentarii* del celebre collaboratore di Augusto anche l'*excursus* geografico di Orosio, suscitando in tal modo la perplessità di Adolf Lippold¹¹, che preferisce individuare la fonte di questo capitolo orosiano in un *index* geografico del II o III secolo che l'autore avrebbe integrato con aggiunte proprie; Zecchini¹² asserisce invece che Orosio „scelse quale fonte principale un testo derivato da Agrippa e giudicato autorevole a causa di tale dipendenza”, facendo notare come anche nell'utilizzare Livio lo storico spagnolo si fondasse su un'epitome¹³. In più passi (I, 1, 16; I, 2, 1; I, 2, 83) Orosio riconosce di essere debitore nei confronti di autori più antichi ed è proprio sulla scorta di non meglio definiti *maiores nostri* che egli inizia la descrizione dell'ecumene, affermando, contro Tolomeo, che le terre sono tutte circondate dall'Oceano, come avevano già affermato Eratostene e Strabone. Orosio segue inoltre la partizione già consueta fra i tre continenti (Asia, Europa ed Africa), illustrandoli da Oriente ad Occidente con un tono compilativo ben diverso da quello descrittivo adoperato nel resto dell'opera; un altro aspetto caratterizzante l'*excursus* è il maggior interesse per l'Occidente piuttosto che per l'Oriente e questa scelta, se da un lato può essere giustificata con le origini spagnole dell'autore e col suo patriottismo romano ed occidentale, dall'altra sarà dipesa anche dall'inclinazione che era già in Agrippa. Degna di attenzione mi pare anche la segnalazione del Fabbrini¹⁴, il quale fa

⁸ *Naturalis historia* III, 17, dove Agrippa è annoverato tra le fonti dei libri III, IV, V e VI.

⁹ K. Müllenhoff, *Über die Weltkarte und Chronographie des Kaisers Augustus*, Kiel 1856.

¹⁰ A. Klotz, *Beiträge zur Analyse des geographischen Kapitels im Geschichtswerke des Orosius*, in *Charisteria Alois Rzach zum 80. Geburtstag dargebracht*, Reichenberg 1930, 120-130.

¹¹ A. Lippold, *Orosio. Le storie contro i pagani*, Milano-Verona, 1976, I, 367-368, dove si trovano indicazioni bibliografiche sulla *Quellenforschung* relativa ad Orosio I, 2.

¹² Zecchini, *La letteratura...*, 258 n.33.

¹³ Di quest'avviso è anche Lippold, *Orosio...*, I, XXXVI.

¹⁴ F. Fabbrini, *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma, 1973, 319.

notare come la netta demarcazione operata da Orosio tra le regioni asiatiche e nordiche e quella mediterranea si identifichi con quella tra impero e regioni barbariche. Se si accetta la teoria, a mio avviso condivisibile anche sulla base di quanto dirò oltre, secondo la quale la geografia orosiana ha „un intento prettamente politico”¹⁵, si tratta ora di individuare i criteri secondo i quali lo storico spagnolo ha proceduto alla sua „ricognizione dell’*habitat* umano ove si svolge la storia universale”¹⁶.

In primo luogo è degna di nota la preferenza accordata ad una fonte risalente in ultima analisi ad Agrippa piuttosto che alle sezioni geografiche della *Cronaca* di Ippolito. Ne è una prova la presenza, nel capitolo I, 1, 14-17 delle *Historiae*, di τόποι che nulla hanno a che vedere con le acquisizioni della geografia cristiana, mentre sono attestati anche in altri autori pagani, tra i quali soprattutto Plinio il Vecchio e Pomponio Mela: si pensi alla forma triangolare della Sicilia, presentata come l’insieme di tre promontori, alle sorgenti e al corso del Nilo, alla denominazione Pirenei riferita a tutto il sistema montuoso della Spagna settentrionale, all’ubicazione dei Trogloditi in Libia¹⁷. Se poi si considerano la scelta di suddividere il mondo secondo i tre continenti e non in base alle migrazioni dei figli di Sem, Cam e Iaphet, il silenzio riservato a Gerusalemme e il rapido accenno alla Palestina, è possibile osservare come questo *excursus* abbia resistito ad ogni „tentazione” cristiana: né Orosio avrebbe potuto fare altrimenti, visto che il suo intento era quello di respingere le accuse dei pagani con argomentazioni non pregiudizialmente cristiane, come egli afferma esplicitamente in I, 1, 7-8: *Quapropter res ipsa exigit ex his libris quam brevissime vel pauca contingere, qui originem mundi eloquente praeteritorum fidem abnuntiatione futurorum et post subsequa probatione fecerunt: non quo auctoritatem eorum cuiquam vi-*

¹⁵ Cfr. Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 317.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Sicilia: Orosio I, 2, 99 e cfr. Strabone II, 1, 30; Mela II, 115 e Plinio III, 86 sg.; Nilo: Orosio I, 2, 28-33 e cfr. Plinio V, 51 sg. e Mela III, 96; Pirenei: Orosio I, 2, 73 e cfr. Plinio VI, 110 e Mela II, 85; Trogloditi: Orosio I, 2, 89 e cfr. Mela I, 4, 4 e 8, 6 e Plinio V, 34.

*deamur ingerere, sed quo operaे pretium sit de opinione vulgata
quae nobis cum omnibus communis est commonere¹⁸.*

Per destituire di fondamento gli attacchi di parte pagana Orosio ricorre allora a quella che François Paschoud ha efficacemente definito una „polemica provvidenzialistica”¹⁹, strutturata in primo luogo sulla legge storica della *translatio imperii*²⁰. Questa idea, conosciuta a Roma fin dal II secolo a. C. e accettata da Pompeo Trogio (diametralmente da Livio), era stata introdotta nella cultura cristiana da Ippolito nel III secolo, nella sua esegeti al sogno di Nabucodonosor, che si legge in *Daniele* 2 (un’altra formulazione della stessa profezia è costituita dalla visione delle quattro bestie di *Daniele* 7)²¹. Della profezia dei quattro imperi universali erano già state date interpretazioni filoromane, come dimostra la testimonianza di Velleio Patercolo, che in I, 6, 6, citando Emilio Sura, autore di un’opera dal titolo *De annis populi Romani*, stabiliva una sequenza che dagli Assiri arrivava ai Romani passando per i Medi, i Persiani e i Macedoni²². Lo schema della *translatio imperii*, che includeva nella storia della salvezza tutte le

¹⁸ „Perciò l’assunto stesso richiede di attingere poche cose e il più brevemente possibile da quei libri i quali, trattando dell’origine del mondo, hanno reso credibile il passato con l’annuncio del futuro e con la susseguente conferma delle loro profezie; e questo, non perché si voglia dare l’impressione di inculcare negli animi l’autorevolezza di quei libri, ma perché vale la pena di richiamare alla mente un’opinione diffusa che noi abbiamo in comune con tutti” (trad. di A. Bartalucci).

¹⁹ F. Paschoud, *La polemica provvidenzialistica di Orosio*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Atti del convegno tenuto in Erice (3-8. 12. 1978), Messina, 1980, 113-133.

²⁰ Orosio II, 1.

²¹ F. Fabbrini, *Translatio imperii. L’impero universale da Ciro ad Augusto*, Roma, 1983, 146 n.73, data la sezione del *Libro di Daniele* a cui appartiene il capitolo 2 al 250-230 a. C., mentre la formulazione contenuta in *Daniele* 7 risalirebbe agli anni 167-164. A. Momigliano, *The Origins of Universal History*, ANSP, serie III, 12, 1982, 532-555, già in idem, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, RAL, XXXV, 1980, 157-162, individua due precedenti testimonianze della stessa idea in Erodoto I, 95 e 130 e in Ctesia di Cnido (citato da Diodoro II, 1-34 = *FrgHist* 688), il quale l’avrebbe attinta alla corte di Artaserse II.

²² Il testo di Vell. Pat. I, 6, 6 è il seguente: *Aemilius Sura de annis populi Romani: Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones; exinde duobus regibus Philippo et Antiocho, qui a Macedonibus oriundi erant, haud multo post Carthaginem subactam devictis summa imperii ad populum Romanum pervenit. Inter hoc tempus, et regis Nini Assyriorum, qui princeps rerum potitus, intersunt anni MDCCCCXCV.*

grandi monarchie a cui la divina provvidenza aveva concesso di realizzare un impero universale, viene applicato da Orosio non senza originalità. Infatti alla successione Assiria-Persia-Macedonia-Roma, attestata nella *Cronografia* di Sesto Giulio Africano e nella *Cronaca* di Ippolito, egli sostituisce l'ordine Assiria-Macedonia-Cartagine-Roma, orientato secondo i quattro punti cardinali (Est-Nord-Sud-Ovest) e non più secondo la precedente, più semplice direzione Est-Ovest. Il Fabbrini²³ osserva come in tal modo Orosio abbia apportato profonde innovazioni rispetto allo schema danielino. In primo luogo è notevole la scelta di accomunare tutti gli imperi d'Oriente, dagli Assiri ai Persiani, in un unico impero orientale, mostrando di cogliere una sostanziale continuità tra l'impero babilonese e quello persiano. E' poi significativa l'importanza attribuita a Cartagine, forse sulla scorta di precedenti illustri come Nevio, Polibio e, soprattutto, Virgilio; Orosio, che all'Africa era molto legato, riconosce a Cartagine e al suo scontro con Roma un ruolo di primo piano, anche a costo di sacrificare la linearità dello schema della *translatio* con la sovrapposizione temporale della potenza punica a quella macedone. Ancora: mentre la successione danielina degli imperi è *a maiore ad minorem*, il quarto impero di Orosio non è una statua dai piedi di argilla destinata ad essere travolta da una valanga: così l'impero romano, una volta cristianizzato, tornerà a svolgere la funzione di κατέχον attribuitagli nel passo paolino citato all'inizio.

All'interno della storia romana diventa quindi fondamentale il passaggio dal quarto al quinto impero, ossia dalla Roma pagana e persecutrice alla Roma cristiana. Tuttavia il vero protagonista delle *Historiae* di Orosio non è Costantino, ma Augusto, che entra in scena in VI, 20 e costituisce il punto di svolta della storia dell'umanità intera. La centralità del fondatore dell'impero è espressa nel modo più eloquente dal falso sincronismo istituito tra la nascita di Cristo e la fondazione dell'impero: secondo Orosio il 6 gennaio del 29 a. C. si verificarono simultaneamente il triplice trionfo del vincitore delle guerre civili, la chiusura delle porte del tempio di Giano e l'assunzione da parte di Ottaviano del nome di Augusto. Su questi eventi si fonda l'*Augustustheologie*²⁴, che tuttavia non costituisce una vera e propria

²³ Fabbrini, *Paolo Orosio...*, 348-365.

²⁴ H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt, 1980.

innovazione, in quanto l'idea della coincidenza tra il raggiungimento della massima potenza di Roma sotto Augusto e la nascita di Cristo era già stata formulata da Melitone di Sardi (citato da Eusebio di Cesarea, HE 26, 8), Origene (*Contra Celsum* II, 30), Ippolito (*In Danihelem* IV, 9, 2) ed Eusebio (*Demonstratio Evangelica* VII, 2, 22). Secondo Syme²⁵ la venerazione cristiana per Augusto avrebbe avuto il suo punto di partenza nell'idealizzazione iniziata già in epoca augustea. Anche il censimento augusteo, ricordato da Orosio in VI, 22, 6, era già stato interpretato in chiave cristiana da Origene (*In Lucam homilia* 21), il quale aveva anche affermato (*Contra Celsum* II, 30) l'importanza dell'intervento divino nell'instaurazione della pace da parte di Augusto.

Tuttavia Orosio è originale quando parla di *Christi gratia preparatum Caesaris imperium* (VI, 20, 4), poiché è proprio in virtù della riaffermazione di questo sincronismo che egli sottrae l'impero romano alla legge della *translatio*, alla quale invece Pompeo Troglo assoggettava: il dominio terreno sarebbe rimasto con Roma fino all'avvento dell'Anticristo e alla fine del tempo, proprio come affermava Girolamo. Come si vede, Orosio riesce così a fondere in una nuova sintesi, che è al tempo stesso romana e cristiana, l'universalismo di Pompeo Troglo e il romanocentrismo di Livio.

Proprio questa prospettiva romanocentrica caratterizza profondamente l'*excursus* geografico delle *Historiae*, tant'è vero che l'autore concede ben poco spazio sia all'Europa centrosettentrionale²⁶ che all'Estremo Oriente. Tutto questo è dovuto al fatto che Orosio considera l'impero romano un *orbis circumsaeptus* (I, 2, 1), un mondo delimitato, al di fuori del quale lo storico spagnolo non è interessato a spingere il proprio sguardo. Oltre i confini dell'impero vi sono i barbari, la cui minaccia porta ad escludere ogni possibilità di apertura verso il mondo esterno e a preferire l'evangelizzazione *intra fines* a quella *extra fines*. Diversamente da Rufino ed Agostino²⁷, Orosio è tra quanti non

²⁵ R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939 (trad. it. *La rivoluzione romana*, Torino, 1962).

²⁶ In I, 2, 60 e 63 si parla della Germania, in I, 2, 79 si accenna a Thyle, mentre a I, 2, 75-82 vengono considerate le isole britanniche.

²⁷ Sui rapporti di Orosio con Rufino ed Agostino e le conversioni *extra fines* o *intra fines* cfr. G. Zecchini, *Barbari e Romani in Rufino di Concordia*, AAAd, 1987, II, 29-60.

riescono a fare a meno di individuare nei barbari il pericolo più serio per l'impero e sono convinti che Roma avrebbe potuto salvaguardare l'*aeternitas imperii* solo attraverso lo sterminio dei barbari.

Lo stesso Ambrogio, artefice del τόπος della vittoria incruenta²⁸, sul quale è costruita la parte finale delle *Historiae adversus paganos*, si era spinto a suggerire l'adozione di misure drastiche nei confronti dei barbari. Per cogliere l'esatta portata dell'antibarbarismo orosiano, basti ricordare la soddisfazione con cui lo storico ricorda il massacro delle orde di Radagaiso sconfitte da Stilicone a Fiesole nel 406 e dei „diecimila Goti, che furono inviati innanzi da Teodosio e completamente distrutti da Arbogaste: l'averli perduti fu comunque un guadagno, la loro sconfitta una vittoria”²⁹. Del resto, come scrive Marchetta, „le invasioni barbariche erano state volute da Dio per punire le gravi colpe del mondo romano: ma restavano pur sempre un castigo, dunque un qualcosa di calamitoso”, mentre nel giudizio negativo espresso su Stilicone „accanto alle motivazioni di natura politica sembra emergere anche un preconcetto disprezzo razziale”³⁰. Da queste considerazioni scaturisce il sostanziale allineamento di Orosio con il tradizionale nazionalismo romano antibarbarico, che lo porta a respingere ogni possibilità di missioni evangelizzatrici *extra fines*: simili missioni, riconoscendo la legittimità di popoli fuori dell'impero, avrebbero provocato la scissione fra l'universalità religiosa e quella politica, che per lo storico spagnolo dovevano invece coincidere.

Il rifiuto di guardare al di là dei confini e la convinzione che l'impero romano fosse superiore ai territori ad esso non sottomessi avevano già caratterizzato le opere geografiche di età augustea, i cui autori si sforzavano di salvaguardare l'ideologia politica di una conquista universale e di negare l'esistenza di terre ancora sconosciute, abitate e non raggiunte dall'egemonia romana, subordinando in tal

²⁸ G. Zecchini, *S. Ambrogio e le origini del motivo della vittoria incruenta*, RSCI, 1984, 391-404.

²⁹ Battaglia di Fiesole: VII, 37, 16; battaglia del Frigido: VII, 35, 19.

³⁰ A. Marchetta, *Orosio e Ataulfo nell'ideologia dei rapporti romano-barbarici*, Roma, 1987, 244 e 247 (cfr. Orosio VII, 38, 1: *Stilico, Vandorum imbellis avarae perfidae et dolosae gentis genere editus*).

modo gli aspetti scientifici della geografia a quelli politici³¹. A questo proposito può essere utile considerare il proemio dell'opera storio-grafica di Dionigi di Alicarnasso (I, 3, 3): „*Ben diversamente la città di Roma comanda su tutta la terra praticabile e abitabile dall'uomo, e comanda altresì su tutti i mari, non solo fino alle colonne d'Ercole, ma anche su quel tratto d'Oceano che è possibile navigare*”. Ben più consapevole da un punto di vista ideologico è la rappresentazione dello spazio geografico ecumenico quale è espressa da Strabone nei capitoli conclusivi dell'opera, in cui egli afferma esplicitamente che i Romani hanno superato per estensione egemonica ogni anteriore esempio di supremazia universale. Nel delineare il quadro delle appartenenze e delle esclusioni rispetto al mondo romanizzato, Strabone evidenzia che le aree estranee alla presenza romana o sono da ritenere marginali perché disabitate, prive di risorse, adatte esclusivamente a una vita nomadica e brigantesca oppure sono soggette alle mire espansionistiche della potenza egemone che ne attua la progressiva fagocitazione. Come scrive la Cresci Marrone, „il passo straboniano consente quindi di precisare quale sia in età augustea il criterio corrente di selezione tra parti migliori e peggiori dell'ecumene: un criterio che si fonda sulla distinzione tra civiltà e barbarie così come su quella, sovrapponibile, tra sistema ambientale favorevole ed ostile”³². Nel tentativo di individuare, poi, il testo augusteo che avrebbe costituito la fonte non solo di questo passo straboniano, ma anche di Filone Alessandrino (*Legatio ad Gaium*, 8) e di Cassio Dione (L, 24, 3), la studiosa si sofferma anche sulla *Chorographia*³³, il cui unico frammento pervenutoci si trova proprio nella *Divisio orbis terrarum* di cui si è parlato prima: „*La terra si divide in tre parti, Europa, Asia,*

³¹ Su questo punto cfr. Ch. Van Paassen, *L'eredità della geografia greca classica: Tolomeo e Strabone*, in F. Pronterà (a cura di), *Geografia e geografi nel mondo antico*, Bari, 1983, 229-273.

³² G. Cresci Marrone, *Ecumene augustea. Una politica per il consenso*, Roma, 1993, 66-67.

³³ Il dibattito su questo testo si può riassumere facendo menzione delle seguenti posizioni: C. Jullian, *Le “breviarium totius imperii” de l'empereur Auguste*, MEFR, 3, 1883, 149-182 lo identifica con il *Breviarium*; secondo O. Cuntz, *De Augusto Plinii geographicorum auctore*, Bonnae, 1888, 5 e R. Thomsen, *The Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasion*, Copenhagen, 1947, 17 sgg., invece, la *Chorographia* sarebbe stata utilizzata come fonte da Plinio il Vecchio per la redazione della *descriptio Italiae*.

*Libia o Africa. Il divino Augusto, primo fra tutti, la mostrò nella Chorographia*³⁴. Di questa testimonianza, importante perché attesta la scansione tricontinentale del mondo, è stata di recente valutata la natura eminentemente cartografica, tanto che il Nicolet l'ha identificata con la cosiddetta carta di Agrippa³⁵.

Queste ultime considerazioni mi pare che tendano a confermare la natura „augustea” dell’excursus geografico orosiano per due ordini di motivi: 1) se è vero che le difficoltà di datazione della *Divisio orbis terrarum* e della *Dimensuratio provinciarum* non consentono di stabilire la dipendenza di Orosio da questi testi, che sono anche gli unici sin qui utilizzati per la ricostruzione dei *Commentarii* di Agrippa, si dovrà almeno ipotizzare la possibilità, per Orosio, di fare riferimento alla fonte di quelle due opere: si sarà trattato della fonte intermedia di cui parla Zecchini³⁶, probabilmente databile, col Lippold³⁷, al II o III secolo d. C. e risalente, se non proprio ad Agrippa, almeno alla temperie culturale augustea; 2) in secondo luogo le osservazioni relative ai passi di Dionigi di Alicarnasso e di Strabone e il tentativo della Cresci Marrone³⁸ di individuare un testo augusteo che fosse alla base dell’ideologia ecumenica dello stesso Augusto possono essere utili a cogliere la vera natura dell’excursus orosiano, che va considerato augusteo in quanto esamina il mondo conosciuto in modo non troppo diverso da Strabone: tenuto conto dell’antibarbarismo orosiano, non si può che essere d’accordo sul valore tutto “politico” attribuito a *Historiae I, 2* dal Fabbrini.

Si tenga poi presente che, come Strabone rileva che l’impero di età augustea è in fase di accrescimento, così Orosio non ha alcuna remora ad auspicare una ripresa dell’espansionismo romano, ponendosi in aperta contraddizione con la teoria dell’*orbis circumsaeptus*, secondo la quale si doveva mirare a conservare l’esistente come un mondo ormai chiuso. A proclamare la speranza del ritorno ad una po-

³⁴ *Divisio orbis terrarum*, 1, in Riese, *Geographi...*, 14.

³⁵ C. Nicolet, *L’inventario del mondo*, Roma-Bari, 1989 (ed. orig., *L’inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l’Empire romain*, Paris, 1987), 208-215.

³⁶ Vd. p. 2.

³⁷ Vd. p. 2.

³⁸ G. Cresci Marrone, *Ecumene...*, 75-85.

litica di conquista è il re dei Visigoti Ataulfo nel celebre discorso sulla *Gothia* e la *Romania*, in cui egli avrebbe espresso la propria volontà „*ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum viribus quaereret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor*”³⁹. Con queste parole Orosio esprime la speranza che l’impero possa presto tornare ad espandere i propri domini, perché in tal modo esso renderebbe possibile anche una maggiore diffusione del cristianesimo, che rimane la principale chiave interpretativa delle *Historiae*. Lo conferma la centralità attribuita da un lato allo schema della *translatio imperii*, dall’altro all’*Augustus-theologie*, che finisce per fondere in una originale sintesi cristiana il romanocentrismo e l’universalismo su cui è strutturata l’opera. È proprio in questa prospettiva che Orosio sceglie i suoi protagonisti: diversamente da Eusebio, che aveva celebrato in Costantino il campione della svolta cristiana dell’impero, lo storico spagnolo preferisce esaltare le figure di Augusto, che rese possibile l’identificazione impero = cristianesimo, e Teodosio.

Il tono con cui si parla di quest’ultimo in VII, 34-35 è nettamente panegiristico, non solo perché Teodosio, oltre a essere un devoto cristiano, era anche originario della Spagna, proprio come il patriottico Orosio e l’*optimus princeps* Traiano (che lo stesso Teodosio riteneva un imperatore ideale⁴⁰), ma soprattutto perché egli aveva debellato l’usurpazione di Eugenio ed Arbogaste. Come Rufino⁴¹ ed Agostino⁴², Orosio attribuisce la vittoria alla fiducia che Teodosio riponeva in Dio e al miracoloso intervento divino, confessando apertamente che la vittoria riportata al Frigido dalle truppe cristiane era come un giudizio di Dio⁴³: „*Potentia Dei non fiducia hominis victorem semper extitissem Theodosium, Arbogastes iste praecipuum... do-*

³⁹ VII, 43, 6: „di procacciarsi con le forze dei Goti almeno la gloria di restaurare nella sua integrità, anzi d’accrescere il nome romano e d’esser stimato presso i posteri restauratore dell’impero di Roma” (trad. di A. Bartalucci).

⁴⁰ Cfr. *Epit. Caes.* 48; *Them. Or.* XIX, 229 c; *Claud.* XXVIII, 334 sgg.; XXX, 55 sgg.

⁴¹ *Hist. Eccl.* XI, 33.

⁴² *De civ. Dei* V, 26.

⁴³ Su questo tema cfr. S. Mazzarino, *I giudizi di Dio come categoria storica*, in *La fine del mondo antico*, Milano, 1959.

*cumentum est*⁴⁴. L'editto di Tessalonica, prescrivendo il Credo di Nicaea come vincolante per tutti i sudditi, e la battaglia del Frigido, interpretata come la vittoria del Dio cristiano sugli dei pagani, rappresentano per Orosio le tappe attraverso le quali Teodosio aveva ripristinato l'universalismo dell'impero completando il processo di crescita del cristianesimo iniziato all'epoca di Augusto.

⁴⁴ VII, 35, 12: „Questo Arbogaste è un'eccellente dimostrazione che Teodosio è sempre riuscito vincitore per la potenza di Dio, non per la fiducia che potesse riporre nelle forze umane” (trad. di A. Bartalucci).

TRACCE DI PERSIO IN SIDONIO APOLLINARE

Patrizia MASCOLI*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Persius, Sidonius, satyres*

Abstract: *The Author analyzes some loci in Sidonius Apollinaris' work, arguing that the alleged quotations from Persius' Satyres have indeed a common topic or proverbial origin. More Persian quotations in Sidonius' epistles come from the first satyre by Persius.*

Cuvinte-cheie: *Persius, Sidonius, satire*

Rezumat: *Autorul analizează unele pasaje din opera lui Sidonius Apollinaris argumentând că presupusa citare din Satirele lui Persius au, într-adevăr, o temă comună sau o origine proverbială. Cele mai multe citări din epistolele lui Sidonius vin din Satira I a lui Persius.*

Il gran numero di manoscritti di Persio che ci sono stati tramandati costituisce la più concreta ed indubbia testimonianza dell'ampia fortuna che lungo tutto il corso del Medioevo le sue satire godettero da parte dei lettori: una parabola che si interruppe solo in coincidenza del grande, inedito favore che le opere di Orazio conobbero con l'affermazione dei canoni estetici promossi dai primi Umanisti. E' comunque difficile affermare con certezza che gli scritti di Persio siano stati utilizzati nella scuola. Non vi è dubbio che le ragioni di tale diffusione debbano essere individuate non tanto in un diffuso apprezzamento delle qualità letterarie di tale produzione quanto nella natura delle tematiche in essa ripetutamente trattate. Come è noto, esse si snodavano quasi esclusivamente intorno a riflessioni di carattere moraleggiante e, proprio per questo, sembravano in qualche modo coincidere con i principi ispiratori della dottrina cristiana. Tutto ciò, peraltro, è chiaramente dimostrato anche dalla posizione assunta a questo riguardo dai Padri della Chiesa che non disdegnavano di proporre quei testi ai neofiti, nell'ambito di un loro 'avvicinamento' ad alcuni autori pagani, che per le loro idee morali potevano essere tranquilla-

mente raccomandati ai discepoli, poiché sembravano prestare maggiore attenzione alla vita eterna piuttosto che a quella terrena.

Il rigore morale di Persio riscosse dunque, nel Medioevo, il suo momento di maggiore esaltazione, ma qualche consistente traccia della sua fortuna emerge anche nella tarda antichità: infatti, già poco dopo la sua morte, si succedettero due diverse edizioni delle satire, la prima curata da Cesio Basso, che ne ebbe l'incarico dal maestro di Persio Anneo Cornuto, la seconda, successivamente, a cura del celebre grammatico Valerio Probo. Inoltre la tradizione manoscritta ci ha tramandato, in una *subscriptio* che compare nei codici della cosiddetta *recensio Sabiniana*¹, qualche notizia sull'opera che un certo Fl. Giulio Trifoniano Sabino portò a termine a Barcellona nell'anno 402, quando cercò di *emendare sine antigrapho* e di *adnotare* il testo di Persio². Ed infine un lungo frammento della I satira (vv. 53-104) è contenuto in un palinsesto di Bobbio della fine del IV secolo (ora *Vatic. 5750*).

Risulta dunque evidente che almeno fino al V secolo il testo di Persio dovette conoscere una certa diffusione, sicuramente favorita dalla buona fama che circondava la sua opera, cui non poco contribuirono i celebri, lusinghieri giudizi di Lucano (*Vita Probi* 5 *Lucanus mirabatur adeo scripta Flacci, ut vix se retineret, recitante eo, a clamore, quae ille esse vera poemata, quae ipse faceret, ludos*), Marziale (4, 29,7-8 *saepius in libro numeratur Persius uno / quam levis in tota Marsus Amazonide*) e Quintiliano (10,1,94 *multum et verae gloriae quamvis uno libro Persius meruit*)³.

Anche in Sidonio Apollinare – e dunque in una regione lontana dalla penisola italiana – non mancano reminiscenze di Persio: infatti, come già notava Otto Jahn nei *prolegomena* alla sua ‘storica’

*p.mascoli@dsec.uniba.it

¹ Essa è costituita da due mss. del IX secolo: il *Montepessulanus 212* e il *Vatic. Lat. H 36*.

² Su questo problema vd. O. Pecere, *La tradizione dei testi latini tra IV e V secolo attraverso i libri manoscritti*, in *Società romana e impero tardoantico*, IV, *Tradizione dei classici e trasformazioni della cultura*, a cura di A. Giardina, Roma-Bari, 1986, 19-81: 51-59.

³ Citano Persio in vario modo anche: Script. Hist. Aug. *Pesc. Nig.* 3; *Alex. Sev.* 44; *Diomed.* 3,482; *Ioh. Lyd. Mag.* 1,41; *Censor.* 2; *Auson. ephem.* 1; 150; *ecl.* 3,9; 4,24; *cento nupt.* 14,9; 31, 263; *epigr.* 93,3; *Paul. Nol. carm.* 10,263; 21, 352; *Lact. Inst.* 2,2,18; 3,16,5; 6,2,11; 2,4,11; *Augustin. epist.* 118; 132; 231; *civ.* 2,6; 2,7; *c. Iul.* 5,6,24; *mag.* 9; *Isid. Inst.* 1,3,7; 1,24,1; 6,11,4; 8,7,7; 12,4,1; 17,7,33; 17,9,71; 20,5,3; 20,10,2 (5,16,1).

edizione delle satire (*Sidonius*) *saepe vestigia eius pressit*⁴, cioè seguì Persio come suo modello sia di dirittura morale sia di stile. Nel catalogo dei *loci similes auctorum Sidonio anteriorum* che correda l'edizione sidoniana dei *Mon. Germ. Hist.*⁵, Eugenius Geisler dichiarava di essersi basato sulla vecchia edizione di Savaron⁶, ma di averne ridotto la selezione (*selegi inde non sine labore reiectis multis utilia*): i luoghi ispirati a Persio sarebbero in totale una decina, ma – a mio avviso – può essere utile una più attenta analisi di tali testimonianze.

Ai vv. 211-317 del IX carme Sidonio presenta un ampio panorama delle letterature greca e latina. Si tratta di un elenco privo di sistematicità⁷ e vi sono citati in prevalenza poeti⁸, poiché nella storiografia letteraria, sino ad epoche recenti, la poesia ha sempre ricoperto una posizione di maggior rilievo rispetto alla prosa. Giova segnalare che la ridotta presenza di poeti greci⁹ nella rassegna in questione sembra costituire una diretta testimonianza della scarsa conoscenza del greco da parte di Sidonio: gli autori greci, infatti, sono elencati senza alcun ordine, né tematico, né cronologico, anche se rappresentano vari generi letterari come l'epica, la lirica, la commedia, la giambografia¹⁰.

D'altra parte, anche la successione degli scrittori latini è priva di ogni prospettiva storica, ma è pur vero che i manuali sistematici di storia letteraria in quell'epoca erano ancora di là da venire. Vi si potrebbe tuttavia intravedere la bipartizione dei poeti latini in due gruppi: il primo si protrae sino all'età di Adriano, mentre il secondo è relativo

⁴ Auli Persi Flacci *Satirarum liber cum scholiis antiquis edidit O. J.*, Leipzig, 1843 (rist. Hildesheim, 1967), L.

⁵ Gai Sollii Apollinaris Sidonii *Epistulae et Carmina*, recensuit et emendavit Christianus Luetjohann, Berolini, 1887 (*MGH Auct. Antiquiss. VIII*), rist. 1961, 351-416. Già qualche anno prima Geisler aveva pubblicato la dissertazione *De Apollinaris Sidonii studiis* (Vratislaviae, 1885), con una ricca raccolta di fonti, che poi fece confluire, per i buoni uffici di Teodoro Mommsen, nell'edizione di Ch. Luetjohann, prematuramente scomparso.

⁶ Caii Sollii Apollinaris Sidonii Arvernorum episcopi Opera. Io. Savaro ... recognovit et librum commentarium adiecit, Parisiis 1599.

⁷ Su questo carme vd. S. Santelia, *Le dichiarazioni del poeta: il carme IX di Sidonio Apollinare*, *InVLuc.*, 20, 1998, 229-254; L. Piacente, *Gli autori classici in Sidonio Apollinare, Latina Didaxis*, 18, 2003, 119-132; M. Squillante, *La biblioteca di Sidonio Apollinare*, *Voces*, 20, 2009, 139-159.

⁸ I prosatori sono solo quattro, e tutti latini: Seneca, Petronio, Ampelio (ma non l'autore del *Liber memorialis*), Simmaco.

⁹ Sei in tutto: Esiodo, Pindaro, Menandro, Archiloco, Stesicoro, Saffo.

¹⁰ Omero è ricordato solo per introdurre Virgilio (*Mantua contumax Homero*, v. 217), mentre Eschilo emerge attraverso i vv. 278-280 dell'*ars poetica* di Orazio.

ad autori dei secoli IV e V. E vi si può anche registrare qualche timido tentativo di raggruppamento per generi letterari (vd. Tibullo, Sulpicia, Properzio ai vv. 260-263).

Una presenza particolarmente significativa è quella di Persio al v. 264, segnalata con l'incisiva espressione *Persi rigor*, che in maniera netta pone l'accento sull'inflessibile condotta morale del Poeta ed indica altresì l'alta considerazione che Sidonio doveva nutrire nei suoi riguardi.

Alla conclusione di questo *excursus* di storia letteraria, ai vv. 318-320 del medesimo carme, Sidonio segue un ben noto e per lui consueto stilema di tapinosi retorica, per cui definisce la sua Musa “sterile” e degna solo di essere avvolta in grossolana carta da pesce (*nos valde sterilis modos Camenae / rarae credimus hos brevique chartae, / quae scombros merito piperque portet*). Un simile motivo topico si ritrova in effetti in Pers. 1,43 (*nec scombros metuentia carmina nec tus*)¹¹, ma è presente anche in Catull. 95,7-8 (*Volusii Annales .../ laxas scombris saepe dabunt tunicas*); Hor. epist. 2,1,269-270 (*deferar in vicum vendentem tus et odores / et piper et quicquid chartis amicitur ineptis*); Stat. Silv. 4,9,12 (*tus ... piperive servant*); Mart. 3,2,4-5 (*cordylas madidas tegas papyro / vel turis piperisve sis cucullus*); 3,50,9 (*si non scombris scelerata poemata donas...*); 4,86,8 (*scombris tunicas dabis molestas*)¹².

Poco oltre, nel medesimo carme IX, ritroviamo ancora un'espressione topica, quella della lettera greca *theta*, iniziale di θάνατος¹³, che nel nostro caso rinvia alla ‘condanna’, con conseguente distruzione, di versi ritenuti indegni e inadeguati: Sidonio si rivolge infatti al suo interlocutore Felice, il cui dotto fratello Probo, nonostante la sua in-

¹¹ Vd. il cosiddetto *Commentum Cornuti ad loc.*: *Ideo hoc dicit quia chartae in quibus vilia carmina scribebantur, quasi non necessaria, aut ad tus inciduntur involvendum aut ad salsamentum* (*Commentum Cornuti in Persium, rec. et adnot. crit. instrux. W. V. Clausen et J. E. G. Zetzel, Monachii et Lipsiae, 2004, 19*).

¹² Secondo F. E. Consolino (*Codice retorico e manierismo stilistico nella poetica di Sidonio Apollinare, Ann. Sc. Norm. Sup. Pisa*, 4, 1974, 423-460: 424-428) gli epigrammi di Marziale erano ben presenti a Sidonio.

¹³ La lettera *theta* era adoperata nelle iscrizioni sepolcrali e anche dai giudici allorché comminavano la condanna alla pena capitale, o ancora poteva indicare il nome dei militari morti in combattimento (cfr. Isid. *etym.* 1,24,1 *unde et habet per medium telum, id est mortis signum*). In campo critico-testuale è stato ipotizzato che l'οβελός che si usava per espungere passi ritenuti non autentici, avesse origine dalla lineetta centrale del *theta* (F. Villeneuve, *Essai sur Perse*, Paris, 1918, 443).

nata magnanimità, potrebbe essere capace di contrassegnare con un *theta*, e quindi mandare al macero, i suoi versi. Persio in 4,13 (*potis es nigrum vitio praefigere theta*) aveva usato il medesimo vocabolo (vv. 332-335 *germanum tamen ante sed memento, /doctrinae columen, Probum advocare, / isti qui valet exarationi / destrictum bonus applicare theta*) che, al di là del contesto, è però l'unico elemento di contatto con il presunto ipotesto letterario, dal momento che nel carme sidoniano l'espressione è diversa sul piano lessicale e verbale, in particolare nell'impiego dell'aggettivo *districtum*, posto in ossimoro con il dotto Probo, chiamato in causa.

Anche nel carme scritto in occasione delle nozze dei giovani Polemio e Araneola (15,182-184 *Laida .../ quae Cynici per menta feri rugosaque colla / rupit odoratam redolenti forcipe barbam*)¹⁴ ci troviamo di fronte ad un aneddoto molto noto nell'antichità, secondo il quale la meretrice Laide osa tagliare la barba al cinico Diogene: una storiella per la quale non c'è davvero da divertirsi, come spiega lo scoliaste di Persio¹⁵, che afferma che non si deve ridicolizzare l'austero filosofo che cede alle proprie passioni, ma piuttosto stigmatizzare l'im-pudente atteggiamento della cortigiana nel suo tentativo di insidiarne il rigore morale. Domato da Laide, l'immagine del cinico Diogene perde i suoi tradizionali connotati del filosofo che con la ragione resiste alle umane tentazioni e diventa un *exemplum* dell'eterna contrapposizione tra razionalità e passione. Il topos del taglio della barba ai severi filosofi risaliva già ad Orazio (*sat. 1,3,133-134 vellunt tibi barbam / lascivi pueri*) e si ritrova poi anche in Persio, il quale richiama tale aneddoto in maniera piuttosto impersonale (1,133 *si cynico barbam petulans nonaria vellat*), laddove Sidonio ne fa una presentazione più circostanziata e particolareggiata. Mi sembra dunque lecito quantomeno supporre che egli abbia rielaborato e arricchito, nella sua lingua oltremodo artificiosa, il rapido cenno di Persio.

Nel carme indirizzato a Fausto di Riez (16,2) Sidonio esorta la sua cetra a celebrare il Signore, abbandonando la mitologia pagana, Febo e le nove Muse (e Pallade come decima) con la finta acqua dell'Ippocrene (v. 2 *laticem simulatum fontis equini*) che aveva il potere

¹⁴ Su questo carme vd. *Le nozze di Polemio e Araneola* (*Sidonio Apollinare, Carmina XIV-XV*), intr., testo, trad. e comm. a cura di G. Ravenna, Bologna, 1990 e, in particolare, sull'iconografia dell'aneddoto vd. G. Uggeri, *Lussorio, Sidonio Apollinare e un'iconografia di Diogene e Laide*, SIFC, 38,1966, 246-255.

¹⁵ *Comm. Corn. ad loc.*, p. 47 C.-Z. *nam potius impudentia meretricis laudanda est, non patientia philosophi deridenda.*

di dotare di vena poetica chi la bevesse; Persio cita la medesima fonte all'esordio dei coliambi programmatici che la tradizione manoscritta riporta come premessa alla raccolta delle satire. Anche se non vi è certezza sulla sua identità, l'autore di questi versi traduce il greco *Hippocrene* con l'espressione di origine popolare *fonte ... caballino*, in questo contesto del tutto inattesa, soprattutto accostata al prezioso e raffinato *labra pro lui*, di registro decisamente più alto del comune *bibere*. Anche in questo caso Persio non sembra la diretta fonte di Sidonio, il quale molto probabilmente faceva riferimento al modello virgiliano di *Aen.* 4,512 *et latices simulatos fontis Averni*, dove Didone prepara la sua pira, cospargendola – tra l'altro – di finte acque della fonte d'Averno, che Servio così spiega (*ad loc.*): *In sacris, quae adhiberi non poterant, simulabantur et erant pro veris*. Più che una ripresa del modello di Persio, sembra qui evidente un'intenzione allusiva al sintagma virgiliano, che viene argutamente risemantizzato nel contesto sidoniano¹⁶. E' comunque innegabile un'analogia di intenti nei due autori che si concretizza nel ricorso ad una perifrasi (*fons equinus / caballinus*) che riveste certamente in entrambi una funzione spregiativa, in Persio volta a stigmatizzare la categoria dei sedicenti poeti ispirati¹⁷, in Sidonio *tout court* la poesia dei pagani incentrata sui miti. Ma, naturalmente, non si può escludere che si tratti semplicemente del ricorso, del tutto casuale, da parte di entrambi alle medesime espressioni.

In *carm.* 23,132 Sidonio, elogiando il padre di Consenizio, dedicatario del carme, forse suo vecchio maestro di retorica, afferma – tra l'altro – che Omero stesso a stento riusciva a superarlo, quando egli elaborava i suoi versi, provenendo dalla famosa scuola di Smirne (*Zmyrnaeae cute doctus officinae*). Purtroppo, però, il testo del passo è incerto proprio nel termine *cute*, lezione che si ritrova nei mss. P (*Parisin.* 2781) e T (*Laurent. Plut.* XLV,23), adottata dalla già ricordata edizione di Luetjohann¹⁸, mentre nel codice C (*Matrit.* F 150) si legge *vice*, accolto da Loyen¹⁹, e in F (*Parisin.* 9551) *include*, preferito

¹⁶ In una sorta di dialogo a distanza con il modello, sfruttando i meccanismi più tipici dell'arte allusiva, Sidonio sembra qui sottolineare che è una finzione della mitologia pagana l'esistenza stessa di un *fons consecratus*, piuttosto che la simulazione che l'acqua sacrificale sia stata ad esso attinta nel rito che precede la *devotio* dell'eroina virgiliana.

¹⁷ Cfr. il *Comm. Corn. in prol.* 1,3-4 (p. 2 C.-Z.).

¹⁸ Vd. n. 5.

¹⁹ Sidoine Apollinaire I *Poèmes*, texte établi et traduit par André Loyen, Paris, 1960.

invece da Savaron²⁰. Pertanto, sulla base della scelta di Luetjohann, Geisler accostava il *cute* del v. 132 all'espressione proverbiale di Pers. 3,30 *intus et in cute novi*, che indica una conoscenza particolarmente approfondita di una persona o di una situazione, con una probabile ascendenza dalla lingua popolare. Loyen traduce *vice* con «*instruit du rôle*», che non chiarisce molto il testo; la lezione *cute* si avvicina di più all'*in cute* di Persio, dove però *intus et in cute* si configura come una locuzione tanto unitaria da essere poi diventata nella sua integrità un'espressione proverbiale. Sarei piuttosto propensa ad interpretare l'inesatto *incude* di F (comunque così stampato da Savaron) come una cattiva lettura di *in cute*, che nel passo di Sidonio non solo alluderebbe alla profonda conoscenza dell'arte poetica acquisita dal padre di Consenzio alla scuola di Smirne, ma avrebbe anche una più sicura ascendenza da Persio.

Ancora un frutto della lingua “ preziosa ” di Sidonio può essere considerata la presenza in tre diversi passi dell'epiteto *Bassaris*²¹, che Geisler faceva risalire a Pers. 1,100-101 *et raptum vitulo caput ablatura superbo / Bassaris*²². Sembrerebbe più probabile, tuttavia, che, soprattutto nella prima occorrenza del termine (*carm. 5,497 Bassaris et maculis Erythraeae nebridos horrens*), Sidonio avesse presente piuttosto Claudio IV *cons Hon. 606 Erythraeis intextus nebrida gemmis*, come peraltro suggerito da Charlet nella sua recente edizione claudianea²³.

Anche nell'ampio epistolario di Sidonio affiorano ripetutamente tracce di reminiscenze da Persio: nel famoso ritratto del parassita (*epist. 3,13,6*) si parla del *mephiticus odor* che esala dalle profondità dei molari in putrefazione di Gnatone; un'espressione che potrebbe essere stata modellata su Pers. 3,99 (*gutture sulphureas lente exhalante mephites*), anche per il comune contesto che circonda i due passi: in Sido-

²⁰ Vd. n. 6.

²¹ *Carm 5,497 Bassaris et maculis Erythraeae nebridos horrens ; 9,207-209 non Bacchum ... /describam et tremulas furore festo / ire in Bassaridas; 22,37 Bassaridas, Satyros, Panas Faunosque docebat / ludere Silenus.*

²² Il *Comm. Corn.* (*ad loc.*, p.37 C.-Z.) così spiega: *BASSARIS ipsa Agave. Nam Bassarides omnes Bacchae dictae sunt, sed ipse Liber pater, ut Horatius: «Non ego te candide Bassareu invitum rapiam»* (*Carm. 1,18, 11-12*). Quibusdam videtur a genere vestis qua Liber pater uitur demissa ad talos, quam Thraces bassarin vocant. Quidam a vulpibus quarum pellibus Bacchae succingebantur, et lyncium pantherarumque. *Vulpes inde Thraces bassares dicunt.*

²³ Claudio, *Oeuvres*, II/2, *Poèmes politiques (395-398)*, texte établi et traduit par Jean-Louis Charlet, Paris, 2000.

nio, infatti, sono rappresentati gli eccessi di un parassita, in Persio analoghe intemperanze di un bevitore incallito che, non avendo ascoltato i consigli del suo medico, alla fine si ritrova steso su un catafalco funebre. Tuttavia, poiché *mephites* sono le esalazioni sulfuree che si sprigionano dalle viscere della terra, non è escluso che qui Sidonio abbia tenuto presente anche il virgiliano *saevamque exhalat opaca mephitim* di *Aen.* 7,84.

In *epist.* 4,1,4 Sidonio esamina le motivazioni della sua profonda amicizia con Probo, affermando che esse sono talmente solide (*cornea*) da avere la capacità di addolcire i duri e gelidi cuori (*corda cornea fibraeque glaciales*) delle popolazioni più selvagge, come i Sigambri, gli Alani, i Geloni²⁴. In effetti Sidonio potrebbe essersi qui ispirato a Pers. 1,47 (*laudari metuam, neque enim mihi cornea fibra est*)²⁵ ma usa l'aggettivo *corneus* altre tre volte: *epist.* 1,2,3 *corneum femur*; 3, 13,9 *crura cornea*; e soprattutto 8,11 *carm.* 20-21 *saxa et robora corneasque fibras / mollit*, passo in cui il modello persiano pare senz'altro più evidente.

Il termine *delumbis* si ritrova in Sidon. *epist.* 8,16,2 (*dictio exossis, tenera, delumbis*) e Pers. 1,104 (*summa delumbe saliva / hoc natat in labris*), due passi che si riferiscono ad uno stile poetico fiacco, senza nerbo né vigore, privo di sentimento e frutto di improvvisazione. Probabilmente Sidonio ha ripreso il termine, molto raro nella letteratura latina superstite, proprio da Persio²⁶, arricchendolo però con i sinonimi *exossis* e *tenera* e mantenendo così fede all'impostazione ornata e sfarzosa del suo lessico.

L'assimilazione della fluidità della scrittura e dell'eloquio con l'arte dei marmorari, che usavano verificare attraverso la sensibilità delle unghie la perfetta levigatezza della lastra che avevano in lavorazione, si ritrova più di una volta nella poesia latina, soprattutto con l'espressione proverbiale *ad unguem* che indicava l'assoluta perfezione

²⁴ I Geloni, una popolazione della Scizia, definiti da Sidonio *equimulgae*, erano soliti suggerire il sangue dei cavalli per mescolarlo al latte, per cui sembra alquanto inadeguata la traduzione di Loyen (cit. n.): «Les Gelons qui boivent le lait de leurs cavales»; vd. in proposito il mio *L'ematofagia dei nomadi delle steppe* (*Mart. Spect.* 3,4), C&C, 6/2, 2011, 513-524.

²⁵ Il *Comm. Corn.* (p. 21 C.-Z.) così spiega il termine *cornuus*: *qui affectibus non movetur, duram fibram habent.*

²⁶ Ancor più evidente è la reminiscenza del medesimo termine in Hier. *epist.* 22,29,6 *Non delumbem matronarum salivam delicata secteris*). Sulla fortuna di Persio in Gerolamo vd. H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958, 284.

del manufatto²⁷. In una lettera a Remigio, vescovo di Reims, (9,7) Sidonio esalta con ampie lodi le declamazioni che gli erano da lui pervenute in un voluminoso manoscritto (*copiosissimo... schedio*, §1), mettendone in evidenza – tra l’altro – lo stile fluido e scorrevole, simile al dito che scivola leggero sulle superfici di cristallo o di onice, senza che l’unghia incontri alcun ostacolo: *tota denique liquida prorsus et ductilis, veluti cum crystallinas crustas aut onychintinas non impacto digitus ungue perlatur*. Dunque, al di là della similitudine che era già in Persio (1,63-65 *quis enim nisi carmina molli / nunc demum numero fluere, ut per leve severos / effundat iunctura ungues?*), anche in questo caso non mi pare che si possa parlare di una diretta discendenza di Sidonio da Persio.

In conclusione, dei dieci passi qui presi in esame sulla base del catalogo di Geisler, solo due (*epist. 4,1,4* e *8,16,2*) presentano una probabile ascendenza da Persio, mentre tutti gli altri sembrano avere una comune origine proverbiale o ‘topica’, per cui Sidonio potrebbe averli ripresi da autori a lui più familiari e di più facile accesso. Entrambe le occorrenze appartengono, peraltro, alla prima satira, il che non consente neppure di formulare su basi certe l’ipotesi che Sidonio avesse a disposizione nella sua biblioteca una copia del testo delle satire, come sembra, invece, di poter inferire, per un autore come Ausonio di Bordeaux²⁸, dalla presenza piuttosto ampia di Persio nelle sue opere. In conclusione, comunque, quest’ultimo rilievo, insieme con ciò che è stato esposto in precedenza, contribuisce a far pensare che nella Gallia del IV secolo le satire avessero una certa circolazione: non a caso, forse, anche due passi di Paolino da Nola²⁹, allievo di Ausonio, richiamano il testo persiano. Ma su queste problematiche sarà necessario tornare in maniera più approfondita allargando l’indagine ai tratti salienti dell’elaborazione culturale che in quella regione si andava sviluppando mentre l’Impero romano si avviava a vivere la sua ultima, malinconica stagione.

²⁷ Vd. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörterlichen Redensarten der Römer*, Leipzig, 1890 (rist. Hildesheim, 1965), s.v. *unguis*. Vd. anche il *Comm. Corn.* (p. 27 C.-Z.): *Quod autem dixit unguis tractum est a marmorariis, qui quotiens volunt bene coaptatam iuncturam marmoris approbare, ungue experiuntur si nulla inaequalitas ipsam lenitatem offendit*. Già il commento di Porfirione ad Orazio (*sat. 1,5,32 Fonteius ad unguem factus homo*) spiegava: *translatio a marmorariis, qui iuncturas marmororum tum demum perfectas dicunt, si unguis superductus non offendat. Unde iam quaecumque perfectissima esse volumus significare, ad unguem facta dicimus* (p. 257 Holder, Innsbruck, 1894, rist. Hildesheim, 1967).

²⁸ Vd. n. 3.

²⁹ *Ibid.*

INTERACTIONS BETWEEN JEWS, PAGANS, AND CHRISTIANS IN SARDIS IN THE TESTIMONY OF MELITO*

Iulian MOGA**
(„Alexandru I. Cuza” University, Iași)

Keywords: *Sardis, Melito, interactions, Jews, Christians*

Abstract: *The aim of the article is to analyse the potential connection between one of the works belonging to Melito of Sardis, Peri Pascha, and the religious interactions of this city at his own time by comparing his opinions to the main existing literary, archaeological and epigraphical data available.*

Cuvinte-cheie: *Sardis, Meliton, interacțiuni, evrei, creștini*

Rezumat: *Scopul acestui articol este acela de a analiza legătura potențială dintre una din operele lui Meliton din Sardis, Peri Pascha, și interacțiunile la nivel religios din acest oraș în acea vreme, comparând propriile sale opinii cu principalele informații literare, arheologice și epigrafice existente.*

According to the existing ancient main literary sources related to the life and the activity of Melito, bishop of Sardis, i.e. *The Church History* (4, 26, 1 și 5, 24, 1-6) belonging to Eusebius of Caesarea and *The Lives of Illustrious Men* (24, 3) written by Jerome, Melito was a highly educated person, of illustrious origin, a „great luminary”¹ having remarkable retorical and prophetic abilities, who was chosen to head the church of Sadis within a period comprised between the rule of Antoninus Pius and that of Marcus Aurelius (aprox. AD 138-180)². He was the first prominent Christian representative of his time to

* The article is a contribution for the project POSDRU/89/1.5/S/49944, *Contributions to the Study of Some Interference Environments. Monotheist Religions and Proselytism in Asia Minor and the Circumpontic Area; Ist-IIIrd centuries AD*.

** chairman_me2000@yahoo.co.uk

¹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 5, 24, 8.

² Neufeld, 2005, 29 mentions as a reference point for the beginning of his episcopacy the rescript of Antoninus Pius in AD 139.

travel as a pilgrim to Jerusalem and other places of Palestine³. According to the same sources, Melito was one of the exponents of the quartodeciman movement which had numerous adepts in all Asia Minor. It were them who held the Easter on the 14th of Nissan, the very same day with the Jewish Easter, irrespective of the day of the week it corresponded, even if in Western Europe this celebration was all the time established on the first Sunday of the same week or the first Sunday of the first full moon after the spring equinox⁴. They also had the Passover *Sedarim* similar to the Jewish ones and were accustomed to the Jewish traditions regarding this celebration⁵.

The public activity of the bishop of Sardis also includes several works and speeches. Among the latter, Eusebius counts one entitled *On the Church*, as well as an apology addressed to the emperor Marcus Aurelius⁶ (which he erroneously dates during the reign of Antoninus Pius⁷), where he appeals to the emperor's spirit of justice, to his humanitarianism and wisdom while accepting his authority and his capacity to punish those who make themselves responsible for public disorders, be they even Christians. But he also complains of some serious facts, that „It has never before happened as it is now that the race of the religious should be persecuted and driven about by new decrees throughout Asia. For shameless informers and lovers of other people's property have taken advantage of the decrees, and pillage us openly, harrying night and day those who have done nothing wrong”⁸. Among Melito's works we can mention *On the Passover*, *On the Christian Life and the Prophets*, *On the Lord's Day*, *On the Faith of Man*, *On the Obedience to the Faith*, *On Creation*, *On God Incarnate*, *On Soul and Body* and other less important papers⁹. Among these works, only one survived up to the present day, the one related to the celebration of the Easter, known under the original title *Peri Pascha (On the Passover)*. It is an apologetic work with an almost inestimable retorical value, a vivid proof of his capabilities, whereas

³ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 4, 26, 13.

⁴ Asgaard, 2005, 157; Neufeld, 2005, 29.

⁵ Murray, 2004, 107.

⁶ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 4, 26, 3. See also Asgaard, 2005, 161-162.

⁷ Neufeld, 2005, 29.

⁸ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 4, 26, 5 (*LCL*, 153, p. 388-389).

⁹ Eusebius, *The Ecclesiastical History*, 4, 26, 2.

very virulent concerning the language employed and the typology of message transmitted. Euphemistic formulas are simply absent. Melito is the first of the apologists who, in this acid polemics, openly accused the Jews of deicide¹⁰, or put in other words he accused them of killing Jesus as incarnate God. According to him, they killed the One who created them, who honoured them, whom they confessed to and who called them Israel¹¹. His only one guilt was to cure the crippled, to ease the sufferings of the leper, to heal the blind and to bring the dead back to life¹². He shows that the Son of God had to endure sufferings, be dishonoured, judged and despised as written in the Law and the prophets¹³, but not by the sons of Israel, who have spilled the blood of an innocent man¹⁴. They are responsible for every aspect of the crucification of Jesus, they got the nails ready that were supposed to perforate his limbs, they committed perjury against him, they had him drink vinegar and gall as if he were a thief, they had him whipped and they put a crown of thorns on his head, then sent him to death on the Great Celebration day¹⁵. According to Melito, the relationship between Judaism and Christianity could be defined as follows: Judaism served the divine plans for a while, but after the Christ made himself manifest in the world as incarnate God, its existence became futile and without any hope for the future¹⁶. Judaism served as a model for the past ages¹⁷, but with the announcement of the good word materialized within the gospel and with the emergence of the Church, they replaced the law of Israel and Judaism¹⁸. The death and the blood of the Passover lamb sacrificed in the Jewish manner were useless, because the meaning of this celebration was redefined through Christ's blood and sacrifice, whose self-sacrifice for us to be redeemed from our sins turned this into the real Passover¹⁹.

We should ask ourselves what could be the real cause of such a harsh reaction from the part of Melito of Sardis. The first explanation

¹⁰ Méléton, *Sur la Pâque*, 731-737.

¹¹ Méléton, *Sur la Pâque*, 535-539.

¹² Méléton, *Sur la Pâque*, 524-529.

¹³ Méléton, *Sur la Pâque*, 530-533.

¹⁴ Méléton, *Sur la Pâque*, 543-559.

¹⁵ Méléton, *Sur la Pâque*, 571-577.

¹⁶ Murray, 2004, 110-111.

¹⁷ Méléton, *Sur la Pâque*, 269-283.

¹⁸ Méléton, *Sur la Pâque*, 287-304.

¹⁹ Méléton, *Sur la Pâque*, 305-323.

at hand could be that the relationship between the Jewish and the Christian communities in Sardis were very tense and Melito's writing reflects a reality that we cannot ignore. Therefore, it is important first to see how these relations evolved.

The first mentions about the presence of the Jews in the region, and most probably in Sardis as well, are those presented by Flavius Josephus in his *Jewish Antiquities*, in a series of passages that present the Jewish communities there, their claims towards the rulers and the privileges they obtained from them. In the first text²⁰, which represents the letter of the Seleucid king Antiochos III to his regent Zeuxis, the ruler states that he transferred two thousand Jewish families to the most important cities of Phrygia and Lydia, especially where the local population was often rioting. This migration has a peculiarity, that it was neither voluntary, nor compelled²¹, but rather a conducted process of colonization. They were not forced to do this, since the letter addressed by Antiochos III mentions, on the contrary, the loyalty of his Jewish subjects who initially belonged to Mesopotamia and Babylonia, and also because it implied the volition of the Seleucid king and the voluntary acceptance of the Jewish population. As a reward for their loyalty, Antiochos reconfirmed the rights of the Jews to live according to the laws of their fathers and reduced their taxes²². There follow some decrees from the time of Caesar, the one of Lucius Antonius, proquaestor and propraetor, the one of the proconsul Gaius Norbanianus Flaccus, and a decree of the people of Sardis. These three testimonia prove that the Jews were supposed to live according to their own customs and laws and they had their own designated meeting place. The latter seems to have been a simple place of gathering transformed thereafter into a house of prayer (*proseuche*) or a synagogue (*synagoge*). There is no mention of any conflict at all.

After the earthquake of AD 17, considered by Pliny the Elder to be the greatest disaster in human history²³, the city recovered rapidly due to the fact that it was heavily subsidized by the central authorities, and already in AD 26 it was one of eleven cities to compete for

²⁰ Josephus, *Jewish Antiquities*, XII, 148-152. Feldman, 1993, 69; Mitchell, II, 1993, 32; Barclay, 1996, 260-261.

²¹ Perceived as 'standard' by Elsman, 1996, 316.

²² Davies, Finkelstein, 1984, 139-140.

²³ Pliny, *Naturalis historia*, II, 86 (200).

obtaining an imperial temple²⁴. By the middle of the 3rd century, the Jewish community in the city was attested as wealthy and prominent, counting nine city councillors and several wealthy goldsmiths and bronzesmiths who were registered among the donors of the synagogue, together with a significant number of Godfearers (*theosebeis*). These last aspects represent an indication of the high degree of social integration of the Jews in Sardis, even if some researchers still criticize this viewpoint. The situation was similar in other cities, like Aphrodisias and Akmonia. They were also actively involved in charitable actions by leading or just being ordinary members in associations that performed such kind of activities. The measure of wealth, power and influence of the Jews in this period is given by the fact that the community managed to buy a part of the huge bath-gymnasium complex and to transform it into a synagogue. The building was continually in use up to the 7th century, when all the city was destroyed. Again, there were no signs of conflicts attested either in literary sources or epigraphically. Archaeological evidence from the 4th century on clearly shows that the Jewish and Christian communities worked and lived there in a very tolerant environment: some of their members used to share the same socio-professional environment, the symbols of all the religious beliefs, be they pagan, Jewish or Christian, were publicly displayed without being defaced, and the synagogue could be restored and modified prior to the middle of the 6th century, despite the imperial rescripts that banned all activities to reconstruct Jewish synagogues in the empire. Besides, of the 27 shops and residences built contiguous to the synagogue, the objects in six shops belonged to the Christians, those of ten to the Jews and the rest had pagan symbols.

Some researchers, like Reidar Aasgaard, believe that the above mentioned passage of Melito represented a legitimizing reaction of a tiny Christian community in Asia Minor, composed mostly of Jewish converts and their descendants, who had to find its own way, to claim its own identity in a cruel competition on local ground with a highly powerful and influent Jewish community²⁵. Such kind of a competition was also demonstrated for the pagan environments of Western Asia Minor, and especially Lydia, by Angelos Chaniotis in one of his recent studies²⁶. Similarly, Joseph Keil and later Georg Petzl and Ste-

²⁴ Murray, 2004, 108.

²⁵ Aasgaard, 2005, 158-159.

²⁶ Chaniotis 2010, 115-121.

phen Mitchell among others have shown the complexity of the ethno-cultural environments of Western Asia Minor and particularly of this region, by presenting the image of a multi-layered model where each component contributed to the creation of a common religious phenomenology of this area, irrespective of the numerous local peculiarities. Thus, this region is like a melting pot where we meet in time influences from very eterogenous environments like: Hittite, Luwian, Iranian, Lydian, Thracian, Celtic, Semitical, Egyptian, etc.

Another option is that we cannot speak about any local dispute between the Jews and the Christians in Sardis, but, on the contrary, about a much more general attempt to eliminate the apostasies and to discourage those who frequently placed themselves on the fringes of Christianity or beyond by „judaizing”, i.e. by adopting Jewish practices and conceptions²⁷. This seems also very plausible, since the archaeological and epigraphical sources do not indicate local tensions between the Jews and the Christians²⁸. Yet the disputes between the Christian judaizers, like the Gnostics or Marcionites, and the Christian mainstream – which tended to impose a clear-cut distinction regarding Jewish influences – could lead to potential persecutions and affected even the balance and the internal peace of the Church.

Therefore, what we have in this case is the image of a totally reversed reality regarding the interactions among these ethnic and religious groups, an image that was not based on fact. The contents of the writing reflects highly apologetic motivations that were designed, on the contrary, to make a clear-cut distinction between the Jewish and Christian environments and to eliminate any Jewish influence on the newborn Christianity. It was just a projection into his mind of the collective belief that they bore, as the representatives of Israel in Jesus's time, the guilt of killing him as an incarnation of God. This projection of the past would affect the image of the present and future Jews, as through their rejection they would identify themselves with their forefathers and their collective guilt.

²⁷ Neufeld, 2005, 31.

²⁸ Aasgaard, 2005, 159; Hammer, Murray, 2005, 176-181: on the contrary, the Christian and Jewish shops were juxtaposed on the southern side of the great synagogue at Sardis situated on the main street, near the administrative buildings of the city.

Bibliography

1. Aasgaard, R., *Among Gentiles, Jews, and Christians. Formation of Christian Identity in Melito of Sardis*, in R. S. Ascough (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 2005, 156-174.
2. Barclay, J. M. G., *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)*, T&T Clark Ltd., Edinburgh, 1996.
3. Bonz, M. P., *The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence*, *HSPh*, 93, 1990, 343-359.
4. Davies, W. D., Finkelstein, L. (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, 1984.
5. Esman, M. J., *Diasporas and International Relations*, in *Ethnicity*, edited by John Hutchinson and Anthony D. Smith, Oxford University Press, Oxford-New York, 1996.
6. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, I, *Istoria bisericăescă. Martirii din Palestina*, traducere, studiu introductiv, note și comentarii de T. Bodogae, București, 1987 (PSB 13).
7. Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1993.
8. Hammer, K. E., Murray, M., *Acquaintances, Supporters, and Competitors. Evidence of Interconnectedness and Rivalry among the Religious Groups in Sardis*, in R. S. Ascough (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 2005, 175-194.
9. van der Horst, P. W., *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2006.
10. Sf. Ieronim, *Despre bărbații iluștri și alte scrieri*, Ed. Paideia, București, 1997.
11. Josephus, *Jewish Antiquities (LCL, 410, 433, 456)*, translated by L.H. Feldman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, England, 1996.
12. Flavius Josephus, *Antichitatea iudaice (cărțile I-X)*, I, *De la facerea lumii până la captivitatea babiloniană*, prefață de R. Theodorescu, cuvânt asupra ediției, traducere și note de I. Acsan, Ed. Hasefer, București, 1999.

13. Méliton de Sardes, *Sur la Pâque et fragments*, introduction, texte critique, traduction et notes par Othmar Perler, Les Éditions du CERF, Paris, 1966 (SC 123).
14. Miranda, E., *La comunità giudaica di Hierapolis di Frigia, Epigraphica Anatolica*, 31, 1999-2000, 108-156.
15. Mitchell, S., *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, I-II, Oxford University Press, Oxford, 1993.
16. Murray, M., *Playing a Jewish Game. Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 2004.
17. Neufeld, D., *Christian Communities in Sardis and Smyrna*, in R. S. Ascough (ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 2005, 25-39.
18. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXX, texte établi, traduit et commenté par A. Ernout, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1963.
19. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, II, *Antropologia. Zoologia*, ediție îngrijită, prefată și note de I. Costa, indice de T. Dinu, Ed. Polirom, Iași, 2001.
20. Rajak, T., *The Synagogue within the Greco-Roman City*, in S. Fine (ed.), *Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Graeco-Roman Period*, Routledge, London and New York, 1999.

DINAMICHE MULTIETNICHE E INTERRELIGIOSE OLTRE IL LIMES DANUBIANO: NICETA, INNA E ALTRI MARTIRI GOTI*

Giovanni Antonio NIGRO**
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Church of Goths in IV Century, Gothic martyrs, passio sancti Nicetae (BHG 1339), passio sanctorum Innae, Rimae et Pinnae (BHG 2184)*

Abstract: *The paper analyzes some hagiographical sources concerning little-known Gothic saints, such as the Passio Nicetae, the Passio sancti Innae, Rimae et Pinnae and the Gothic Calender, together with the data offered by the Church historians Socrates and Sozomen. The aim is establishing both historic reliable of these hagiographic texts in order to reconstruct the widespread of Christianity on the territories beyond the Danube river, and looking at the importance of the Passiones in building identities of some Eastern churches. Finally we can see to such a degree real or fictitious tellings become functional to the creation of a Christian network in and out the borders of the Roman Empire and to increase the prestige of some dioeceses.*

Cuvinte-cheie: *Biserica Gothiei în sec. IV, martiri goți, passio sancti Nicetae (BHG 1339), passio sanctorum Innae, Rimae et Pinnae (BHG 2184)*

Rezumat: *Lucrarea analizează surse hagiografice referitoare la sfinti goți puțin cunoscuți, cum ar fi Passio Nicetae, Passio Sancti Innae, Rimae et Pinnae și Calendarul gotic, împreună cu datele oferite de istoricii bisericești Socrates și Sozomenos. Scopul este atât acela de a evidenția valoarea istorică a acestor texte hagiografice, pentru a urmări răspândirea creștinismului în teritoriile de peste Dunăre, cât și de a sublinia importanța acestor Passiones în construirea identităților unor biserici orientale. În cele din urmă, putem vedea în ce măsură elementele reale sau fictive devin funcționale în crearea unei rețele creștine în interiorul și în afara granițelor Imperiului roman și în creșterea prestigiului unor dioceze.*

* Si anticipa in questa sede la pubblicazione della comunicazione da me tenuta nel corso del Convegno “Il cristianesimo e la costruzione di nuove forme comunitarie” (Roma, 26-28 settembre 2011), nell’ambito del Progetto di Ricerca di Interesse Nazionale (2008-2010) “Forme e strutture comunitarie del cristianesimo (I-IX secolo) fino alle soglie della formazione dell’Europa”, coordinato dal prof. M. Pesce. Gli Atti sono in corso di stampa.

** giovanni.nigro@uniba.it.

Premessa

Nell'ambito della diffusione del cristianesimo nell'area del Basso Danubio, nota ai Romani come Gothia¹ (*grossò modo* le attuali Valacchia e Moldavia), la *Passio di san Saba il Goto* costituisce il documento maggiormente studiato: ciò in virtù tanto di una elaborazione retorico-formale estremamente accurata e rispondente ai canoni del genere encomiastico, con una fitta tessitura di *loci* scritturistici e una progressione staurocentrica ben delineate, quanto per l'attestazione d'una convivenza tutto sommato pacifica fra indigeni geto-daci, ex *provinciales* dacoromani, Goti politeisti e Goti cristiani, discendenti di prigionieri di guerra siri frigi e cappadoci². La *passio* tuttavia, seppur ricca di dati geografici, storici, socio-antropologici, etnologici è solo il più antico e completo fra i testi di un *dossier* agiografico sulla diffusione del cristianesimo in Gothia nel IV secolo³. Esso include altresì la *Passio di san Niceta* e la *Passio dei santi Inna, Rima e Pinna* in lingua greca, un frammento di calendario liturgico in lingua gotica trascritto nel VI secolo e preservato, come scrittura inferiore, sul *recto* di un palinsesto dell'VIII secolo (*Codex Ambrosianus A f. 216r*), due testi in lingua greca che dovevano costituire la forma più antica e

¹ In realtà la Gothia comprendeva un territorio assai più vasto ed etnicamente eterogeneo, che si estendeva dal bacino del Donec a est a quello del Danubio e ai Carpazi ad ovest; a sud il suo limite era costituito dal Mar Nero e a nord dal corso della Vistola e dalle paludi del Pripjat', includendo buona parte delle attuali Romania, Moldova e Ucraina. Si veda A. Di Berardino (a cura di), *Atlante storico del cristianesimo antico*, Bologna, 2010, 189-192, 202-202, 204-206 (ivi bibliografia). Sulle origini del cristianesimo gotico P. Stockmeier, *Bemerkungen zur Christianisierung der Goten im 4. Jahrhundert*, ZKG, 92, 1981, 315-324, qui 315-319; cf. anche K. Schäferdiek, *Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reiches*, JbAC, 33, 1990, 36-52 e idem, *Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert*, in U. Schwab (Hrsg.), *Triuwe. Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft. Gedächtnisbuch für Elfriede Stutz*, Heidelberg, 1992, 19-50.

² Cf. a tal proposito M. Girardi, *Basilio di Cesarea, la passio di s. Saba «il goto» e la propagazione del cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV secolo*, in S. Santelia (a cura di), *Italia e Romania. Storia, Cultura e Civiltà a confronto*. Atti del IV Convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002), Bari, 2004, 157-171; idem, *Saba il Goto martire di frontiera*. Testo, traduzione e commento del dossier greco, Iași, 2009; idem, *La Passio del "goto" Saba. Ideologia universalistica sui confini dell'Impero fra memoria storica e trasfigurazione biblica*, C&C 4, 2009, 279-294, nonché il contributo in questo stesso fascicolo.

³ Su cui cf. K. Schäferdiek, *Märtyrerüberlieferungen aus der gotischen Kirche des vierten Jahrhunderts*, in H. C. Brennecke et alii (Hrsg.), *Logos: Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993*, Berlin-New York, 1993, 328-360.

più completa di una notizia, tramandata dai sinassari alla data del 26 marzo, sul martirio dei chierici goti Wereka e Batwin (oltre a numerosi laici) e sulla loro traslazione operata alcuni anni più tardi e, infine, un'omelia anonima del VII/VIII secolo, forse di area illirica, sul martirio di tre goti (Hildaevora, Vihila e Theogenes). Si tratta di testi di diverso valore ed estensione che, integrati con le notizie fornite dagli storici ecclesiastici Socrate e Sozomeno, illustrano la penetrazione della fede cristiana anche nei ceti alti della società gotica in virtù degli stretti rapporti intercorrenti fra élites germaniche e autorità imperiali⁴, i dissidi e le lacerazioni che tale predicazione provocò all'interno dei *clan* aristocratici goti e, in ultimo, l'importanza che la traslazione delle reliquie di martiri goti ebbe per la costruzione identitaria di talune comunità cristiane nel territorio della Romania orientale. Purtroppo lo stato frammentario delle fonti, perlomeno *excerpta* tratti da testi più ampi e antichi – a differenza della *passio* di Saba, integra e coeva ai fatti narrati –, non ci consente di dedurre l'atteggiamento della popolazione indigena (gotica, sarmata o dacoroma- na) verso i cristiani perseguitati, se non indirettamente e in via congetturale. La natura politica e “dall'alto” delle misure coercitive farebbe pensare a una passività, se non proprio a una empatia o solidarietà attiva e partecipe da parte delle comunità di villaggio nei confronti dei goti di fede cristiana. Una prova indiretta potrebbe essere l'esumazione e traslazione indisturbata dei corpi dei martiri, avvenuta sovente a distanza di anni, il che, oltre a testimoniare la venerazione di cui erano circondati dai loro correligionari, attesta il rispetto verso quei defunti anche da parte dei non cristiani di Gothia, che diversamente avrebbero potuto distruggere o disperdere i loro resti mortali.

⁴ Cf. E. K. Chrysos, Τὸ Βυζάντιον καὶ οἱ Γότθοι. Συμβολὴ εἰς τὴν ἐξωτερικὴν πολιτικὴν τοῦ Βυζαντίου κατὰ τὸν δ’ αἰῶνα, Thessalonike, 1972; idem, Gothia Romana. Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jahrhundert, *Dacoromania*, 1, 1973, 52-64; B. e P. Scardigli, I rapporti fra Goti e Romani nel III e IV secolo, *Romanobarbarica*, 1, 1976, 261-295.

La Passio sancti Nicetae

Edita dal Delehaye nel 1912⁵, la *Passio sancti Nicetae* (= *BHG* 1339) è il testo più ampio a noi pervenuto su un martire goto dopo la *Passio sancti Sabae*. Si ritiene che sia stata composta a Mopsuestia in Cilicia verso la fine del V secolo, in quanto l'anonimo redattore riprende quasi *ad verbum* (parr. 3-4) interi brani della *Storia ecclesiastica* di Socrate di Costantinopoli ([†] post 439) a proposito della guerra civile tra i capi goti Atanarico e Fritigerno, della fuga di quest'ultimo in territorio romano per chiedere aiuto all'imperatore Valente, dell'intervento di truppe romane stanziate in Tracia (verosimilmente *milites riparienses*) sino alla vittoria finale su Atanarico, seguita dalla conversione di molti sudditi di Fritigerno al cristianesimo⁶. L'attendibilità del resoconto relativamente a quest'ultimo punto è stata revocata in dubbio sulla base di omissioni o discrepanze cronologiche con storiografi coevi o successivi, il che ha indotto taluni a posticipare la conversione dei Goti al 376⁷: ma un esame più approfondito della testimonianza di Socrate ha portato a una sua complessiva rivalutazione anche per quanto riguarda episodi minori non altrettanti attestati, come la guerra civile fra i Tervingi, che è stato proposto di collocare all'indomani della prima guerra gotica di Valente (367-369)⁸ e della persecuzione anticristiana di Atanarico (369-372)⁹.

⁵ *Saints de Thrace et de Mésie*, AB, 31, 1912, 209-215 (testo greco), 281-287 (commento). In ambito romeno si vedano I. Ionescu, *Sfintul Mare Mucenic Nichita*, ST, 41, 1989, 87-99 (con traduzione romena del martirio di Niceta, *Patimirea Sfintului Mare Mucenic Nichita*, 95-99) e il recente volume a cura di N. Zugravu, M. Paraschiv, C. Tărnăuceanu, W. Dancă, *Fontes Historiae Daco-Romanæ Christianitatis. Izvoarele istoriei creștinismului românesc*, Iași, 2008 (ivi bibliografia). Cf. anche Schäferdiek, *Märtyrerüberlieferungen* cit., 339-340.

⁶ Socr., *HE* IV, 33: *SC* 505, 134-136.

⁷ P. Heather, *The Crossing of the Danube and the Gothic Conversion*, *GRBS*, 27, 1986, 289-318. E. A. Thompson (*The Date of the Conversion of the Visigoths*, *JEH*, 7, 1956, 1-11) era arrivato a ridatare la conversione dei Visigoti al cristianesimo fra il 382 e il 395, dopo l'attraversamento del Danubio e l'ingresso in territorio romano, ma questa tesi è stata rigettata poiché non si vede come i Goti avrebbero potuto abbracciare l'arianesimo sotto il regno del neoniceno Teodosio. Cf., a tal proposito, anche Z. Rubin, *The Conversion of the Visigoths to Christianity*, *MH*, 39, 1981, 34-54.

⁸ Sulla prima campagna gotica di Valente cf. U. Wanke, *Die Gotenkriege des Valens. Studien zu Topographie und Chronologie im unteren Donauraum von 366 bis 378 n. Chr.*, Frankfurt, 1990, 73-107 e N. Lenski, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Berkeley, 2002, 127-137. Sui tentativi di orientare la politica dell'imperatore nei confronti dei Goti da parte degli

La *passio* di Niceta rispetta i canoni del genere agiografico, articolandosi in un prologo in cui sono esplicitamente dichiarate le finalità edificanti dell'elogio del martire e lo si distingue da un quasi omonimo Νικήτης, contemporaneo di Pietro e fratello di Clemente, appartenente alla letteratura pseudoclementina¹⁰, che l'agiografo, contro ogni verosimiglianza storica, fa perire martire a Roma durante il regno di Commodo (180-192). Segue una breve descrizione del γένος del martire (βάρβαρος ... ἐκ τῶν πέραν τοῦ Ἰστρου ποταμοῦ ... προσοικούντων Γότθων), delle sue virtù (ἀρετῆ δὲ βίου καὶ ἀνδρείᾳ ψυχῆς), del ceto sociale (τῇ τοῦ γένους ὑπεροχῇ τὰς πρώτας εἶχεν παρὰ τοῖς βαρβάροις τιμάς): non è possibile escludere la nascita aristocratica di Niceta, sebbene il Delehaye¹¹ e le reminiscenze letterarie inducano a ipotizzare che si tratti di un'invenzione topica dell'agiografo. Quel che è certo è che vi furono anche goti cristiani di nobile stirpe, come lo stesso Fritigerno, la regina Gaatha e i figli Arienmo e Dulcilla, di cui si parlerà oltre. A garanzia dell'ortodossia di Niceta, l'estensore della *passio* lo pone in relazione con Teofilo, vescovo di Gothia e firmatario al Concilio di Nicea del 325¹²: una notizia

ambienti di corte cf. U. Roberto, ‘Βασιλεὺς φιλάνθρωπος’: *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*, *AIIS*, 14, 1997, 137-203 e M. Raimondi, *Temistio e la prima guerra gotica di Valente*, *MediterrAnt*, 3, 2000, 633-683.

⁹ N. Lenski, *The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, *GRBS*, 36, 1995, 52-87. Sulla persecuzione cf. Wolfram, *Storia dei Goti*, Roma, 1985, 127-129.

¹⁰ Si vedano B. Rehm (hrsg.), *Die Pseudoklementinen I. Homilien*, 3a ed. corr. da G. Strecker, Berlin, 1989 e idem, *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, 2a ed. rivista a cura di G. Strecker, Berlin, 1994 (per queste ultime si veda Pseudo-Clemente, *I Ritrovamenti (Recognitiones)*, traduzione, introduzione, note e indici a cura di S. Cola, Roma, 1993), *passim*. Benché l'originale sia stato redatto in greco, noi non disponiamo per le *Recognitiones* che dei manoscritti latini della traduzione di Rufino (406). Esiste d'altronde una traduzione siriaca del V secolo (411) che comprende brani delle *Homiliae* e delle *Recognitiones*, per cui si veda l'edizione, con retroversione greca, che ne ha proposto W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext*, Leipzig, 1937. Sul valore e l'importanza delle traduzioni latina e siriaca cf. F. S. Jones, *Evaluating the latin and syriac translations of the Pseudo-Clementine Recognitions*, *Apocrypha*, 3, 1992, 237-257. Per le problematiche inerenti al testo si rinvia a O. Cullmann, *Le Problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le Rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-Christianisme*, Paris, 1930.

¹¹ *Saints de Thrace* cit., 282.

¹² Su Teofilo cf. A. Schwarcz, *Cult and Religion Among the Tervingi and the Visigoths in Their Conversion to Christianity*, in P. Heather (ed.), *The Visi-*

di dubbia autenticità che pare avere lo scopo di allontanare dal martire ogni sospetto di eresia¹³.

La descrizione del contesto storico in cui si colloca il martirio, come si è detto, è tolta di peso da Socrate, il quale menziona l'attività missionaria di Ulfila fra i Goti di Atanarico come causa scatenante della persecuzione anticristiana del capo tervingio, che scorgeva nella nuova religione una falsificazione dei riti ancestrali e una “quinta colonna” per ulteriori future ingerenze da parte dell’Impero. Lo storico, costretto ad ammettere l’esistenza di martiri di fede ariana, insiste sulla “semplicità” dei Goti convertiti, inconsapevoli dell’eresia e lieti di morire per la fede cristiana (οἱ πολλοὶ δὲ τῶν βαρβάρων ἀπλῆ τῇ πίστει τὸν χριστιανισμὸν δεξάμενοι, ὑπὲρ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐνθάδε ζωῆς κατεφρόνησαν). La dipendenza dell’agiografo da Socrate deve aver comportato imbarazzo: tale notizia, l’unica a sua disposizione, ma inaccettabile per l’equivalenza martiri goti / martiri ariani, non poteva essere riportata senza modificarla in direzione dell’ortodossia, omettendo la scomoda frase ὥστε γενέσθαι μάρτυρας τηνικαῦτα βαρβάρους ἀρειανίζοντας. Inoltre i due brani di Socrate sulla missione di Ulfila in Gothia (IV, 33) e su Teofilo, vescovo non ariano in terra gotica prima di Ulfila e firmatario a Nicea (II, 41, 23), sono fusi interpolandovi un dettaglio cronologicamente inverosimile, vale a dire la presenza di quest’ultimo al concilio del 381. Teofilo sarebbe stato pertanto il maestro sia di Niceta sia di Ulfila: in entrambi i casi si tratta di pura invenzione¹⁴. La conversione dei Goti è posta dall’agiografo nel 375 (μετὰ τὴν ὑπατείαν Γρατιανοῦ τὸ τρίτον καὶ

goths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective, Woodbridge, 1999, 447-488. È incerto se Teofilo sia stato vescovo dei Goti della Crimea o del Basso Danubio: cf. E. Popescu, *Theophilus Gothiae. Bischof in der Krim oder an der unteren Donau?*, in idem (ed.), *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Bucureşti, 1994, 178-186 e R. W. Mathisen, *Barbarian Bishops and the Churches «in barbaricis gentibus» in Late Antiquity*, *Speculum*, 72, 1997, 664-697 (qui 670-671). Cf. anche E. Honigmann, *La liste originale des Pères de Nicée, Byzantion*, 14, 1939, 17-76 e idem, *The original lists of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon*, *Byzantium*, 16, 1942/43, 20-80, qui 22-28.

¹³ B. Luiselli sembra invece accettare come autentica la storicità della notizia: *La formazione della cultura europea occidentale*, Roma, 2003, 123-4.

¹⁴ Delehaye, *Saints de Thrace* cit., 283-284 e M. Caprara, *Una tradizione agiografica “veneziana”: la Passio latina di san Niceta Goto*, *Filologia Mediolatina*, 12, 2005, 205-221 (qui 209-210).

'Εκκυτίου), che è in realtà la data della morte dell'imperatore Valentiano I: anche in questo caso un dato attinto da Socrate (καθάπερ ἐν ἑκκλησιαστικαῖς ἴστορίαις δηλοῦται) è inserito in maniera arbitraria per collocare gli eventi su uno sfondo storico plausibile.

L'unico elemento certo, noto al redattore della *passio*, è il martirio di Niceta, bruciato dopo essere stato percosso, trascinato sul terreno e fatto a pezzi (κατεάξαντες αὐτὸν σύραντές τε καὶ συντρίψαντες εἰς τὸ πῦρ ἔβαλον). La modalità del supplizio per mezzo del fuoco è confermata dal frammento di un antico calendario gotico e dallo storico ecclesiastico Sozomeno¹⁵, e non sembra che vi siano ragioni per rifiutarne la storicità.

La *passio* prosegue col racconto del miracoloso rinvenimento notturno, grazie alla guida di un astro soprannaturale, delle reliquie di Niceta e della loro traslazione operata da Mariano, cittadino eminente di Mopsuestia nonché amico del martire in virtù della comune fede in Cristo. La veridicità della narrazione sarebbe garantita da una ἀψευδής παράδοσις, dalla concordanza di questa con la ἑκκλησιαστικὴ ἴστορία e dalla conservazione di οἰκειακὰ συμβόλαια Μαριανοῦ ... σωζόμενα μέχρι καὶ νῦν, probabilmente – come ipotizzato dal Delehaye – «une simple attestation datée de l'identité du corps saint», forse (anche) tramandata per via epigrafica¹⁶. La *Passio sancti Nicetae* non fornisce dati sul cristianesimo in Gothia che prescindano dalla *Storia Ecclesiastica* di Socrate, data la distanza temporale e spaziale dell'anonimo estensore da fonti di prima mano e il suo interesse per la storia locale di Mopsuestia, come si vede dai numerosi sincronismi, desunti da una cronaca universale dotata di tavole sinottiche, cui l'autore ricorre per datare esattamente la *translatio*¹⁷. La *depositio* delle reliquie di Niceta, la cui memoria ricorre il 15 settembre, è celebrata in virtù dei miracoli che ne scaturiscono e che accrescono il prestigio della città, assieme ai resti di altri corpi santi prelevati dalla vicina Anazarbo dal vescovo mopsuesteno Aussenzio. Non è da escludere che con questa compilazione l'agiografo intendersse porsi in concorrenza col più corposo (e attendibile) *dossier* agiografico su s. Saba “il Goto” le cui reliquie erano state traslate a Ce-

¹⁵ Soz., *HE VI*, 37, 12-14: SC 495, 452.

¹⁶ *Saints de Thrace* cit., 285.

¹⁷ Il redattore della *Passio* dimostra di tenere presenti era locale di Antiochia (inizio nell'anno 42 a.C.), olimpiadi, consolati, era mondiale ed era cristiana. Si veda a tal proposito M. D. Serruys, *Saints de Thrace et de Mésie* cit., 292-294.

sarea di Cappadocia: l'insistenza sul dato storico-cronologico sembrerebbe confortare tale ipotesi, oltre a configurarsi come uno sforzo dell'estensore di colmare le lacune su vita e opere di Niceta e sulla sua ortodossia.

Manca a tutt'oggi uno studio d'insieme sulla lingua e sul substrato biblico-patristico della *Passio sancti Nicetae*. Da una rapida consultazione di sussidi elettronici emerge che nel par. 1, dopo un'osservazione sulla bontà della celebrazione liturgica in onore dei martiri e sull'imitazione della loro *pietas* (εὔσέβεια) entrambe affidate alla stesura scritta delle loro azioni, l'agiografo ne illustra gli scopi affermando che ciò si fa «non perché [scil. i martiri] ne ricavino un incremento o gloria [endiadi] – quale incremento infatti potrebbero ricevere loro la cui azione ha in se stessa la gloria? – ma affinché coloro che li lodano siano onorati e coloro che ascoltano ne imitino la virtù (οὐχ ἵνα προσθήκην ἡ δόξαν λάβωσιν – τίνα γὰρ ἀν εἰς δόξαν προσθήκην λάβωσιν ὅν ἡ πρᾶξις ἐν ἑαυτῇ τὸ ἔνδοξον ἔχει ; – ἀλλ’ ἵνα δοξασθῶσιν οἱ εὐφημοῦντες καὶ ζηλώσωσιν τὴν ἀρετὴν οἱ ἀκούοντες)). La gloria del martire si riverbera su quanti, cultori liturgici ma anche fedeli, non facciano mancare l'imitazione delle sue virtù: ancora una volta un concetto unitario distinto nei suoi due momenti, *memoria* delle azioni e della morte gloriosa del martire e *mimesi* nella vita quotidiana, indissolubilmente legati. Si tratta della ripresa letterale di un passo del panegirico in lode dei Maccabei pronunciato da Gregorio di Nazianzo nel 362¹⁸, con piccole variazioni (il cong. pres. λάβωσιν invece del più raffinato aor. λάβοιεν, l'inversione del nesso ἔχει τὸ ἔνδοξον) e aggiunte (ἀν εἰς δόξαν προσθήκην λάβωσιν, ἐν ἑαυτῇ) rispetto al modello. Poco oltre (par. 2), laddove è tracciato il ritratto morale del martire, si fa cenno alla sua forza d'animo, che insieme alle altre sue qualità – come si è detto sopra – gli è valsa i massimi onori da parte dei barbari (ἀνδρείᾳ ψυχῆς … τὰς πρώτας εἶχεν παρὰ τοῖς βαρβάροις τιμάς): in questo caso la fonte è

¹⁸ Greg. Naz., *Or. XV in laudem Macch.* 2: PG 35, 913A: οὐχ ἵνα προσθήκην ἡ δόξαν λάβοιεν – τίνα γὰρ ὅν ἡ πρᾶξις ἔχει τὸ ἔνδοξον ; – ἀλλ’ ἵνα δοξασθῶσιν οἱ εὐφημοῦντες καὶ ζηλώσωσιν τὴν ἀρετὴν οἱ ἀκούοντες. Per approfondimenti si rinvia a M. Vinson, *Gregory Nazianzen Homily 15 and the genesis of the Christian cult of the Maccabean martyrs*, *Byzantium*, 64, 1994, 166-192 e a R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien: les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden, 2007.

il panegirico basiliano in onore dei Quaranta Martiri di Sebaste, con adattamenti minimi¹⁹. La stessa *iunctura* più sopra segnalata τῇ τοῦ γένους ὑπεροχῆ, riguardante i nobili natali del martire, è desunta dal Nisseno²⁰. Di derivazione basiliana potrebbe essere pure l'espressione ἔχων τὴν εἰς Χριστὸν ἐλπίδα, attestata in un'epistola del Cappadoce²¹, sebbene si tratti di un nesso di primaria origine scritturistica (cfr. Act 24, 15; Tit 2, 13). Nel par. 6 si coglie altresì un'eco del *Martyrium Polycarpi* nella descrizione del rinvenimento miracoloso da parte di Mariano del corpo del martire, esposto al fuoco eppure rinvenuto intatto, e perciò paragonato a un pane cotto al forno (ἄσπερ ἄρτον ὀπτηθέν)²². Il *Martyrium Polycarpi* si conferma modello "classico" per gli agiografi antichi: nella *passio* di Saba indirizzo di saluto e congedo sono tratti di peso da quest'operetta, che assume quasi valore paradigmatico.

Né poteva mancare la componente biblica nella *passio*, se pure in misura piuttosto limitata rispetto al genere. Si registrano echi soprattutto neotestamentari: χάριτι κυρίου (par. 2) è formula riecheggiante Act 15, 40, 2 Cor 1, 12 ed Hbr 2, 9; il termine φωστήρ, che esalta il ruolo di Niceta dopo la traslazione a Mopsuestia (par. 2), potrebbe rinviare ad Apc 21, 11 o alla creazione dei luminari celesti in Gn 1, 14-18; il martire, poiché aveva *pensiero retto e incrollabile* rivolto a Dio (come l'ebreo Eleazaro: II Mcc 6, 7) è ritenuto degno della *corona della giustizia* (Tim 4, 8) e della *cittadinanza nei cieli* (par. 5):

¹⁹ Bas. Caes., *In quadr. mart. Seb.* 2: PG 31, 509C: i legionari e futuri martiri di Sebaste, a causa della loro ἀνδρείαν ψυχῆς, ᾔδη τὰς πρώτας εἶχον παρὰ βασιλέων τιμάς. Si veda M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari, 1990, 121-136 e idem, *Basilio di Cesarea. I martiri. Panegirici per Giulitta, Gordio, 40 soldati di Sebaste, Mamante*, traduzione, introduzione e note a cura di M. G., Roma, 1999, 96-114 (ivi bibliografia).

²⁰ Greg. Nyss., *Ep. 1, 34: SC* 363, 104. L'epistola, talora traddita dai mss. fra quelle di Gregorio di Nazianzo, è ormai quasi unanimemente attribuita al Nisseno: cf. P. Maraval, *L'authenticité de la Lettre I de Grégoire de Nyse*, AB, 102, 1984, 61-70; B. Wyss, *Gregor von Nazianz oder Gregor von Nyssa? (Greg. Naz. epist. 49 Gallay / Greg. Nyss. epist. 1 Pasquali)*, in E. Lucchesi – H. D. Saffrey (eds.), *Mémoires André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et présentées*, Genève, 1984, 153-162; Ch. Klock, *Überlegungen zur Authentizität des ersten Briefes Gregors von Nyssa*, in *Studia Patristica* XVIII, 2, Leuven, 1989, 15-19.

²¹ Bas. Caes., *Ep. 257, 2 (Courtonne 3, 100)*: ἔχων τὴν ἐν Χριστῷ ἐλπίδα.

²² *Mart. Pol. 15, 2: SC* 10, 228: ὡς ἄρτος ὀπτώμενος.

cfr. Phil 3, 20)²³; vi è un'allusione alla vicenda dei tre giovani ebrei di Babilonia (ὅσπερ οὐδὲ τῶν ἀγίων τριῶν παίδων; par. 6) gettati nella fornace ardente (Dn 3, 12-97), tema che ebbe grandissima fortuna anche nell'iconografia cristiana²⁴. Alcuni tratti narrativi assomigliano il martire a Cristo: la stella miracolosa che guida Mariano sul luogo ove giace il corpo insepolto di Niceta (ἀστὴρ γὰρ προπορευόμενος ὡδήγησεν αὐτὸν, μέχρις ὅταν κτλ., par. 6) è simile a quella che guida i magi dall'Oriente fino a Betlemme (cfr. Mt 2, 9); lo stato incorrotto della salma è tale da far ritenere che Niceta abbia da poco reso lo spirito nelle mani di Dio (εἰς χεῖρας Θεοῦ τὸ πνεῦμα παρέθετο, par. 6; cfr. Lc 23, 46). Il tentativo di rimozione delle spoglie del martire dal suo sepolcro a Mopsuestia è frustrato da prodigi che mostrano la disapprovazione divina (par. 8). Un grande terremoto, con lampi e tuoni (cfr. Apc 16, 18), che ricorda gli eventi occorsi alla morte di Cristo (cfr. Mt 27, 51), si accompagna a un miracolo di punizione: un artigiano che durante la riesumazione tenta di impadronirsi di parte delle reliquie ritrae dal sarcofago la mano arida, salvo essere risanato dietro intercessione del vescovo Aussenzio (cfr. Mt 12, 10-13; Mc 3, 1-5 e Lc 6, 6-10), il quale si affretta a riporre il corpo santo nell'arca *con timore e tremore* (2 Cor 7, 15; Eph 6, 5; Phil 2, 12).

A differenza della *passio* storica di Saba, che rimase sostanzialmente circoscritta, la *passio* di Niceta conobbe grande fortuna. Essa è testimoniata, oltre che dal rifacimento bizantino di Simeone Metafraste (= BHG 1340)²⁵ e da ben tre traduzioni latine (di autore anonimo, di L. Sauer e di L. Lippomano), anche dalla creazione di un “doppione agiografico” leggendario, s. Niceta di Nicomedia, presunto figlio dell'imperatore Massimiano e martire per la fede (= BHG 1342y-

²³ Cf. anche Ath., *Vita Antonii* 14, 7: SC 400, 174 (τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν).

²⁴ Si veda soprattutto C. Carletti, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, Brescia, 1975; B. Mazzei, *Fanciulli ebrei*, in F. Bisconti (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana*, Città del Vaticano, 2000, 177-178; C. Carletti, *Fanciulli nella fornace (iconografia)*, in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II (F-O), Genova-Milano, 2007, 1907-1908 (ivi bibliografia).

²⁵ PG 115, 704-712. Per il menologio di Simeone Metafraste, cf. A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von der Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Leipzig, 1937-1952, t. I/2, 306-709.

1346e)²⁶. Dai sinassari bizantini sappiamo che il culto di s. Niceta go-to giunse a Costantinopoli, ove era stata eretta una chiesa posta sotto il suo patronato, nei pressi di quella di S. Romano, in cui era custodito il corpo del martire, traslato da Mopsuestia all'indomani della ri-conquista bizantina della città (965). Dalla capitale il culto si irradiò in tutto l'Impero, in area balcanica e italica²⁷ ma anche in Cappadocia²⁸ e perfino in Russia, divenendo oggetto di rappresentazioni iconografiche come santo guerriero su manoscritti, affreschi, sigilli, croci metalliche e altri manufatti²⁹.

La Passio SS. Innae, Rimae et Pinnae

La *Passio SS. Innae, Rimae et Pinnae* (= BHG 2184) è un documento, di età imprecisata, pubblicato dal Delehaye nel 1912. Si tratta di un breve riassunto di una narrazione andata perduta: solo il titolo associa i martiri alla Gothia, poiché il testo li definisce genericamente ἐκ τῆς ἀρκτώου γῆς τῶν βαρβάρων ὑπάρχοντες. L'agiografo, anacronisticamente, ne fa dei discepoli dell'apostolo Andrea, esaltando il successo della loro attività missionaria presso i barbari. Condotti dinanzi al capotribù, rifiutarono di rinnegare la loro fede in Cristo e furono pertanto percossi senza pietà (τύπτονται ἀφειδῶς). Il loro martirio ebbe luogo durante un inverno assai rigido: i carnefici, dopo aver conficcato pali lungo un fiume gelato, vi legarono i martiri, che morirono allorché – a causa della rottura della lastra di ghiaccio – l'acqua raggiunse il collo. I resti, pietosamente raccolti da alcuni fedeli, sette anni dopo furono portati dal vescovo Goddas nel proprio paese, in una località non menzionata, dove ricevettero decorosa se-

²⁶ Cf. R. Janin, *Niceta, figlio dell'imperatore Massimiano, santo, martire* (?), in *Bibliotheca Sanctorum*, t. IX, 888 e M. Marković, *St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedea. Apropos depictions of St. Niketas the Martyr on medieval crosses*, *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti*, 36, 2008, 19-42 (inglese, con riassunto in serbo), part. 26ss.

²⁷ M. Falla Castelfranchi, *La decorazione pittorica delle chiese di Santo Niceto*, in F. Martorano (a cura di), *Santo Niceto nella Calabria medievale. Storia architettura tecniche edilizie*, Roma, 2002, 113-119. San Niceta è patrono della cittadina di Melendugno in provincia di Lecce.

²⁸ Cf. M. Restle, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Recklinghausen, 1967, figg. 18, 30, 134, 269, 436; C. Jolivet-Lévy, *Les églises byzantines de Cappadoce: le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris, 1991, p. 52, 85, 87, 115, 126, 282.

²⁹ Marković, *St. Niketas the Goth and St. Niketas of Nikomedea* cit.

poltura. In seguito a un'apparizione il prelato traslò le reliquie nel porto di *Haliskos*, dove la locale comunità li commemorava nel giorno della *depositio* (κατάθεσις), poiché si ignorava il loro *dies natalis* (καιρὸς τῆς τελειώσεως), celebrato nel Sinassario costantinopolitano alle date del 20 gennaio e 20 giugno³⁰. Quest'ultima può essere spiegata come duplicazione, non infrequente nei calendari e martirologi, o come data della *depositio*. Quanto alla modalità del supplizio, essa sembra ricalcare, con qualche differenza, quella dei Quaranta Martiri di Sebaste.

Probabilmente il martirio ebbe luogo durante la prima persecuzione anticeristica in Gothia (347-348)³¹ e la traslazione avvenne nel 354, il che si accorda meglio con quanto tramandato dalla *passio*. Una collocazione cronologica più avanzata, nel corso della seconda persecuzione anticeristica, mal si concilierebbe con l'intervallo di sette anni fra *passio*, *inventio* e *translatio* delle reliquie, perché in tal caso quest'ultima sarebbe caduta nel pieno della guerra romano-gotica del 377-382, e difficilmente vi sarebbe stato modo di procedere all'esumazione e al trasporto dei resti in territorio romano in mezzo alle devastazioni belliche e ai movimenti di eserciti. Riguardo il vescovo Goddas (nome germanico)³², è ragionevole ritenere che fosse cattolico, dal momento che il ministero di un secondo vescovo ariano in Gothia al tempo di Ulfila non appare verosimile. Se tale ipotesi è plausibile anche Inna, Rima e Pinna sarebbero stati a loro volta cattolici. Non è dato sapere se Goddas sia stato il protovescovo cattolico dei Tervingi, poiché ignoriamo quale fosse l'appartenenza etnica del già menzionato vescovo Teofilo che partecipò al Concilio di Nicea; in ogni caso la presenza di Goddas nel 347-348 dimostra che la componente cattolica fra i Goti a nord del Danubio doveva essere con-

³⁰ *Saints de Thrace* cit., 215-216, 287-288 (commento). Cf. anche Schäfer-diek, *Märtyrerüberlieferungen* cit., 343-348.

³¹ E. A. Thompson, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966, 161-165.

³² Sull'onomastica dei martiri di Gothia cf. R. Löwe, *Gotische Namen in hagiographischen Texten, Beiträge zur Geschichte des deutsches Sprache und Literatur*, 47, 1923, 407-433. Si vedano anche i più recenti contributi di E. A. Ebbinghaus, *Gothic names in the menologies, General Linguistics*, 19, 1979, 69-73 e H. Reichert, *Die Bewertung namenkundlicher Zeugnisse für die Verwendung der gotischen Sprache. Methodendiskussion an Hand der Namen der Märtyrer aus der Gothia des 4. Jahrhunderts*, in H. Beck (Hrsg.), *Germanische Rest- und Trümmer-sprachen*, Berlin-New York, 1989, 119-142.

siderevole³³. I nomi dei martiri rinviano a una provenienza etnica e-terogenea: Inna sembra di origine micrasiatica, Rima è di provenienza incerta, Pinna risulta essere un antroponimo illirico³⁴.

Un altro problema posto dalla *passio* è l'identificazione del porto di *Haliskos*, altrimenti non attestato. Mentre Delehaye si astenne dall'avanzare ipotesi, Mansion propose la città di *Alisca* nella Pannonia inferiore, sulla riva destra del Danubio presso l'attuale Tolna in Ungheria, sede del quartier generale di una legione³⁵. La suggestione non ha riscosso consenso fra gli studiosi³⁶ e recentemente si è pensato che il toponimo possa essere corruzione di *Ad Salices*, porto romano nella provincia della *Scythia Minor*, che rispetto ad *Alisca* presenta il duplice vantaggio di trovarsi sul mare, in un territorio a diretto contatto coi Goti e sotto la giurisdizione militare del *dux Scythiae* e quella ecclesiastica del vescovo di *Tomis*, i referenti cui Basilio indirizza le sue epistole per ringraziarli dell'invio delle reliquie e della *passio* di Saba³⁷.

Dal breve testo è quasi assente la componente biblica, ridotta appena a un'allusione: il vescovo Goddas che trasporta sulle spalle le reliquie dei martiri (ἐπὶ τὸν ἰδίον ψυχήν) è assimilabile al Buon Pastore di Lc 15, 5. L'analisi linguistica del documento rivela alcune riprese dal panegirico basiliano in onore dei Quaranta Martiri di Sebaste³⁸ e

³³ E. A. Thompson, *Der gotische Bischof Goddas*, *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur*, 86, 1955/1956, 275-278. Contra Wolfram, *Storia dei Goti* cit., 147, che ritiene più verosimile la datazione del martirio al tempo della persecuzione di Atanarico, cioè, come si è detto, intorno al 369-372, e Schäferdiek, *Gotien* cit., 43-44.

³⁴ Cf. Reichert, *Die Bewertung namenkundlicher Zeugnisse* cit., 133-134, 139.

³⁵ J. Mansion, *Les origines du Christianisme chez les Gots*, AB, 33, 1914, 5-30, qui 11.

³⁶ Cf. E. A. Thompson, *The Visigoths* cit., 161 (altrove però, p. 29, egli identifica *Haliscus* con un villaggio gotico a nord del Danubio) e P. Heather-J. Matthews, *The Goths in the Fourth Century*, Liverpool, 1991, 130. Già J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*, Roma, 1967 (rist. anast. dell'ed. Paris, 1917), riteneva poco probabile questa identificazione, pensando piuttosto a «quelque village de pêcheurs de la côte du Pont-Euxin» (p. 439).

³⁷ D. Woods, *The relics of the Gothic martyrs Inna, Rema, and Pinna*, MH, 49, 1992, 256-257.

³⁸ Cf. l'associazione θωπείας ... ἀπειλαῖς e l'impiego dell'immagine ἵππηλατον πηδίον (al gen. pl. nella *Passio Innae, Rimae et Pinnae*) per indicare un corso d'acqua ghiacciato, per cui si rinvia rispettivamente a Bas. Caes., *In quadr. mart. Seb.* 4: PG 31, 512 e 5: PG 31, 516.

dalla *Chronographia* di Giovanni Malalas³⁹, il che potrebbe consentire di datare l'epitome, nella sua forma attuale, non prima della fine del VI secolo o degli inizi del VII.

Wreka, Batwin e altri martiri goti

Altre fonti per la ricostruzione del cristianesimo goto nei territori delle attuali Valacchia e Moldavia sono due martirologi, l'uno in lingua greca, l'altro in gotico. Il primo è costituito da due parti separate ma più antiche e più complete di una notizia riportata nel meno-logio di Basilio II (X sec.) alla data del 26 marzo. La discrepanza rispetto al frammento di calendario gotico del VI secolo, che commemora i martiri il 29 ottobre, potrebbe essere risolta ipotizzando che una delle date sia quella del martirio e l'altra quella della *depositio* delle reliquie. Il primo frammento riporta i nomi dei martiri transdanubiani Bathousê (Batwin) e Wêrkas (Werekas) coi loro figli e figlie (di cui non è riportato il nome), e del monaco Arpula, tutti goti, oltre a quelli di circa venti laici fra uomini e donne, dall'onomastica in parte gotica (*Σουηρίλας*, *Σουίμβλας*) e in parte di altra provenienza⁴⁰, arsi vivi nella chiesa in cui erano riuniti insieme a un anonimo cristiano catturato mentre si recava alla sinassi e gettato fra le fiamme. Le reliquie sarebbero state raccolte da Gaatha, regina dei Goti (torneremo più avanti sul significato da attribuire a questo titolo), insieme ad altri cristiani, fra i quali spicca il laico Wella. La donna, di cui è sottolineata la retta fede (*χριστιανή οὖσα καὶ ὁρθόδοξος*), affidato il regno al figlio Arimenio⁴¹ (o Arimerio), dopo un lungo viaggio rag-

³⁹ Cf. le espressioni *χειμῶνος ... βαρυτάτου* e *ἀπέδωκαν τὰς ψυχάς* per cui si rinvia rispettivamente a Io. Mal., *Chron.* XII, 36 (descrizione del rigido inverno che interrompe la guerra fra i Persiani e l'imperatore romano Carino) e XV, 5 (morte per fame dell'usurpatore Basilisco e dei suoi familiari in Cappadocia): rec. I. Thurn, Berlin-New York, 2000, 235. 303.

⁴⁰ Cf. Thompson, *The Visigoths* cit., 84 ed E. Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart, 1966, 71. Reichert, *Die Bewertung namenkundlicher Zeugnisse* cit., 125-130. 139, identifica nomi di origine daco-trace ('Ηγάθραξ, 'Ησκόνης), unna (Σίγιτζας), semitica ('Αβίππας, "Αννα [f.]"), latina (Κώνστας, 'Ανιμαΐς [f.]), greca ('Αγίας), microasiatica (Σίλας) insieme ad altri di origine incerta, come Θέσθας, Φίλγας, Ρύτας, 'Αλᾶς (f.), Βάριν (f.), Μωϊκῶ (f.), Μαμίκα (f.), Ούτικῶ (f.). È il caso di notare la presenza di due antroponimi di matrice biblica, "Αννα e Σίλας.

⁴¹ Il cui nome ricorda curiosamente quello di Arminio, il vincitore di P. Quintilio Varo nella battaglia della Selva di Teutoburgo nel 9 d.C.

giunse il territorio romano insieme alla figlia, dal nome schiettamente romano di Dulcilla. In seguito fu raggiunta da Arimenio, col quale ritornò in Gothia, accompagnata anche da Wella, forse un nobile che, una volta in patria, perì lapidato. La figlia Dulcilla, invece, rimase a Cizico⁴², città alla quale donò parte delle reliquie, durante il regno di Valentiniano II e Teodosio (383-392), e morì qualche tempo dopo, in data imprecisata⁴³: dal racconto non è dato sapere se sia deceduta in Romania o in Gothia.

La datazione del martirio sotto i regni di Valentiniano I, Valentino e Graziano (367-375) è abbastanza precisa: sono gli anni che videro il progressivo deterioramento dei rapporti goto-romani. L'altro riferimento cronologico è il “regno” di Ingurich/Wingurich, probabilmente un *reiks*, cioè un capo di rango inferiore rispetto a quello dell'intero gruppo tribale, il *iudex* (δικαστής) o *Kindins*⁴⁴. In tal caso Wingurich potrebbe essere stato un potente subordinato di Atanarico. Il recupero e la traslazione delle reliquie sarebbe avvenuta alcuni anni dopo, forse grazie alla pace stipulata nel 382 fra l'imperatore Teodosio e i Goti, che potrebbe aver agevolato gli spostamenti di Gaatha nel territorio dell'Impero e la permanenza della figlia. Quanto al titolo di “regina” (βασίλισσα) attribuito a Gaatha, il menologio di Basilio II la definisce «consorte dell'altro capo della stirpe dei Goti (σύμβιος τοῦ ἐτέρου ἄρχοντος τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων)»: il che indusse Thompson a postulare, erroneamente, l'esistenza d'una duplice regalità presso questo popolo⁴⁵. È più ragionevole immaginare che Gaatha fosse la vedova di un nobile di alto rango, un *reiks* alla stessa stregua di Wingurich.

Questo dimostra che, al di là dell'atteggiamento “popolare” talora di simpatia e solidarietà nei confronti dei cristiani perseguitati – gli stessi seguaci di Atarido sembrano agire controvoglia nei confronti

⁴² Su Cizico come luogo di composizione della narrazione agiografica gota cf. A. F. Lacy, *Cyzicus and the Gothic calendar*, *General Linguistics*, 20, 1980, 99-103.

⁴³ Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie* cit., 278-281 e Mansion, *Les origines du Christianisme* cit., 26-30. Cf. anche Wolfram, *Storia dei Goti* cit., 151 (il quale pensa che la donna fosse di confessione omea), 173-174, 236; Schäferdiek, *Gotien* cit., 48 e idem, *Märtyrerüberlieferungen* cit., 340-343.

⁴⁴ Su questo termine cf. A. Trovato, *Recupero del significato primitivo di un calco semantico gotico*, in V. Dolcetti Corazza – R. Gendre (a cura di), *Intorno alla Bibbia gotica*. VII Seminario avanzato in Filologia germanica, Alessandria, 2008, 351-374 (ivi bibliografia).

⁴⁵ *The Visigoths* cit., 159.

di Saba e anzi lo avrebbero volentieri lasciato libero contando sull'omertà degli abitanti del villaggio –, esisteva una spaccatura all'interno della nobiltà gotica in merito all'atteggiamento persecutorio promosso da Atanarico e dai suoi subordinati. Questi ultimi appaiono mossi soprattutto da preoccupazioni politiche (il desiderio di evitare l'ascesa di capi goti cristiani patrocinati dalle autorità romane) e sociali (il timore di una frattura all'interno delle tribù in base al credo, timore che nella *passio* di Saba viene dipinto come infondato), prima ancora che da scrupoli di natura religiosa (la punizione degli antichi déi per aver trascurato il loro culto e corrotto le usanze avite con l'adozione di una divinità straniera ed esclusiva). L'intensità della persecuzione poteva variare di villaggio in villaggio a seconda dell'atteggiamento e della forza del capoclán al potere che, se convertito, per quanto possibile si adoperava per proteggere i correligionari nascondendoli o allontanandoli; ma, qualora la pressione dei suoi pari grado si fosse accresciuta, poteva dissimulare la propria fede e aiutare i suoi seguaci cristiani a varcare il confine, o tentare di passarlo egli stesso. Quest'opzione non era sempre praticabile perché, se Gaatha fu esiliata e costretta a rifugiarsi in România, il figlio Arimenio dovette probabilmente attendere la morte di Atanarico e la disgregazione della sua confederazione prima di poter professare apertamente la propria fede e dirigersi oltre il Danubio. Un'altra scelta possibile per un aristocratico cristiano o simpatizzante tale era quella di unirsi a una confederazione rivale di capi filoromani⁴⁶.

All'interno della fazione dei persecutori si può distinguere fra quanti, nel loro fanatismo religioso, colpivano indiscriminatamente cristiani d'ogni rango sociale, come fece Wingurich, e i capi che preferivano accanirsi contro i convertiti appartenenti alla nobiltàgota, lasciando in pace i cristiani di rango inferiore⁴⁷. Non bisogna stupirsi della mancata menzione di Atanarico e Fritigerno nelle fonti concernenti il martirio di Wereka e Batwin, in quanto esse riflettono il punto di vista delle popolazioni rurali della Gothia sulla persecuzione: per loro il *iudex* Atanarico era un'autorità suprema remota, mentre il μεγιστᾶν locale (Wingurich o Atarido) era il potere con cui dovevano confrontarsi direttamente⁴⁸.

⁴⁶ Cf. Rubin, *The Conversion of Visigoths* cit., 40-41. Cf. anche M. Forlin Patrucco – S. Roda, *Religione e cultura dei Goti transdanubiani nel IV-V secolo*, *Augustinianum*, 19, 1979, 167-187.

⁴⁷ Rubin, *The Conversion of Visigoths* cit., 41.

⁴⁸ Rubin, *The Conversion of Visigoths* cit., 45.

Vi è infine il frammento di calendario gotico trascritto nel VI secolo, di tendenza ariana (menziona l'imperatore omeo Costanzo e il vescovo Doroteo di Eraclea), che comprende i giorni dal 23 ottobre al 30 novembre. Esso sarebbe la traduzione, non anteriore al 419, di un originale greco di provenienza costantinopolitana⁴⁹. I latercoli più interessanti in questa sede sono quelli del 23 e 29 ottobre: se ne riporta una traslitterazione e la relativa traduzione:

kg þize ana Gutþiudai⁵⁰ managaize marwtre jah Friþareik[eik]eis⁵¹.
 kb gaminþi marwtre þize bi Werekan papan jah Batwin bilaif⁵².
 aikklesjons fullaizos ana Gutþiudai gabrannidai⁵³.

23 [ottobre] (ricordo dei) molti martiri in Gothia e di Friþareikeis.

29 [ottobre] ricordo dei martiri che con il presbitero Wereka e il compagno (?) Batwin, in una chiesa affollata in Gothia, furono bruciati.

Il testo, corrotto in più punti, pone alcuni problemi di traduzione⁵⁴. Uno di questi riguarda l'identificazione di Friþareikeis (o Frederic), personaggio altrimenti sconosciuto e che taluni sono inclini a identificare in Fritigerno, qui ricordato non come martire ma come il primo principe goto cristiano. Si trattrebbe dunque di un faintendi-

⁴⁹ Edizione diplomatica del Calendario gotico a cura di E. A. Ebbinghaus, *Gothica XI. The Gothic calendar, General Linguistics*, 15, 1975, 36-39. Cf. K. Schäferdiek, *Das gotische liturgische Kalenderfragment – Bruchstück eines Konstantinopeler Martyrologs*, ZNW, 79, 1988, 116-137 e, da ultimo, il contributo di R. Gendre, *Il calendario gotico*, in V. Dolcetti Corazza - R. Gendre, *Intorno alla Bibbia gotica* cit., 41-88 (ivi bibliografia).

⁵⁰ Sul significato di Gutþiuda come Gothia cf. E. A. Ebbinghaus, *The first entry of the Gothic calendar*, JThS, 27, 1976, 140-145 (qui 140).

⁵¹ Cf., oltre ad Ebbinghaus, *The first entry* cit., R. Gendre, *Il calendario gotico* cit., 54-63.

⁵² Per il termine *bilaif*, di difficile traduzione, sono state avanzate diverse proposte interpretative: cf. U. Schwab, *Bilaif im gotischen Kalender (29. Oktober)*, *Helikon*, 7, 1967, 357-394 e S. Suzuki, *Zu *aflifnan, *bilaibjan und *bileifan im Gotischen*, HSF, 106, 1993, 129-136. H. Schmeja ha ipotizzato che significhi «compagno»: *Gotisch Bilaif, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 120, 1998, 355-367.

⁵³ Cf. E. A. Ebbinghaus, *The second entry of the Gothic calendar*, JEGP, 77, 1978, 183-187 e R. Gendre, *Il calendario gotico* cit., 63-73.

⁵⁴ Si veda H. Achelis, *Der älteste deutsche Kalender*, ZNW, 1, 1900, 309-373. Cf. anche Delehaye, *Saints de Thrace et de Mésie* cit., 275-278; Mansion, *Les origines du Christianisme* cit., 20-24; R. Löwe, *Der gotische Kalender*, Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur, 59, 1922, 244-290.

mento del copista di fronte a un nome poco comune⁵⁵. Altri studiosi, pur ammettendo una dittografia da parte dello scrivano, sono molto più cauti nell'emendare il trādito Fribareikeis in un ipotetico *Fribigairnis reikeis, considerato paleograficamente indifendibile e per il quale non vi è alcuna base storica, e ritengono si tratti dell'unico martire della prima persecuzione anticristiana in Gothia (347-348) di cui sia sopravvissuta memoria nei documenti liturgici⁵⁶.

Ancora più tarda è un'omelia anonima, di VII/VIII secolo, forse di area illirica, tramandata da tre manoscritti conservati in Italia. Il tenore barbarico del latino rende incomprensibili molti brani del sermone: in esso è menzionato il supplizio, ad opera di pagani e consumato per mezzo del fuoco, di tre martiri i cui nomi, Hildaevora, Vihila (o Iuhila) e Theogenes, sono – a eccezione di quest'ultimo – di origine manifestamente gotica, accostati ai tre giovani ebrei gettati nella fornace ardente da Nabucodonosor. Restano ignoti periodo storico e data del loro martirio, né si è certi della loro appartenenza alla porzione ortodossa della chiesa gotica. L'unico dato sicuro è che in occasione della loro memoria liturgica venivano cantati il Ps. 149, in particolare il versetto finale (*Gloria haec est omnibus sanctis eius*), e Ps. 65, 12 (*Transivimus per ignem et aquam, et induxisti nos in refrigerium*) a guisa di versetto alleluiaitico⁵⁷.

Conclusioni

Pur nella loro laconicità, le fonti attestano che i cristiani di area gotica possedevano un clero articolato in quasi tutti gli ordini della gerarchia (il vescovo Goddas, i presbiteri Sansala, Gubpika, Wera-ka, il chierico Batwin, il cantore Saba); potevano godere della simpatia e del supporto di elementi delle tribù loro legati da vincoli di parentela e forse da ammirazione per il loro tenore di vita; potevano contare sull'appoggio attivo di parte dell'aristocrazia gotica (Fritigerno, Gaatha, Arimenio) e delle autorità imperiali oltreconfine, che so-

⁵⁵ Cf. Rubin, *The Conversion of Visigoths* cit., 52-53. Questa lettura è stata avanzata per la prima volta da Krafft, *Kirchengeschichte der germanischen Völker*, I, Berlin, 1854, 385 e appoggiata da Löwe, *Der gotische Kalender* cit., ma è stata rifiutata da Thompson, *The Visigoths* cit., 157 e da Heather-Matthews, *The Goths in the Fourth Century* cit., 129.

⁵⁶ Così E. A. Ebbinghaus, *The first entry of the Gothic calendar* cit.

⁵⁷ G. Morin, *Un group inconnu de martyrs goths dans un sermon anonyme d'origine barbare*, *HJ*, 52, 1932, 178-184 e Schäferdiek, *Märtyrerüberlieferungen* cit., 350.

vente agivano in prima persona per la traslazione delle reliquie e l'accogliimento di profughi in territorio romano, mettendo a disposizione uomini e mezzi, probabilmente anche esercitando pressioni diplomatiche sui capi goti più intransigenti per indurli ad attenuare i provvedimenti più sanguinosi intrapresi contro i cristiani goti e/o romanizzati.

Le fonti prese in esame hanno estensione e valore storico diverso. Nella *passio* di Niceta sopravvive solo poco più del nome, della descrizione dei tormenti cui fu sottoposto il martire (ammesso che questi non rientrino nella topica di genere) e della data di traslazione. Essa è utile soprattutto per valutare il *Fortleben* della *Storia Ecclesiastica* di Socrate, l'utilizzo dei Padri Cappadoci nella redazione della *passio* e l'importanza che il culto di Niceta aveva per la città di Mopsuestia. La *passio* di Inna *et socii*, pur non potendo essere datata con precisione e nonostante l'anacronistico collegamento dei martiri alla leggendaria missione evangelizzatrice di sant'Andrea in Scizia, viceversa sembra essere una narrazione basata su testimoni oculari: in questa direzione parrebbero puntare dettagli quali l'antronponomastica e il porto di *Haliskos*, una località minore a tutt'oggi non identificata con certezza.

Il resoconto più attendibile è costituito dai c.d. *Atti* di Wereka e Batwin. Essi mostrano come la persecuzione in territorio gotico colpisce i cristiani a discrezione dei maggiorenti del luogo, del loro grado di fanatismo e odio nei confronti dei Romani, ma anche come si trattasse di una linea politica lungi dall'essere condivisa dalla totalità dei *leader* tervingi e dai loro seguaci, sia da quanti desideravano staccarsi dall'egemonia di Atanarico sia da coloro che, pur professandogli fedeltà, lo seguivano con riluttanza non condividendone motivazioni e finalità. Dietro questo atteggiamento, a mio parere, si nascondeva il timore di incrinare la solidarietà di villaggio e l'unità della tribù con atti inutilmente discriminatori e sanguinosi in nome del culto dei vecchi dèi. Probabilmente una parte dei capi goti di rango inferiore intuiva quanto questo fosse controproducente al fine di assicurarsi la lealtà dei loro sudditi, che – come nella *passio* di Saba – escogitavano bugie e sotterfugi per salvare congiunti e amici cristiani. È anzi possibile che la persecuzione di Atanarico sortisse l'effetto opposto a quello voluto, causando guerre civili nella confederazione tervingia e favorendo l'intervento romano proprio pochi anni prima che la minaccia unna si affacciisse all'orizzonte. Le vicende di Gaatha e Dulcilla e la loro fuga in territorio romano sono indizio della persistenza di una

cristianitàgota transdanubiana anche dopo il 376: una cristianità prevalentemente rurale, multietnica, incentrata in *vici* e *pagi* dacoromani e germanici, cui forse sfuggivano molte delle sottigliezze teologiche elaborate in Oriente, ma che scorgeva nella nuova fede un elemento di convivenza e dialogo fra Goti e Impero, un'alternativa praticabile e costruttiva rispetto alle politiche militariste fomentate dai “falchi” d'ambolé parti.

THE LIGHT (ΦΩΣ) OR THE RETURN FROM THE FALSE REALITY TOWARDS GOD: ΑΙΓΑΘΕΙΑ AND ΠΑΡΡΗΣΙΑ IN ST. GREGORY OF NYSSA

Liviu PETCU*
(„Alexandru I. Cuza” University Iași)

Keywords: *Theognosia, Light, cloud, darkness, false reality, spiritual stages, knowledge of God, ascent*

Abstract: *The stages for the knowledge of God as it is kept for Moses are: the Burning Stake or the Light (Φῶς), the Cloud (Νεφέλη) and at last, complete, the Darkness Γνόφος. God “reveals Himself first to Moses by the Light, then He talks to him by the Cloud, then, becoming complete, Moses contemplates Him in the Darkness. The first path, the path of Light, is a path in which the soul returns from the false reality to God, the genuine Reality. The religious signification which Saint Gregory actually gives, when referring to this path, is the following: the man must start by moving off from the lying heretic opinions about God, moving off from the dark into the light (Φῶς).*

Cuvinte-cheie: *Theognosia, Lumină, Nor, Întuneric, realitate falsă, trepte spirituale, cunoașterea lui Dumnezeu, înălțare*

Rezumat: *Treptele cunoașterii lui Dumnezeu, aşa cum este ea rezervată lui Moise, sunt: Rugul luminos sau lumina (Φῶς), Norul (Νεφέλη) și la urmă, desăvârșit, Întunericul (Γνόφος). Dumnezeu se descoperă întâi lui Moise prin Lumină, apoi îi vorbește prin Nor, apoi, devenind mai desăvârșit, Moise îl contemplă pe Dumnezeu în Tenebre. Prima cale, calea Luminii, e cale în care sufletul se întoarce de la realitatea falsă la Dumnezeu, singura Realitate adeverată. Semnificația religioasă pe care Sfântul Grigorie o dă de fapt, când se referă la această cale, este următoarea: omul trebuie să înceapă prin îndepărțarea de la părerile minciinoase și rătăcite despre Dumnezeu, strămutându-se de la întuneric la lumină (Φῶς).*

* patristica10@yahoo.com

The stages for the knowledge of God and for the ascent towards Him: the Light (Φῶς), the Cloud (Νεφέλη) and the Darkness (Γνόφος)

Theognosia (Θεογνωσία) supposes the renewal of the soul by spiritual stages or the so-called steps of the pastoral ascent, such as they were described in *De vita Moysis* and summed up in the 11th homily of *In Canticum canticorum*. The stages for the knowledge of God as it is kept for Moses are: the Burning Stake or the Light (Φῶς), the Cloud (Νεφέλη) and at last, complete, the Darkness (Γνόφος)¹. God “reveals Himself first to Moses by the Light, then He talks to him by the Cloud, then, becoming complete, Moses contemplates Him in the Darkness”².

After establishing the fundament of the progress by reporting it to the Saint Apostle Paul, who never ceased striving to reach those things that would come (Filip. 3, 13) and after clarifying the fact that this life of virtuous choice is available equally to the woman and to the man, Saint Gregory develops his thesis in three stages: seeing God in the light, hearing Him in the cloud and touching Him in the deep darkness. Thus, it has been said that Saint Gregory of Nyssa presents three important stages, or even better three “ways” in the man’s mystical ascent to God. Just as Moses started from the light and reached the cloud and then the divine darkness of the Mount Sinai, likewise the man, by illumination, contemplation and mystical sharing of God, can reach his supreme goal in his union to God. We may not discover in *De vita Moysis* a systematic and distinctive description of three stages precisely separated of this mystical ascension. The other Church Fathers do not offer us any systematic definition of the mystical life either. Nevertheless it is clear that a man who really wants to reach the apogee of the mystical experience in the communion with God must first follow an endless road, a road without any stops, to his supreme goal. Secondly he must be inspired by a profound desire and craving for God, and thirdly he must reach a total and absolute purity³.

¹ St. Gregory of Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, PG 44, col. 1000CD.

² Idem, *De vita Moysis*, PG 44, col. 1000C.

³ George S. Bebis, *Gregory of Nyssa's «De vita Moysis»: A Philosophical and Theological Analysis*, GOTR, XII/3, 1967, 387-388.

Moses passed through all these main steps before knowing God, and any soul who progresses continuously (in the bush, under the cloud in the desert and in the darkness on the Sinai) must pass through them. Professor-priest Dumitru Stăniloae, referring to this *itinerary* before knowing God, writes the following: “The first (way) is finding a life meaning by the faith in God, by moving off from misbelief and from worshipping the idols of the passing things; the second way is knowing God by the seen things recognized as being created; the third is knowing God in His hideaway, without the medium of the seen things. It is about knowing Him in His secret itself, not illuminated by anything of the created things (Ieș. 20, 21). It is His direct and intense living as unseen and boundless. This is not a simple theoretical consideration of God as being above all our expressions and images; precisely it is not a simple negative theology in the intellectual way. The religious knowledge in the dark does not remain at this undetermined positive, but it feels God as being understanding in His pressure as a loving demanding authoritative Person. Moses receives the commandments and all the laws from God in the dark and spends a longtime in His presence. The unseen of God is known; and it is a paradox. We might rather say that the unseen and the boundlessness of God are being felt. They are being felt as unseen, as boundlessness, as above all the seen things which are impossible to include. The unseen and the boundlessness are being lived intensely as a real presence. This feeling of His gives us a meaning of His at the same time, as it is an understanding feeling. It gives us the meaning of the One who explains all the meanings and who contains the meanings of all the things”⁴.

Until now Saint Gregory’s technique has showed him as progressing into the light of a clear goal which he imposes zealously and ingeniously to his material. This aspect is also visible from the structure of his whole work. The sequence of the events (*ἀκολουθία*) is important by itself, as his main purpose is to describe an endless spiritual evolution. Indeed, the ascent is the one that starts in the light and moves progressively to the darkness. In *The Homilies to the Song of Songs*, Saint Gregory speaks in a different manner about the three moments of approaching the soul to God. God started to show Him-

⁴ Dumitru Stăniloae, in Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, Ed. IBMBOR, București, 1982 (pSB 29), 261, n. 223.

self to the great Moses in the light. After that He talked to him through the cloud. Then, after he got higher and complete, he saw God in the darkness. And here is what we learn from this: the first deviation from the lying and heretic opinions about God is the movement from the dark into the light. And the knowledge immediately following of the hidden things, which guides the soul through the fallen things towards the unseen nature, is a kind of cloud that on the one hand shadows everything around, and on the other hand leads him and helps him see the hidden One. Whereas the soul progressing higher and higher through all these things, as much as possible for the human nature, leaves the things below and reaches inside the hideaway of God's knowledge, being surrounded by the divine darkness from all around. And thus, everything that can be seen and boundlessness is being left outside, so that there is nothing left for the contemplation of the soul but the unseen and the boundlessness where God is, according to the Holy Scripture: "Moses entered the darkness where God is⁵".

Then there follows the guiding of the soul from the seen ones to the unseen nature through that cloud. Saint Gregory of Nyssa compares this second stage of the pastoral ascent to the cloud which he considers to be below knowledge, a guide to the unseen world, by the nature of the seen ones. So this is about the indirect knowledge of God⁶.

Eventually the soul leaves the below things and reaches, as much as possible, to the knowledge of God, being surrounded by the divine darkness from all around. Related to seeing God or knowing Him directly, Saint Gregory shows that this is the exclusive result of the grace's work, after any human effort stops. So it supposes the entry to the supernatural way of life, which characterizes the ultimate phase of the pastoral ascent. The cloud in the desert expresses the moving off from the human useless things, with the purpose of the approach to the divine goods, this stage being characterized in its apogee by contemplation ($\vartheta\epsilon\omega\varrho\imath\alpha$) as the first stage to the lack of passions ($\grave{\alpha}\pi\acute{a}\vartheta\epsilon\imath\alpha$). What can be found within the Gregorian introspection about the following being to Christ is $\grave{\alpha}\pi\acute{a}\vartheta\epsilon\imath\alpha$, the purpose of virtue or the daily participation to the divine life. There are two types

⁵ St. Gregory of Nyssa, *In Canticum canticorum*, XI, PG 44, col. 1000-1001.

⁶ N. V. Stănescu, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa*, ST, 1-2, 1958, 29.

of ἀπάθεια: one is eschatological, that is the removal of mortality and sexuality on a biological level, while the other is not destructive, but it uses the passions for the restoration of the destroyed order in the soul, which means that it submits them to νοῦς. Thus, in the Gregorian vision, what is mutable and subject to passions was transformed into impassibility by its participation to the immutable⁷.

The model is obvious: (1) from the darkness of the sin and of the mistake to the light; (2) from the light of the knowledge to the cloud (or the shadow of the apple-tree); (3) from the cloud to the divine darkness (or the divine night). It is obviously a movement from the light to the increasing darkness. Yet, it is worth emphasizing that the light which is a part of this way to a deeper and deeper darkness is the light of the moving off from false opinions about God and not, as it will see then, the light of the divine union, which is a way of increasing light and beauty⁸.

The darkness is absolute, like a room underground with the interruption of light. It does not allow any sensorial perception; it is a superior way of knowing by unknowing, of seeing by unseeing⁹.

In *Canticum canticorum*, Saint Gregory makes the distinction between the three mystical ways and attaches them a veteran testament symbol, in the following way:

1. The burning bush – corresponds to the separation from evil and error;
2. The pillar of cloud – corresponds to knowing the hidden things which by the sensitive ones (phenomenal) guides the souls to the invisible nature. It is like a thick cloud that darkens all the visible, but that guides the soul and helps it return to what is hidden”¹⁰.
3. The darkness – corresponds to the authentic mystical life.

Here we have a hierarchy of the three knowledge orders:

1. The Chaldaic philosophy (from outside) which stops above the appearances;

⁷ Brother Casimir, *Introduction to On perfection*, GOTR, 29/4, 1984, 352-355.

⁸ Martin Laird, *Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: Reconsideration*, Jrel, 79.4, 1999, 595.

⁹ Bruce D. Griffith, *Yearning: Gregory of Nyssa and the Vision of God*, STR, 43, 3, 2000, 280-281.

¹⁰ St. Gregory of Nyssa, *In Canticum canticorum*, PG 44, col. 1000D.

2. The symbolical philosophy: it leads to abstract truths;
 3. The apophatic philosophy: it leads to the spiritual realities.

An expert organ corresponds to each knowledge order:

- a. Αἴσθησις – for appearances
- b. Φαντασία καταληπτική – for abstractions
- c. Πίστις – for realities¹¹.

Beginning with the initial stage, precisely from removing the darkness of the error by the truth light, the more the soul progresses, the deeper is the darkness it enters, until the soul is cut by everything that can be noticed by senses and reason. The contrast to Origen is total. While for Origen the soul follows a path to the light - the darkness it meets is shattered according as it progresses –, for Saint Gregory the soul travels deeper and deeper into the darkness. Andrew Louth makes a comparison to Plotin. It is equally obvious, taking into account the essential agreement between Filon and Saint Gregory against Origen regarding God's incomprehensibility. But Saint Gregory goes even further than Filon, being able to give a greater content to his idea about the entry into the divine darkness¹².

The light (Φῶς) or the return from the false reality to God: ἀπάθεια and παρρησία

The first path, the path of Light, is a path in which the soul returns from the false reality to God, the genuine Reality. The religious signification which Saint Gregory actually gives, when referring to this path, is the following: the man must start by moving off from the lying heretic opinions about God, moving off from the dark into the light (Φῶς)¹³. Thus, the saint bishop of Nyssa talks in the beginning

¹¹ Ştefan Florea, *Spiritualitate și desăvârșire la Sfântul Grigorie de Nyssa*, Editura Asa, Bucureşti, 2004, 306.

¹² Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Dionysius the Aeropagus*, translation by Elisabeta Voichița Sita, Deisis Publishing House, Sibiu, 2002, 120 et passim.

¹³ The content of the book is made known in the preface and then it is deployed successively in the three theophanies of the work: the burning bush and the two ascents on the Mount Sinai. The meaning of the burning bush is that God is the only reality; the first ascent on the Sinai means that seeing God is the same with seeing that He is totally unknown, and the second means that God is infinite; seeing Him means never stop searching Him or following Him. It is easy to notice

about God's appearance in the light. And as the prophet had to take out his shoes then, likewise the ones who want to reach under the rays of the truth must take off their footwear of the soul from the habit made of dead skins which they had to wear after they broke the divine commandment¹⁴. It is about the purification from passions, whose consequences are always the lying and stray opinions about God"¹⁵. On numerous occasions our patristic author emphasizes that the light which produces darkness is in a way an epistemological light. We can notice this relationship both in *De vita Moysis* and *In Canticum canticorum*. During the first theophany of the burning bush, the truth shines above us (ἐπιλάμπω) and illuminates (περιανγάζω) the soul's eyes. This light of the truth shares the knowledge of a discursive type which refers to the mystery of the Holy Virgin and which tells us that what the senses came to understand (καταλαμβάνω) and what the mind contemplates (διάνοια) do not represent anything compared to the divine nature¹⁶. This is a discursive achievement regarding the limits of the human knowledge on God. The author mentions that the text teaches us that the religious knowledge is first of all light for the ones who perceive it. It is this light of the knowledge the one which produces the increasing darkness of the cloud and the darkness where God is.

The illumination has as a biblical correspondent the bush that burns without ever consuming, and represents the beginning of the pastoral life both by knowing their own wretchedness and by noticing the pastoral goods to which the soul is urged. As soon as Saint Gregory identified Moses as pointing out the prototype model of intellectual ascent, he applies this model to us. By moving off (ἀναχώρησις) from the false opinions (ὑπόληψις) about God, this is a movement from the darkness (σκότος) to the light (Φῶς). Then, the soul moves

the way in which each of these doctrines represents a part of a scale ascendant to the understanding, which culminates with a conception about God that is negative from a theological point of view, but dynamic from a spiritual point of view. See also C. W. Macleod, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, *JTS*, 22, 1971, 375.

¹⁴ PG 44, col. 332D-333A.

¹⁵ N. V. Stănescu, *op. cit.*, 27.

¹⁶ The cardinal Jean Daniélou makes an interesting observation, affirming that Saint Gregory seems to be the first to make a connection between the burning bush and the Holy Virgin Mary; see *De vita Moysis* II (SC), 21, no. 3; see also Martin Laird, *op. cit.*, 596.

from appearances to God's hidden nature which is symbolized by the cloud that hides (ἐπικιάζω) all the appearances; in this way the soul gets used to look at what is hidden. In the end, the voyage to higher things and the abandon (καταλείπω) of what can be obtained by the simple human nature, of everything that can be understood (καταλαμβανόμενος), the soul penetrates the impenetrable and enters the sanctuary (ἀδυτον) of the divine knowledge (θεογνωσία) and is surrounded by the divine darkness (Θεῖος γνόφος)¹⁷.

When we read Saint Gregory's *De vita Moysis*, we must not forget that we read a work which was destined only for the elite members whose lives had been purified and illuminated and who were then ready to climb God's mountain. Thus, Moses' first ascent takes place when he already lived in the solitude, taking care of Ietro's flocks. This is the ascent characterized by the burning bush. Moses goes up, being morally prepared by the solitary life "taught by the guiding reason". In this state, the truth can shine because it is brought by God, Who is "the ineffable and mysterious light". The bush is a material substance, and the light comes to us as a "material substance", that is the person of the Incarnate Word. In the first theophany, Moses finds out that only God subsists, only God is enough for Himself and only God exists without being dependent on another. The first theophany is illuminating, bringing the wisdom light; the second one will be by far the most profound and the most provocative. The Sinai became the mountain of "the divine knowledge". Moses will climb the Sinai for the second time, having the salvation as a part of his preparation. He had already come to a great virtue. Consequently, he can dare come near the knowledge mountain of God, hear the trumpet sound and enter "the darkness where God is". In this second approach of Moses to God, in this second ascent on the Sinai, Saint Gregory considers that Moses' imagery is an apogee of the spiritual voyage. The Israelites want Moses to climb the mountain in their place and return as their teacher. Not seeing and not knowing is the most elevated way. Only by entering the light (the burning bush) will Moses be able to surprise what is in the darkness. Being purified and obtaining the purity of the moral virtues, Moses is taken to the contem-

¹⁷ Martin Laird, *op. cit.*, 595.

plation of God in the burning bush, then in the cloud and finally in the complete darkness¹⁸.

In the account about the Burning Bush in the second part of *Moses' Life*, Saint Gregory mentions: "By that light we learn what to do to reach the truth rays. As it is not permitted to the feet to climb to that height where the truth light can be seen, but there must be removed the dead skin cover with which the human nature was wrapped up when we did not listen to the divine will and we remained naked. And thus, as a consequence of everything that happened, the knowledge of the truth will be done by cleaning the reflection of the untruth which deals with nothing. As this is, in my opinion, the being of truth: not lying in the comprehension of what really is. It seems that the great Moses learnt to know one thing in that divine apparition, and precisely: nothing of what falls under the senses and of what is known by understanding really subsists except for the Being above all the other ones, which is the cause of all things and on which all of them depend"¹⁹. Seeing the burning bush (Exodus 3), Moses acquires an understanding of God and he comes to understand (based on the Septuagint of the Exodus 3, 14) that God exists by Himself²⁰. Neither the things perceived by senses, nor the things contemplated by the mind subsist by themselves; only the Creator made their existence possible²¹. The knowledge attained by Moses on that occasion is available to anyone who, just like him, will move off from the earthly things and will look to the Divine Shining²².

Retiring from the world (it can also be about the seclusion of the man deep down his heart), after a while he is shown the first light of the faith in the Real God (God's revelation in the burning bush). In this light he knows that God is an ego, so he is a person, or the person who has the real existence, the aseity, and the Creator of all the existing things ("I am the One who I am"). Thus the man does not see in God an impersonal essence, the same thing as the world, in the pantheist meaning.

¹⁸ Bruce D. Griffith, *op. cit.*, 280-281.

¹⁹ St. Gregory of Nyssa, *De vita Moysis*, II, PG 44, col. 333AB.

²⁰ How we would say today that God has the attribute of the aseity (lat. *ens a Se* = the Self existence, it exists by itself), not being caused in any way by anybody and by anything.

²¹ PG 44, col. 333AB.

²² E. Ferguson, *Progress in Perfection*, SP, XIV, Berlin, 1976, 309.

The problem of the simplicity and of the possibility to know God by the purification from the exterior multiplicity is approached by E. von Ivanka: “How can the purification from everything that is foreign lead to the knowledge of God? The answer is simple for a new Platonician. If the soul is divine by its simple and indivisible nature, then by removing everything that is foreign to it, it can surely know God in itself. God and the unified soul are only one thing... But for a Christian the doctrine of the identity between the soul and God is unacceptable”²³. Or, precisely this initial simplicity of the human nature is what the fall will alter, and then the need to find it again. This need for simplicity, aimed as a need of return in itself, a favourite place for the mystical encounter, denotes the awareness of the passionnal state in which the soul lies.

The characteristic of this first step is to a certain extent a negative one. The man dominated by passions can now arrange them, return to a state in which the passions should be simple functions, simple works as the Cappadocian saint calls them. This would be a first ascent within this stage, ascent that would culminate in the state of ἀπάθεια, a state of the wise interior order, of the unification as well as of the interior and exterior hierarchic differentiation.

This path – the path of the light – has two aspects: an active one and a contemplative one. The active aspect is the purification and the restoration in ourselves of God’s face. Jean Daniélou sums up the purpose of the first path in two words: ἀπάθεια and παροντσία, the lack of passions and audacity; prepared in this way, the soul is ready to approach God. The contemplative aspect of this first path is intimately related to the active path as “it is the acknowledgement of the fact that only God really exists, that He is the only object worthy for the love of the soul. Similarly to Origen, Saint Gregory connects the first path, which consists of purification and illumination, to the Secret of the Christening, and indeed, all over his entire mystical theology, he is preoccupied to connect it to the sacramental life of the Church”²⁴. When Saint Gregory makes allusion to the theophany from *De vita Moysis II*, 162, he associates it again with the light of the knowledge, knowledge of discursive order. The author mentions that the text teaches us that the religious knowledge is first of all light

²³ E. von Ivanka, *Dic unmittelbare Gotteserkenntnis bei Augustin*, Scholatik, 1938, 523.

²⁴ Andrew Louth, *op. cit.*, 122.

for those who perceive it. It is this light of knowledge the one which produces the increasing darkness of the cloud and the darkness where God is²⁵.

This path of light represents the purifying stage – as we have mentioned. The soul moves off the delusion of the senses and moves on to the reality which is God and, bathed in this divine light, it acquires the gifts of the ἀπάθεια and of the παρρησία. Within the first path of the mystical life, the specific objective is the removal from the passions or the detaching from passions by ascesis. In fact, it is not a detaching from everything that pertains to the specific passions of the biological life, but only to those which are beyond control, being especially a stage of arrangement. The man who already fulfilled the first path is the one who is purified and passionless, and who can put in order by means of ascesis all the faculties of the soul. One of the matters emphasized by the Saint Father refers to appetence, actually a rhetorical interrogation, and precisely: since the man purifies himself and reaches ἀπάθεια, how can he desire anything else, even God, as in this state he no longer possesses the desiring faculty? As the question is rhetorical, the saint's answer comes immediately: "By the contemplative faculty (θεορητικον), the soul becomes deiform. After purification, the soul shall be cleaned by the passional familiarity without being prevented from contemplating the Goodness. And it will not need the desire any longer as it comes back to itself, looks at itself and sees the archetypal beauty as an image in a mirror"²⁶. The reason is: "what is eliminated from the soul by purification is the desire considered as a pathetic attraction to an absent thing. But when the soul has God in itself – in the mystical living – it can no longer desire in this way as God is present"²⁷. The phenomenal world in which the biological man leads his existence is only a sign for the authentic world. Henceforth the second purpose of the first path: the detaching from the world phenomenology with the purpose of perceiving the genuine reality.

²⁵ Martin Laird, *op. cit.*, 596.

²⁶ St Gregory of Nyssa, *De anima et resurrectione*, PG 46, col. 89B.

²⁷ Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944, 70.

This state is followed by the state of *παρογησία*. The man's completeness is tightly connected to the concept of *παρογησία*²⁸. It means our adoption by God, by which we become His friends or sons. In the New Testament, the term designates liberty and the man's courage of communicating with God. For Saint Gregory of Nyssa, *παρογησία* is the friendly relationship of the believer with God, by which the man who is a slave becomes free, acquiring an identical relationship with the one between father and son. The lack of passions is the *sine qua non* condition for *παρογησία*. It brings a total change from the sin and turns us towards the divine love, all these taking place only within the Church. The help comes from the divine grace and from the prayer, by which we can name God our Father.

In the Greek classical speech the term *παρογησία* designated "the liberty of taking the floor in the people's assembly; this right to expression constituted an attribute of the free citizen opposed to the slave. In the Christian language it meant the trust that the man had in his relations to God as a consequence of his state as a son. Due to this state, the man can address God from a familiar position, almost equal, as the one between Father and Son, not as the slave addressed his master... *παρογησία* is a very specific disposition of the Christian, being tightly connected to the idea of paternity"²⁹. *Παρογησία* means gaining the good audacity to God by feeling Him familiar and close, illuminating the believer's life. The same author – Jean Daniélou – in the same quoted work writes: "*παρογησία* is alike the liberty of enjoying another person's goods in the intimacy of love ... *παρογησία* means the opening (the lack of fear, of fright, of timidity) which character-

²⁸ In the beginning this word indicated the right to say anything, to say everything frankly, to speak without dissimulation, refrain or hesitation. But this does not mean impudence, audacity which lacks common sense or impoliteness, but it corresponds to the interior attitude full of dignity, but also esteem and responsibility towards the addresser. In the New Testament the term means either the discrete frankness of the Saviour, either of the Saint Apostles in preaching the Gospel in circumstances that weren't always favourable. *Παρογησία* is given by the state of safety which comes from the confidence in the One you trust. "And now, children, stay with Him, so that we have audacity (*παρογησία*) when He shows up and let us not be ashamed of Him when He comes" (I In. 2, 28). *Παρογησία*, which is possible only in front of a person, supposes an existing intimacy between persons. It is the proof of complete love (I In. 4, 17); see C. Spicq *Notes de lexicographie néotestamentaire*, 3rd vol., Fribourg, Suisse, 1978-1982, 553.

²⁹ Jean Daniélou, *Platonisme* ..., 103.

rizes the Son's relationship with Father, the fact of progressing with the head upright, acting naturally as the one who has the innate right to be here and to speak, of the one who can look at Father without fear”³⁰. Living in the light of the clean conscience is own to this good audacity (*παρογησία*), the candle of audacity illuminating the life.

As we mentioned above, *παρογησία* is associated to *ἀπάθεια*. But “in the exegesis made to the episode after the fall, Saint Gregory notices the meaning of the man's hiding as being due only to the loss of the familiarity with God. Before the fall, the man showed himself to God as a son, so he had a son's audacity supposed by the *παρογησία*, but after the fall, Adam becomes aware of its loss, notices his own nakedness which could be interpreted as his own nothingness in front of the Creator, and thus he tries to hide out and to cover his nakedness.

The state after the fall is manifested by two feelings: the shame and the fear; these two notions are directly opposed to *παρογησία*. The shame is aimed as opposed to the state of initial purity. The fear is aimed as the opposed state to the initial friendship.

In its turn, *παρογησία* is associated to *ἐλευτερία* (freedom), another state specific to the state of the Greek citizen who possessed *παρογησία*. The association is also present within the primordial state”³¹. Saint Gregory of Nyssa said: “The freedom is the resemblance with the One Who is without a master and sovereign, and it was given to us by God from the beginning and which cleaned the shame of the sin”³². In the Gregorian vision, independence and autonomy are specific to the divine happiness: so by his own freedom the man is deiform. By his freedom the man is equal to God; the man created by the face of God must have all the features of his model. One of them is the fact to be free in front of the necessity³³.

But to the extent in which *παρογησία* is connected to *ἐλευτερία*, there appears a certain position to *δουλεία*. The term, which is in opposition here, presents in its turn two semantic aspects in the Christian vocabulary:

³⁰ *Ibidem*, 317.

³¹ Stefan Florea, *op. cit.*, 292.

³² St. Gregory of Nyssa, *De vita Moysis*, PG 44, col. 101C.

³³ *Ibidem*, col. 524A, 184B.

- “when it is in connection with πάθη, it designates the slavery state in which the soul can be found because of the wrongful use of its faculties;

- when the soul is pure and rationally ordered, the term δουλεία is used by relation to God, and not to passions, being an equivalent of the Hebrew [ebed] – δουλος; now the meaning becomes only literary that of slave, as here it denotes a differentiation of the ontological condition man – God, differentiation in which the difference constitutes the own of the creature and the independence constitutes the own of the Creator; let us remember that Moses himself had been called by the sublime name of «slave of God»³⁴. Thus, Saint Gregory only emphasizes the distinctions between the positions on which the man can stand depending on what he can reflect as a mirror: the state of a person anchored in the reality of this world or the state of a person anchored in the grace, as a slave of the passion or as a slave of God³⁵.

As a conclusion to this detailed statement, we can say that everything that is attained while searching God represents only the beginning of a new search. Thinking of Moses’ paradigm, we mention that the burning bush symbolizes the return from a false faith to the real one, the pillar of cloud represents the approach to the unseen God, and the ascent to the Sinai, the contemplation of the divine invisibility and incomprehensibility. In his ascent, Moses enjoys apparitions (theophanies) of God different from each other, according to the level of ascension on which he was on the mountain. None of the stages can be omitted as they represent the steps of God’s knowledge and of the ascent to Him.

³⁴ Ștefan Florea, *op. cit.*, 293.

³⁵ *Ibidem*.

IN MARGINE AL CARME DI CLAUDIANO SUI FRATELLI CATANESI (c.m. 17)

Maria Lisa RICCI*
(Università di Bari Aldo Moro)

*Alla memoria della professoressa
Anna Cavalera, poetessa, amica carissima*

Keywords: Fratres Pii, *Claudian*, Rosso Fiorentino, Merulus

Summary: *Rosso Fiorentino painted a fresco of Fratres Pii, at Fontainebleau, perhaps with a reminiscence of Claudian's poem on a statue of Fratres Pii, in Catania (Carmina Minora, 17). We know the restoration of this statue by Merulus (AE 1956, 259), but now this statue is lost.*

Cuvinte-cheie: Fratres Pii, *Claudian*, Rosso Fiorentino, Merulus

Rezumat: *Rosso Fiorentino a pictat o frescă având ca subiect Fratres Pii la Fontainebleau, probabil cu o reminiscență a poemului lui Claudian de pe o statuie reprezentând Fratres Pii, în Catania (Carmina Minora, 17). Știm de restaurarea acestei statui de către Merulus (AE 1956, 259), dar acum această statuie e pierdută.*

L'ultimo cantore dei pii fratelli di Catania fu forse Claudio (c.m. 17)¹. Il mito non sembra avere avuto molta fortuna, soppiantato dal ben più famoso esempio di Enea con il padre sulle spalle quando fuggì da Troia (cfr. Claud., c.m. 17,38) nell'ambito della *pietas* per i genitori. Così può sembrare sorprendente che esso riaffiori tra gli affreschi di Fontainebleau nella Galleria di Francesco I ad opera di Rosso Fiorentino (1531-1540).

M. Vasselin² sostiene che, nonostante le analisi di Tervarent e Panofsky, non può “determinarsi l'argomento complessivo, il signifi-

* lodinapo@tin.it

¹ *Claudii Claudiiani, Carmina Minora*, a cura di M. L. Ricci, Bari. 2001, 70 ss.

² M. Vasselin, *Gli artisti fiorentini del Cinquecento a Fontainebleau e la loro interpretazione dell'antico*, SIFC, 85, 1992 (Giornate Pisane: Atti del IX Congresso della Federazione Internazionale delle Associazioni di Studi Classici F.I.E.C – 24-30 agosto 1989), 1144-1157, 1550.

cato d'insieme degli stucchi e affreschi". "Varie sono state le fonti utilizzate come Erodoto, Igino, Horapollo, Seneca, Nicandro di Colofone". "Quanto ai gemelli di Catania che salvano i genitori da una eruzione dell'Etna riecheggiano la fuga di Enea da Troia già introdotta con nudità espressive da Raffaello nell'*incendio di Borgo* in Vaticano"³. "Rosso Fiorentino rappresenta un polo eccentrico sia per le forme violentemente stilizzate che si allontanano dai canoni classici che per i suoi soggetti enfatici e ambigui" (trad. mia)⁴. Se la curiosità per l'antico si manifesta per Francesco I nel 1530 con la formazione del Collège Royal che promuoveva gli studi umanistici, i temi classici appaiono nelle prime formazioni di Fontainebleau⁵. Tra le altre attività dei pittori fiorentini in Francia, Vasselin ricorda (p. 1145) il loro ruolo come cantori-traduttori di classici in imprese editoriali di Parigi e Lione: dunque la circolazione dei classici. Si aggiunga a questo la cultura classica del nostro, la sua conoscenza romana di sculture e architetture, i suoi interessi filosofici classici applicati ad antichi miti da letterati di Firenze (p. 1155). D'altra parte l'originalità del Rosso era rivolta anche a soggetti rari o inediti dell'antichità (p. 1155). Tenuto conto di tutto questo non mi stupirebbe che negli ambienti Fiorentini e Francesi circolasse anche un'attenzione per Claudio.

I *Carmi Minori* comprendono, come si è accennato, il carme sui Catanesi e furono editi a stampa a Parma per la prima volta nel 1493 a cura di Angelo Ugoletto⁶. L'edizione conta varie ristampe, ma ad una ventina di anni di distanza (1510) abbiamo anche l'edizione Viennese di J. Camers e nel 1519 proprio una edizione giuntina di Firenze a cura di A. F. Varchi. Il 1523 vede l'edizione aldina, di Francesco Asolano, seguita, a sua volta, nel 1534, dalla famosa edizione di Basilea⁷. Ora la circolazione dei "minori" a Firenze, a Venezia e, molto probabilmente in Francia, è fuori di dubbio.

Mi sia permessa allora un'osservazione da visitatrice, non esperta di storia dell'arte, della sala di Francesco I. Postami di fronte al poderoso affresco di Rosso Fiorentino, accanita lettrice del c.m. 17 di Claudio, ho potuto fare alcune osservazioni. I giovani sono rappresentati senza i mantelli di cui parla il poeta (v. 15 *reiectae vento chlamydes*) né può dirsi simile il motivo dell'abbraccio dei figli ai genitori

³ Ancora Vasselin *Gli artisti* cit., 1150.

⁴ *Ibidem*, 1157.

⁵ *Ibidem*, 1145.

⁶ Ricci, *Carmina*, cit., 19.

⁷ Su tutto *ibidem*, 19 s.

(vv. 15-18). Mi è sembrato, invece, che il pittore ponga una certa cura nel tratteggiare le somiglianze del volto dei quattro componenti il gruppo tra di loro. Mi sono allora tornati in mente i versi di Claudio (c.m. 17, 21-25): “benché la medesima conformazione rappresenti i fratelli consanguinei, questi tuttavia è più simile alla madre quello al padre. Un’arte abile mitiga la diversità degli anni: i genitori sono scambievolmente riprodotti l’uno nel volto di uno dei figli, l’altro in quello dell’altro e offrendo una nuova distinzione ai fratelli simili, l’artista distinse i volti in rapporto all’affetto” (trad. mia). E’ anche notevole, benché possa trattarsi di analoghe interpretazioni dell’artista antico e dell’artista moderno, che il *pathos* dei volti così ben evidenziato da Rosso Fiorentino sia assai presente nella descrizione dell’antica statua, fatta da Claudio (*formido, tremor, animosus ... horror*, vv. 11 ss.). Concludendo, l’affresco potrebbe in qualche modo accogliere alcuni motivi claudianei.

Nel *carme minore* 17 Claudio ci descrive, come abbiamo già detto, la statua dei fratelli catanesi che fu innalzata a Catania e che ora è perduta⁸. Può essere interessante ricordare ciò che segnala R. Chevallier⁹ a proposito di monumenti esistenti o spariti, quando pone un confronto fra epigrafia e letteratura. Cita infatti il poemetto di Claudio (per lui VII Idillio) e un’epigrafe a proposito del restauro della statua dei *fratres pii*¹⁰. Dell’epigrafe si è occupato S. Mazzarino¹¹. G. Libertini ritrovò dei pezzi di un’iscrizione ai piedi degli ultimi gradini, nella parte centrale della *cavea* del teatro. Egli la potè ricostruire ed essa si trova ora nel Museo Comunale di Castello Ursino a Catania. Vi si parla di *Merulus*¹² restauratore della statua danneggiata dai Vandali, tra il 451 e il 530. Probabilmente *Merulus* non era più in carica come *consularis*, poiché l’ultimo console di Sicilia ricoperse la carica nel 434 (IG XIV nr. 455). L’epigrafe è un distico elegiaco seguito dalla titolatura in prosa.

Ecco il testo ricostruito:

*<fl>ammifugas Fratres
pietatis maxima dona*

⁸ C. Franzoni, *Amphinomos e Anapias a Catania. Per la storia di due statue ellenistiche perdute*, Kokalos, 41, 1995, 209-227.

⁹ R. Chevallier, *Epigraphie et Littérature à Rome*, in *Epigrafia e Antichità*, 3, Faenza, 1972, 28.

¹⁰ Pubblicata in AE 1956, 259.

¹¹ *I Vandali a Catania*, Riv. Com. Cat. 1954, 4 (cfr. AE 1956, 259).

¹² *Consularis Siciliae, clarissimus e più tardi spectabilis*.

*quos tulit hostilit_{as}
 reddidit hos Merulus <v.c.>
 et spectabilis consul_{aris}
 Provinciae Siciliae*

Il distico merita un momento di attenzione dal punto di vista semantico e stilistico perché è un documento di latino tardo. Comprende l'espressione concisa *flammifugas fratres* con l'*hapax* assoluto *flammifuga*¹³ (si confronti *lucifuga*); *tulit* con valore di *abstulit*, ma colpisce anche il termine *hostilitas*, vocabolo tardo usato da Tertulliano in poi, e in poesia da Paolino di Pella (333) dove, come nell'epigrafe, la seconda sillaba è breve¹⁴. La disposizione in allitterazione dei vocaboli, l'opposizione a chiasmo *quos tulit reddidit hos* testimoniano poi l'intento dell'estensore di ricorrere ad una certa tensione letteraria.

Traduzione: “La statua dei fratelli che sfuggirono alle fiamme, massimo premio della loro *pietas*, portata via dai nemici, è stata riportata in vita (restaurata) da *Merulus*, clarissimo e spettabile consolare della provincia di Sicilia”.

La statua descritta da Claudio dei fratelli pii è andata perduta, ma forse il poeta l'aveva ammirata in un possibile viaggio a Catania¹⁵. Tuttavia, la memoria della città nei secoli non è venuta meno. Lo conferma la loro presenza su uno dei piedistalli di uno dei quattro lampioni di Piazza dell'Università a Catania, opera di Mimmo Maria Lazzaro (1957)¹⁶.

¹³ F. Badier, *La formation des composés nominaux du latin*, Paris, 1962, 75.

¹⁴ *TLL* VI, 3054, 69 ss., s.v. *hostilitas*; l'uso è metonimico.

¹⁵ D. Romano, *Claudiano a Catania*, *Orpheus*, n.s. 7, 1986, 86-93.

¹⁶ *Sicilia*, L'Italia TCI, Milano 2005, 718.

SPUNTI DI TEORIA MUSICALE IN DUE AUTORI LATINI: VITRUVIO E MARZIANO CAPELLA

Francesco SCODITTI*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *music, melodic genre, musical theory, semitone, tetrachord*

Abstract: *The V book of De architectura of Vitruvius Pollio and the IX book of De Nuptiis Philologiae Mercurii of Martianus Capella are two important musical treatises far off four centuries. In this paper we will try to establish some sort of cultural exchange between the two authors by comparing the two treatises in some places, trying to understand differences and possible points in common, always within the theoretical Greek music system, underlying all reflection about Latin music.*

Cuvinte-cheie: *muzică, gen melodic, teorie muzicală, semiton, tetracord*

Rezumat: *Cartea a V-a din De Arhitectura a lui Vitruvius Pollio și cartea a IX-a din De Nuptiis Philologiae Mercurii a lui Martianus Capella sunt două importante tratate muzicale aflate la o depărtare de patru secole unul de altul. În acest studiu vom încerca să stabilim un fel de schimb cultural între cei doi autori prin compararea celor două tratate, încercând să înțelegem diferențele și posibilele puncte comune prin raportare la sistemul teoretic muzical grecesc, care stă la baza întregii reflecții despre muzica latină.*

Negli anni fra il 27 ed il 23 a.C., un importante trattato di carattere tecnico, il *De architectura*, in dieci libri, composto da Pollione Vitruvio e dedicato a Ottaviano Augusto, sviluppa al suo interno una serie di *excursus* di varia natura che interrompono la monotonia dell'esposizione specialistica. A riguardo, il libro V contiene una lunga e dettagliata trattazione del sistema musicale dell'epoca, utilizzando termini in lingua originale greca non ancora tradotti in latino¹. A distanza di quattro secoli, il cartaginese Marziano Capella compone una sorta di ampia ed eterogenea opera encyclopedica di carattere

* scodittif@libero.it

¹ Cfr. Vitr. 5, 4, 1 *Harmonice autem est musica litteratura obscura et difficilis, maxime quidem quibus graecae litterae non sunt notae.*

neoplatonico, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, composta molto probabilmente tra il 410 (il sacco di Roma) ed il 439 d. C. (il sacco di Cartagine) e destinata ad illustrare tutte le discipline liberali. Come il V libro del *De architectura*, anche il IX libro del *De Nuptiis* è un vero e proprio trattato musicale, in cui la *virgo Harmonia* illustra in maniera esauriente e completa di fronte al consesso degli dei le nozioni teoriche musicali dell'antichità e la funzione dell'*ars musica* nei suoi dupli aspetti di armonia e ritmo. In questo nostro lavoro si cercherà brevemente di stabilire una sorta di confronto culturale, nei secoli, fra questi autori diversi e lontani, entrambi per diverse ragioni interessati alla materia musicale, confrontando in alcuni punti i due trattati, cercando di cogliere differenze e possibili punti in comune, a partire però da una fondamentale premessa iniziale, e cioè che il sistema teorico e musicale greco è stato alla base di tutta la riflessione musicale latina per un lunghissimo periodo, durato più di cinque secoli.

Com'è ben noto agli studiosi di musica antica, tutto il sistema musicale ellenico era fondato su una cellula di base, una serie di quattro suoni discendenti congiunti (*chordae* li chiama Marziano, riferendosi, come era usanza dell'antichità, alle corde della cetra: *tetrachordum est chordarum quattuor*²) costituenti il famoso tetracordo, che si susseguivano in tre diverse combinazioni fondamentali: in sostanza, la differente disposizione dei toni e semitonni all'interno del tetracordo dava vita ai tre antichi generi melodici e compositivi, enarmonico (la-fa-fa₃-mi), cromatico (la-fa#-fa-mi) e diatonico (la/sol/fa/mi). Le note estreme, La (*mese*) e Mi (*ypate*), si dovevano mantenere fisse e costanti, al contrario delle due interne, *lichanos* e *parypate*, considerate appunto „mobili”⁴.

Nel *De architectura* Vitruvio (5, 4, 3-6) nomina i tre suddetti generi rispettivamente *harmonia*, *chroma* e *diatonus*, utilizzando termini tecnici greci; il primo genere, l'enarmonico, è definito con una parola (*ἀρμονία*) derivata sicuramente da Aristosseno⁵, ma già in

² Mart. Cap. 9, 955.

³ Con questa simbologia s'intende l'abbassamento del suono di un quarto di tono.

⁴ Sulla trattazione strettamente matematica e sulle complesse proporzioni degli intervalli nei tre generi vedi P. Righini, *La musica greca*, Torino, 1976, 44-57.

⁵ Vedi Aristoxeni *elementa harmonica* ed. R. da Rios, Roma, 1954, 2, 44 e 55, 9

uso nella cultura latina sin dai tempi di Varrone⁶. Secondo le testimonianze degli antichi, era un genere considerato di difficile applicazione, comunque il migliore da eseguirsi, soave ed eccitante⁷, proprio grazie alla presenza di intervalli estremamente accostati negli ultimi tre suoni del tetracordo (fa *lichanos* – fa quarto di tono *parypate* – mi *ypate*), tanto che lo stesso Aristosseno deplorava i musici del suo tempo, incapaci di saper distinguere e usare gli intervalli enarmonici, addirittura di disprezzarne l'applicazione nelle composizioni, preferendo il nuovo e più semplice genere cromatico⁸.

Ancora Vitruvio, rifacendosi sicuramente al grande teorico tarantino, definisce l'enarmonico *modulatio ab arte concepta*, una maniera di muovere i suoni concepita con perizia artistica; ne deriva il *cantio eius maxime gravem et egregiam habet auctoritatem* (5, 4, 3), un canto maestoso e solenne. L'affermazione tiene probabilmente ben presente l'origine nobile dell'enarmonico, inventato secondo la tradizione dall'auleta Olimpo (VIII sec. a.C.), personaggio mitico, legato alle origini della musica greca, autore di *nomoi* religiosi e di gran parte dei *nomoi* auletici e aulodici tradizionali⁹, figlio e straordinario discepolo del satiro Marsia¹⁰. Olimpo, secondo Aristosseno, compонendo in un genere diverso, il diatonico, avrebbe scoperto, utilizzando intervalli diversi e più ravvicinati, la bellezza e la soavità virtuosa di questo nuovo genere¹¹. Cronologicamente, quindi, il genere enarmonico sembrerebbe, almeno secondo il mito, il più giovane, preceduto dal diatonico, il primo a essere entrato nell'uso musicale, e dal cromatico (*el. harm.* 7, 29); eppure lo stesso Aristosseno, quasi in

⁶ Cfr. Varro *men.* 351 *harmoge*.

⁷ Aristox. *el. harm.* 1, 19.

⁸ *Ibid.* 23, 4-22 e Ps. Plut. *mus.* 38, 39 Ballerio. Ciò che dava fastidio non era tanto il quarto di tono, quanto l'eccessiva distanza tra i primi due suoni del tetracordo, la e fa, un ditono; era meglio utilizzare un intervallo meno ampio, una *lichanos* più alta e più vicina alla *mese*, come avveniva del resto negli altri due generi.

⁹ Cfr. *Anonyma de musica scripta Bellermanniana*, ed. Najock, Leipzig, 1975, 2, 28.

¹⁰ Cfr. Ps. Plut. *mus.* 7 Ballerio.

¹¹ Aristox. *harm.* 21, 31 sgg.; 46, 19 sgg. Vedi anche Ps. Plut. *mus.* 11 Ballerio. Da questi esperimenti sarebbe nato il „Canto delle libazioni” (*Spondeion*), il primo esempio musicale costruito su scala enarmonica. Cfr. su tutta la questione e la bibliografia inerente L. Cristante, *Martiani Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, Liber IX, Padova, 1987, 231.

una sorta di difesa, riferisce che l'enarmonico era l'unico considerato dai più antichi studiosi di scienza armonica, non essendovi traccia nelle loro opere degli altri due generi (*el. harm.* 2 sgg.).

Per quanto riguarda l'altro autore oggetto del nostro lavoro, Marziano Capella al contrario nel *De Nuptiis*, rispetto ad Aristosseno e Vitruvio, si guarda bene dal fornire giudizi estetici, e propone una lunga dissertazione strettamente teorica e tecnica dei tre generi (9, 955-957), ma termina il paragrafo ad essi dedicato con una breve ma quanto mai indicativa affermazione, *sed nunc maxime diatono utimur* (9, 957), una frase che a mio parere fornisce, a distanza di secoli, una ulteriore dimostrazione delle difficoltà storiche dell'enarmonico, soppiantato da un genere che, proprio perché composto di suoni naturali, senza complicate prassi d'intonazione, nel tardo V secolo risultava ormai sempre più accettabile sia alla pratica musicale che all'ascolto.

Ma su questo argomento si può quasi cogliere una sorta di filo diretto che collega i due importanti trattatisti latini nella definizione del genere diatonico, a partire dalle parole di Vitruvio, *diatoni vero, quod naturalis est, facilior est intervallorum distantia* (5, 4, 3), concetto ripreso da Marziano con l'affermazione *modum integrum compleat* (9, 957), l'intervallo si conserva nella sua interezza. Se vogliamo, tale principio è più tardi sancito nel suo *De institutione musica* da Boezio: *in singulis intervallis integri sunt toni* (*mus.* 1, 22 – 23, pp. 214-217). In sostanza, pur nello scorrere dei secoli, si conserva nella teoria musicale antica, e in particolare latina, un concetto di fondo, l'opposizione fra due sistemi musicali profondamente diversi, quasi due polarità antitetiche, l'enarmonico, difficile, frutto dell'*ars*, il diatonico, più spontaneo, opera della *natura*, un concetto teorico che rimanda però direttamente a quella che doveva essere la pratica e l'esecuzione musicale nella cultura romana tardo repubblicana e poi imperiale.

Per quanto riguarda la parola *harmonia*, essa si lega a tutta una serie di concetti musicali differenti¹², e Marziano la utilizza in altre occasioni, generando un'inevitabile confusione tra gli studiosi, per indicare ad esempio nel libro VII gli accordi consonanti, *harmoniae*

¹² Cfr. Cristante, *cit.*, 291; anche G. Comotti, *La Musica nella cultura greca e romana*, in *Storia della Musica*, I, Torino, 1979, 43. Sui diversi significati di *harmonia* in campo musicale cfr. voce in F. Scoditti, *Musicae Latinae Glossarium*, pref. A. Luisi, Roma, 2010.

ostenditur genuisse (7, 737), o l'intervallo d'ottava, *totius harmoniae toni sunt sex* (7, 736), entro la quale erano compresi i suoni dell'accordatura della cetra. È importante però, a mio giudizio, che l'autore del *De Nuptiis* conservi nel suo trattato musicale, il IX libro, l'antico termine ἀρμονία, già usato da Vitruvio, per il genere enarmonico; lo usa una sola volta però (9, 956), proprio nel paragrafo dedicato alla presentazione particolareggiata dei tre generi melodici, preferendo in tutti gli altri passi il termine *enarmonion*¹³. Marziano cita poi gli stessi termini di Vitruvio anche per gli altri due generi, χρῶμα e διάτονος (9, 956): possiamo quindi dedurre che i due autori, pur a distanza di secoli, ebbero in comune alcune fonti teoriche, *in primis* Aristosseno, filtrato nella prima metà del I secolo a.C. quasi sicuramente da Varrone, il primo a traghettare, anche in termini linguistici, le arti greche nella realtà latina¹⁴. Forse, con un'ipotesi suggestiva, Marziano, nel compilare il suo trattato sulla musica, ebbe presente, per alcuni concetti, proprio i precedenti scritti di Vitruvio. E' ormai ampiamente appurato che per la trattazione degli argomenti musicali, la fonte principale dell'autore cartaginese fu il *De Musica* di Aristide Quintiliano (II sec. d. C.), il testo teorico musicale più completo pervenuto dall'antichità; in alcuni ampi passi il libro IX del *De Nuptiis* risulta quasi una traduzione letterale del testo greco di Aristide¹⁵, anche se con alcune libertà, ad esempio, nell'uso frequente di termini tecnici latini, nella disposizione degli argomenti, nella semplificazione di alcuni elementi teorici o, al contrario, nell'integrazione di altri¹⁶. Nulla vieta di pensare che nel paragrafo dedicato ai tre generi melodici Marziano abbia tenuto presente anche il testo latino di Vitruvio, il quale non poteva conoscere Aristide, più tardo di almeno due secoli, o comunque entrambi si siano serviti della precedente fonte aristossenica-varroniana, altrimenti non si spiega l'uso nel *De Nuptiis*, solo in questo frangente e non nel resto del testo, del termine ἀρμονία

¹³ 9, 930, 942, 949, 953, 959, 964, 969.

¹⁴ Cfr. Mart. Cap. 4, 435 *Marci Terentii prima me in latinam vocem pellexit industria.*

¹⁵ Cfr. Cristante, *cit.*, 70.

¹⁶ L'esposizione dei tropi, ad esempio, è ricalcata su Alipio (3, 367, 20 sgg. in C. Jan, *Musici Scriptores Graeci*, Hildesheim, 1962) come molte sono le coincidenze con Censorino, Macrobio, Boezio, Cassiodoro e Isidoro. Vedi Cristante, *cit.*, 71.

come enarmonico, seguito da χρῶμα e διάτονος, nello stesso ordine di Vitruvio¹⁷.

Entrambi gli autori latini poi si soffermano sull'esposizione dettagliata della struttura tetracordale, ma qui, diversamente da altrove, la differenza è sostanziale: Vitruvio (5, 4, 3) dispone i suoni dall'acuto al grave secondo la più antica tradizione musicale. L'enarmonico, infatti, è costituito da *tonos et diesis habet binas*, da due toni (la-fa), il famoso *ditonus incompositus* citato anche da Boezio (*mus.* 1, 23, p. 216, 31), e due quarti di tono (fa-fa↓-mi); al contrario, Marziano (9, 957) dispone i suoni *in acumen per diesin et diesin et ditonon incompositum*, non rifiutando però l'antico principio della successione canonica dei suoni, citandolo comunque *in gravem vero sonum e contrario modulatio tota submittitur*, verso il grave tutta la progressione è capovolta. E' interessante notare come l'autore cartaginese stabilisce il movimento dei suoni nel tetracordo, per tutti i tre generi, dal basso verso l'alto, e questo forse è il segno di una nuova sensibilità musicale, sicuramente più moderna; così anche nei codici del *De institutione musica* di Boezio le note sono incolonnate una sotto l'altra, dal basso verso l'alto (dall'*hypate* alla *nete*)¹⁸.

Altra evidente differenza tra i due autori è che in Vitruvio non vi è alcun accenno alle χροῖ, sottili sfumature d'intonazione all'interno dei generi musicali e realizzabili nell'ambito dell'intervallo di un tono¹⁹; la questione non è oziosa, in quanto rimanda direttamente alla pratica esecutiva antica, ad esempio quella sorta di impercettibili passaggi che, attesta Aristosseno (*el. harm.* 1, 21), l'*aulos* poteva realizzare, quasi in una sorta di *glissando*, nel muoversi da un suono all'altro. Al contrario, Marziano ne parla ampiamente, anche se in maniera sempre strettamente tecnica, impostando una sorta di schema teorico del problema²⁰; a sua volta Boezio (*mus.* 1, 16, 203, 10) semplifica le

¹⁷ Un altro segnale di un possibile rapporto fra i due testi è fornito dalle *disciplinae cyclicae* con cui Marziano chiama le sette arti liberali (9, 998), del tutto simile a *encyclios disciplina* di Vitruvio (1, 1, 12).

¹⁸ Cfr. Cristante, *cit.*, 287. Nella sensibilità musicale moderna la sensibile (VII grado), che dista un semitonio dalla tonica, è sentita come ascendente, al contrario nella musica antica, e in particolare nell'ottava dorica, i semitonii dei due tetracordi (do-si, fa-mi) sono concepiti come discendenti.

¹⁹ Cfr. Aristox. *el. harm.* 1, 24-25 e 2, 50-51. Anche Ptol. *harm.* 1, 12.

²⁰ Cfr. 9, 930 *nam prima brevior, quae tetartemoria nominatur ex eo, quod quartam partem toni recipiat [...] secunda ab illa maior est, nam tritemoria*

cose, individuando solo due forme di semitonii, *semitonium maius*, la metà di un tono, e *semitonium minus*, un quarto di tono, a dimostrazione del fatto che probabilmente nella sua epoca tali impercettibili variazioni dell'intonazione erano ormai scomparse dalla pratica esecutiva.

Piena concordanza è riscontrabile invece nel discorso sull'*hemitonium*²¹ che, sia in Vitruvio (5, 4, 3) sia in Marziano (9, 933), corrisponde invece pienamente al nostro semitono, la metà di un tono, nella teoria musicale moderna la distanza più piccola possibile fra due suoni congiunti. L'*hemitonium* è alla base dell'altro genere musicale, il *chroma*, il cromatico, in grado di realizzare brani musicali dotati di un particolare colore virtuoso e raffinato (*subtili sollertia* lo definisce Vitruvio in 5, 4, 3). Il termine *chroma* dà il senso del colore, della sfumatura timbrica, concetto ampiamente ripreso da Marziano²²; si noti, ad esempio, come quest'ultimo utilizzi *colorabilis* per tradurre il greco χρωματική (9, 941), riferito alla terza „corda” mobile (in ordine ascendente) che caratterizza e stabilisce il tipo di tetracordo. L'aggettivo, non adoperato da nessun altro trattatista latino, è forse ripreso da qualche altro autore a noi non pervenuto²³ e rende bene il carattere di questo genere, una via di mezzo fra due colori musicali di base, il bianco e il nero (*album taetrumque* 9, 942), l'enarmonico e il diatonico. Esso poteva ben servire il musicista allo scopo di vivacizzare, „colorare” la monotona *modulatio* diatonica. Come l'enarmonico, anche questa struttura musicale, in epoca tarda, doveva essere fortemente in crisi, rispetto al più „naturale” diatonico; la frase di Marziano, a tal riguardo, è piuttosto esplicita, *quam nos vix forsitan recte colorabilem memoramus* (9, 942), a malapena ricordiamo il significato di questo termine, riconosciamo ancora il colore, l'intimo carattere del cromatico.

nominatur, quoniam habet partem tertiam toni [...] tertia vero habet toni quartam partem ac dimidiam quartae, et vocatur hemiolia. Anche 9, 955.

²¹ Cfr. *ThLL*. VI, 2606, 46-69.

²² Cfr. anche Boeth. *mus.* 1, 21, p. 213, 8 *chroma autem quid dicitur color.*

²³ Cfr. *Marziano Capella, Le nozze di Filologia e Mercurio*, a cura di I. Ramelli, Milano, 2001, 999.

In conclusione, se è probabile, come è opinione di alcuni studiosi²⁴, che Marziano Capella si affidi alla sua fonte principale, Aristide Quintiliano, operando spesso una traduzione piuttosto riduttiva ed imprecisa²⁵, tale affermazione non sarebbe valida, però, nel caso Marziano su alcuni argomenti, come quello sui generi melodici, si fosse riferito a una fonte latina precedente, più essenziale e meno articolata nelle argomentazioni rispetto al teorico greco, come appunto quella di Vitruvio.

In ambito più strettamente musicale, da queste brevi riflessioni credo si confermi che sia l'antica teoria dei tre generi musicali sia quella dei tetracordi furono sicuramente riconosciute e praticate a Roma, a partire dal periodo tardo repubblicano sino a tutta l'epoca imperiale: lo conferma *in primis* l'interesse di Vitruvio, che interpreta gli intervalli di tono, semitono e gli stessi tetracordi come frutto di natura (*intervalla tonorum et hemitoniorum et tetrachordorum in voce divisit natura 5, 4, 4*), a tal punto che la struttura degli intervalli musicali (*terminations eorum mensuris intervallorum quantitate*), determinata con precisione (*modis certis distantibus*) dalla pratica dei diversi tetracordi, permetteva ai fabbricanti (*qui organa fabricant*) di realizzare strumenti in linea con le teorie musicali dell'epoca²⁶. Ben quattro secoli dopo, l'autore cartaginese, nel fissare l'*officium* della *virgo Harmonia* e i suoi *praecepta artis musicae*, ribadisce ancora l'importanza dei generi melodici e dei tetracordi (9, 955 *genera tetrachordorum modulandique discurrat*), quest'ultimi intesi come una successione coerente e stabile di suoni posti in ordine (9, 961 *tetrachordum quippe est quattuor sonorum in ordinem positorum congruens fidaque concordia*), addirittura difendendoli, in

²⁴ Cfr. J. Willis, *Martianus Capella*, Leipzig, 1983, 368; W. H. Stahl, R. Johnson, E. L. Burge, *Martianus Capella and Seven Liberal Arts*, I, *The Quadrivium of Martianus Capella: Latin Tradition in Mathematical Sciences*, New York-London, 1971, 1, 53. Sull'argomento cfr. Cristante, *cit.*, 67-72.

²⁵ Cfr. Stahl, *cit.*, 1, 53 „close translation”. Ad esempio sulla teoria dei tetracordi, cfr. Arist. Quint. *mus.* 1, 15, 21-22.

²⁶ Gli *organa* di cui parla Vitruvio (5, 3, 8), più che generici strumenti musicali, probabilmente sono proprio gli organi propriamente detti (*hydraulica machina*), dotati di canne, costituiti da lamme bronzee o risuonatori di corno ampiamente documentati nella cultura musicale romana. Difatti gli organi, per loro caratteristiche tecniche, erano gli strumenti più idonei per la realizzazione delle diverse scale musicali riscontrabili in natura e degli accordi consentiti dalla teoria dell'epoca. Cfr. Vitruvio, *De architectura*, I, a cura di P. Gros, Torino, 1997, 679.

sottile polemica teorico-musicale (9, 963 *sane notum atque intimatum velim*), contro altre e diverse disposizioni dei suoni, quali i cosiddetti „pentacordi” (cinque suoni), non in grado di essere utilizzati per adeguate espressioni musicali (*pentachorda nominantur nec tamen modulationi subiciuntur ibid.*). In sostanza, Vitruvio e Marziano si ritrovano a distanza di secoli in una solida tradizione culturale che collega, quasi in filo diretto, il V libro del *De architectura* al IX libro del *De Nuptiis*.

LE IDEE POLITICHE DI UN *HOMO NOVVS* DELLA TARDA ANTICHITÀ – SESTO AURELIO VITTORE

Nelu ZUGRAVU*
(Universitate „Alexandru I. Cuza” Iași)

Keywords: *Aurelius Victor*, *Historiae abbreviatae*, *Roman patriotism*, *Roman imperialism*, *anti-Greek attitude*, *loyalty to the monarchy*, *bonus princeps*

Abstract: *The study examines four key political ideas emerging from Aurelius Victor's Historiae abbreviatae: 1) the Roman patriotism; 2) the exaltation of the Roman imperialism; 3) the anti-Greek attitude and the appreciation of the traditional Roman values; 4) loyalty to the monarchy and the idea of bonus princeps.*

Cuvinte-cheie: *Aurelius Victor*, *Historiae abbreviatae*, *patriotism roman*, *imperialism roman*, *atitudine antigreacă*, *loialism monarhic*, *bonus princeps*

Rezumat: *Studiul analizează patru idei politice fundamentale care se desprind din Historiae abbreviatae ale lui Aurelius Victor: 1) patriotismul; 2) exaltaarea expansionismului roman; 3) antigrecismul și aprecierea valorilor romane tradiționale; 4) loialismul monarhic și ideea de bonus princeps.*

Aurelio Vittore appartiene alla generazione posteriore alla crisi dell'Impero (lui nacque probabilmente ai tempi dell'imperatore Costantino). Era un *homo nouus* (la tarda Antichità era, infatti, l'epoca degli uomini nuovi)¹, discendente da una famiglia di origini rurali (*rure ortus tenui atque indocto patre*)² dell' *Africa*³, intellettuale

* z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

¹ M. R. Salzman, C. Rapp (eds.), *Elites in Late Antiquity*, *Arethusa*, 33/3, 2000; M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, London, 2002; P. Sivonen, *Being a Roman Magistrate: Office-holding and Roman Identity in Late Antique Gaul*, Helsinki, 2006; R. Lizzi Testa (a cura di), *La trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del Convegno Internazionale, Perugia, 15-16 marzo 2004*, Roma, 2006; A. E. Jones, *Social Mobility in Late Antique Gaul: Strategies and Opportunities for the Non-elite*, Cambridge-New York, 2009.

² *Aur. Vict., Caes.*, 20, 5.

della prima generazione⁴, arrivato *consularis* – governatore della provincia Pannonia Secunda, nominato nel 361 dall'imperatore Giuliano, e l'autore di un breviario, noto sotto i titoli convenzionali di *Liber de Caesaribus*, *Caesares* oppure *Historiae abbreviatae*, scritto tra il 359 e il 360, in cui descrive la storia romana dai tempi di Augusto a quelli di Costanzo II⁵. Quindi, era un provinciale; lui si formò nello spirito dei valori romani tradizionali, soprattutto nella *sobrietas*⁶, pregio che Ammiano Marcellino ammise quale tratto particolare

³ Vide N. Zugravu, *Studiu introductiv*, in Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați, editio bilingualis*, a cura di M. Paraschiv, N. Zugravu, Iași, 2006, 13-80, 14, con bibliografia.

⁴ Aur. Vict., *Caes.*, 20, 5. Per il ruolo della cultura nell'ascesa sociale e nel successo politico nel tardoantico, cf. L. Cracco Ruggini, *Esibizione di cultura e successo politico nel tardoantico*, in F. Bessone, E. Malaspina (a cura di), *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana*, Torino 16-17 ottobre 2003, Bologna, 2005, 135-156.

⁵ Per Aurelio Vittore e la sua opera, vide *PLRE*, I, 960 (*Sex. Aurelius Victor* 13); U. Eigler, *Victor [7] S. Aurelius V.*, in *NP*, 12/2, col. 187; P. Dufraigne, *Introduction*, in *Aurelius Victor, Livre des Césars*, texte établi et traduit par P. Dufraigne, Paris, 1975, IX-XVI, XXV-XXXIX, XLV-L; D. Nellen, *Viri litterati. Gebildetes Beamtentum und spätromisches Reich im Westen zwischen 284 und 395 nach Christus*, zweite, erweiterte und veränderte Auflage, Bochum, 1981, 42-45, no. 15; H. W. Bird, *Sextus Aurelius Victor. A Historiographical Study*, Wiltshire, 1984; idem, *Introduction*, in *Sextus Aurelius Victor, Liber de Caesaribus*, translated with an introduction and commentary by H. W. Bird, Liverpool, 1994, VII-XI; M. Fuhrmann, *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*, München-Zürich, 1994, 115; M. von Albrecht, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boethius. Mit Berücksichtigung ihrer Bedeutung für die Neuzeit*, II, zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, München-New Providence-London-Paris, 1994, 1089-1090; E. Cizek, *Istoria literaturii latine*, II, București, 1994, 744-748; idem, *Istoria în Roma antică (Teoria și poetica genului)*, București, 1998, 152-158; K. Groß-Albenhausen, *Einführung*, in S. Aurelius Victor, *Die römischen Kaiser. Liber de Caesaribus*, lateinisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von K. Groß-Albenhausen und M. Fuhrmann, Darmstadt, 1997, 151-158, 167-170; A. Baldini, *Storie perdute (III secolo d.C.)*, Bologna, 2000, 71-83; F. Wittchow, *Exemplarisch Erzählen bei Ammianus Marcellinus. Epidose, Exemplum, Anekdot*, München-Leipzig, 2001, 325-327; D. Rohrbacher, *The Historians of Late Antiquity*, London-New York, 2002, 42-48; G. Bonamente, *Miror Latin Historians of the Fourth Century A.D.*, in G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth and Sixth Century A.D.*, Leiden-Boston, 2003, 85-90; Gh. I. Șerban, *Studiu introductiv*, in *Sextus Aurelius Victor, De Caesaribus / Despre împărați*, a cura di Gh. I. Șerban, Brăila, 2006, 2-38; N. Zugravu, *op. cit.*, 13-80.

⁶ La *sobrietas* faceva parte, insieme alla *grauitas* e alla *temperantia*, delle *uirtutes principales* romane; essa si accordava alla *parsimonia*, alla *continentia*,

della sua personalità⁷; può darsi che sia stato questo il motivo della sua aperta simpatia manifestatasi, da una parte, verso i sovrani il cui carattere ricordava quello dei romani dei tempi antichi, quali Pertinace⁸, Settimio Severo⁹, Aureliano¹⁰ o Costanzo II¹¹, e, dall'altra parte, verso i sovrani eruditi, colti, quali Augusto¹², Adriano¹³, Costanzo II¹⁴; per lui, *eruditio* rappresentava una delle virtù cardinali del *princeps*¹⁵.

Da questo punto di vista, Aurelio Vittore poteva essere un esempio per la nuova società, preoccupata di ristabilire i suoi valori. Questo nuovo mondo diffuse un'aria nuova, non ancora contaminata in una società i cui valori tradizionali si erano già consumati durante i secoli di espansione e di dispersione. Questo fatto non fu unico nella storia di Roma, la situazione nei secoli tardi dell'Antichità somiglia a quella del primo secolo del Principato, descritta da Tacito negli *Annali*: *simul novi homines e municipiis et coloniis atque etiam prouinciis in senatum crebro adsumpti domesticam parsimoniam intulerunt, et quamquam fortuna uel industria plerique pecuniosam ad senectam peruenirent, mansit tamen prior animus. sed praecipuus adstricti moris auctor Vespasianus fuit, antiquo ipse cultu uictuque* („gli uomini nuovi dei municipi e delle colonie, e persino delle province, spesso ammessi ad entrare nel senato, portarono con loro la propria moderatione; e anche se molti di loro, attraverso la loro for-

all'*abstinentia*, alla *castitas*, alla *pudicitia* ed era incompatibile con lo *iocus*, con la *libido*, con la *luxuria* – cf. J. Helleghouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris, 1963 [1972], 259-261; P.-M. Camus, *Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1967, p. 103-109; L. R. Lind, *The Tradition of Roman Moral Conservatism*, in *Studies in Latin Literature and Roman History*, I, edited by C. Deroux, Bruxelles, 1979, 34-38; K.-W. Weeber, *Luxus im alten Rom. Die Schwelgerei, das süße Gift...*, Darmstadt, 2003; R. Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, Cambridge, 2006, 319-363.

⁷ Amm., XXI, 10, 6: *uirum sobrietatis gratia aemulandum*.

⁸ Caes., 18, 1.

⁹ Caes., 20, 7.

¹⁰ Caes., 35, 12.

¹¹ Caes., 42, 23; per lui, Costanzo II è l'imperatore modello – cf. N. Zugravu, *Princeps bonus nel Liber de Caesaribus di Aurelio Vittore*, *InvLuc*, 31, 2009, 253-254.

¹² Caes., 1, 5.

¹³ Caes., 14, 1-3; 14, 6.

¹⁴ Caes., 42, 1-4; 42, 23.

¹⁵ Caes., 8, 8; 19, 3; 40, 12-13; 42, 4; N. Zugravu, *op. cit.*, 250.

tuna o la loro abilità, raggiunsero una vecchiaia agiata, mantennero comunque le competenze precedenti. Però, l'esempio più significativo di vita moderata fu, per l'abbigliamento e per la maniera in cui si nutriva come ai tempi antichi, Vespasiano")¹⁶. Aurelio Vittore stesso lo presentò nella maniera più chiara: lui fece riferimento all'innovazione „costituzionale” istituita dopo la morte di Domiziano, vale a dire l'accesso dei provinciali al principato; l'epitomatore paragonò questo momento a quello che era successo alla salita al trono del re Tarquinio Prisco, sottolineando che *gli stranieri* si mostraron „molto migliori” (*meliores*) dei romani o degli italici; „Roma – concluse lui – era arrivata alla grandezza grazie ai meriti degli stranieri (*urbem Romam externorum uirtute*) e delle intelligenze importate”¹⁷.

Nella Tarda Antichità i breviari conobbero una diffusione molto ampia nel campo della letteratura, della storia, della teologia, del diritto, dell'arte militare ecc.¹⁸. Come ha scritto Giovanni Cupaiuolo, per questa società nuova, molto attiva, una società di uomini ignoranti, ma preoccupata della riscoperta del suo passato, la tendenza verso la brevità era diventata una forma manifesta di espressione culturale¹⁹. Aurelio Vittore fu il primo storico latino del IV secolo che scrisse un breviario, poi in seguito, furono: Eutropio (*Breuiarium ab Vrbe condita*) (*Breuiarium historiae Romanae*)²⁰, Festo (*Breuiarium rerum gestarum populi romani*)²¹ e Pseudo-Aurelio Vittore (*Epitome de Caesa-*

¹⁶ Tac., *Ann.*, III, 55.

¹⁷ *Caes.*, 11, 13.

¹⁸ I. Opelt, *Epitome*, în RAC, V, col. 944-964; M. Fuhrmann, *op. cit.*, 113; G. Bonamente, *op. cit.*, 85-125.

¹⁹ G. Cupaiuolo, *Crisi instituzionale e cultura della periferia. Roma e la provincia nel III secolo*, Napoli, 1995, cap. III.

²⁰ I. Opelt, *op. cit.*, col. 948, nr. 33; W. den Boer, *Some Minor Roman Historians*, Leiden, 1972, 114-172; E. Cizek, *Istoria literaturii latine*, 748-752; idem, *Istoria în Roma antică...*, 160-164; idem, *Eutropius*, Bucureşti, 2008; M. Fuhrmann, *op. cit.*, 114; M. von Albrecht, *op. cit.*, 1091-1092; J. Hellegouarc'h, *Introduction*, in Eutrope, *Abrégé d'histoire romaine*, texte établi et traduit par J. Hellegouarc'h, Paris, 1999, VII-LXXV; D. Rohrbacher, *op. cit.*, 49-56; M. L. Fele, *Il Breuiarium di Rufio Festo*, testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera, Hildesheim, 2009, 30, nota 115.

²¹ I. Opelt, *op. cit.*, col. 948, nr. 34; E. Cizek, *Istoria literaturii latine*, 752-754; idem, *Istoria în Roma antică...*, 158-160; M. Fuhrmann, *op. cit.*, 113; M. von Albrecht, *op. cit.*, 1092-1093; N. Zugravu, *Studiu introductiv*, in Festus, *Breviarium rerum gestarum populi Romani. Scurtă istorie a poporului roman*, editio bilin-

ribus)²². Tra loro esiste una differenza notevole: a differenza dei breviari di Eutropio e di Festo, scritti sotto ordine imperiale, per Valente e che hanno, quindi, un carattere ufficiale, e, di conseguenza, la personalità dell'autore è sfumata, il breviario di Aurelio Vittore non ha un carattere aulico; esso è piuttosto un diario comprendente delle riflessioni sulla storia e sui suoi protagonisti, marcato da una profonda soggettività.

Quali sono le sue idee politiche? Secondo il nostro parere, ci sono quattro grandi idee politiche dominanti nel breviario di Aurelio Vittore: 1) il patriottismo oppure „l'urbocentrismo”; 2) l'esaltazione dell'espansionismo romano; 3) l'antigrecismo e l'apprezzamento delle tradizioni romane; 4) la lealtà monarchica e il principe ideale. Non sono idee molto originali e questo è normale, se teniamo presente il fatto che Aurelio Vittore aveva ereditato una maniera speciale di scrivere storia, caratteristica della civiltà latina, dalla quale prese anche l'ideologia²³. Tuttavia gli aspetti particolari presentati da noi in precedenza, sulla sua origine, sulla sua personalità e sulla sua opera, ci aiuteranno a sottolineare le sfumature conferite da Aurelio Vittore a queste idee.

1) Il patriottismo

La più importante delle componenti dell'ideale politico di Aurelio Vittore, comune, tra l'altro, a tutti gli storici latini, inclusi quelli della tarda Antichità, fu il patriottismo – ossia la presentazione della storia dello stato esclusivamente dalla prospettiva di Roma e di *orbis Romanus* (la concezione storiografica „urbocentrique”, secondo Hervé Inglebert²⁴)²⁵. Malgrado una situazione non esattamente comoda per

guis, a cura di M. Alexianu, R. Curcă, N. Zugravu, Iași, 2003, 97-140; M. L. Fele, *op. cit.*, 7-87; D. Rohrbacher, *op. cit.*, 57-63.

²² J. Schlumberger, *Die Epitome de Caesaribus. Untersuchungen zur heidnischen Geschichtsschreibung des 4. Jahrhunderts n. Chr.*, München, 1974; M. Festy, *Introduction*, in Pseudo-Aurélius Victor, *Abrégé des Césars*, texte établi, traduit et commenté par M. Festy, Paris, 1999, VII-XCIII; N. Zugravu, *Studiu introductiv*, in Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus. Epitomă despre împărați, editio bilingualis*, a cura di M. Paraschiv, N. Zugravu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iași, 2012 (*Thesaurus Classicus I*), 11-108.

²³ P.-M. Camus, *op. cit.*, 101-129; G. Sabbah, *Ammien Marcellin et les idéologies dominantes au IV^e siècle*, in *HAC*, XI, 175-193; vide anche *infra*.

²⁴ H. Inglebert, «*L'histoire de Rome* dans l'antiquité tardive: un concept équivoque», *Latomus*, 55/3, 1996, 544-567, soprattutto 548-550, 550-553.

Roma al suo interno e al suo esterno, gli autori del tempo (pagani e cristiani) furono affascinati dal passato, dallo splendore e dall'opera civilizzatrice della città situata sul Tevere, facendole degli elogi, da una parte²⁶, offrendole soluzioni per la sopravvivenza da un'altra, infine, credendo, fatta eccezione di rari casi (soprattutto degli autori cristiani)²⁷ alla sua eternità²⁸. Ad esempio, Ammiano Marcellino, un pro-

²⁵ Questo fatto spiega l'occorrenza dei termini *Roma* (*Vrbs*), *Romanus*, *populus Romanus*, *Imperium Romanum*; ad esempio, nel *Breuiario* di Eutropio si incontrano: 22 cenni all'*imperium Romanum*, 119 ai *Romani*, 16 al *populus Romanus* – cf. J. Helleghouarc'h, *op. cit.*, XXXIV. Festo utilizza *Roma* 12 volte e *Romani* – 15 volte, *populus Romanus* – 11 volte, *Romanus* (agg.) – 29 volte – M. L. Fele, *op. cit.*, 142, 174.

²⁶ Vide, ad esempio, *Pan.*, X [2], 1, 4: *dominae gentium civitatis*; XI [3], 12, 1: *gentium domina Roma*; Claud., *Pan. Ol.*, 130 (*rerum maxima Roma*); 3 *cons.*, *praef.*, 16 (*magna Roma*); *Ruf.*, II, 54 (*magna Roma*); 6 *cons.*, 530 (*maior Roma*).

²⁷ Lact., *DI*, VII, 15, 11-19; Hier., *Ep.* CXXI, XI; J. Doignon, *Oracles, prophéties, „on-dit“ sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d'Augustin*, REAug, 36, 1990, 120-146; M. J. Edwards, *Dracontius the African and the fate of Rome*, Latomus, 63, 2004, 151-160; G. Polara, *Tra invasioni e sommosse: dalla certezza sul destino eterno di Roma al saeculum senescens*, in *Terror et pavore. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2005*, a cura di G. Urso, Pisa, 2006, 335-345.

²⁸ *Pan.*, X [2], 1, 4; F. Paschoud, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel, 1967; idem, *Le mythe de Rome à la fin de l'Empire et dans les royaumes romano-barbares*, in *Convegno Internazionale Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio 1977)*, Roma, 1980, 123-138; D. Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1998; D. D. Cainzos, *Le concept de l'aeternitas de Rome. Sa diffusion dans la société romaine*, LEC, 66, 1998, 259-279; Th. Harrison, *Templum mundi totius: Ammianus and a religious ideal of Rome*, in J. W. Drijvers, D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Routledge, 1999, 178-190; R. Klein, *Roma versa per aevum. Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, Herausgegeben von R. Haehling und K. Scherberich, Hildesheim-Zürich-New York, 1999; S. D'Elia, *Su Roma e l'impero romano nel De civitate Dei di Agostino di Ippona*, in F. Giordano (a cura di), *L'idea di Roma nella cultura antica*, Napoli, 2001; F. Corsaro, *Il mito di Roma aeterna da Claudio a Rutilio Namaziano*, in F. Felia (a cura di), *Política retórica e simbolismo del primato: Roma e Constantinopoli (secoli IV-VII). Atti del Convegno internazionale (Catania, 4-7 ottobre 2001)*, I, Catania, 2002, 57-77; Urbs aeterna. *Actas y colaboraciones del coloquio internacional Roma entre la literatura y la historia. Homanaje a la profesora Carmen Castillo, Pamplona, 16 y 17 de octubre 2003*, editores C. Alonso Del Real, P. García

vinciale, di origine siriana, fu convinto che, a partire da Costantino I, la storia romana fosse entrata in una decadenza irreversibile²⁹, ma non allontanò la sua speranza che la città di Romolo sarebbe vissuta per sempre³⁰. Scrisse che „Roma va verso la vecchiaia e, vincendo a volte anche solo attraverso il suo prestigio, si ritira verso una vita più tranquilla”³¹, però essa, „l’altare dell’impero e di tutte le virtù”³², „vivrà fino a quando spariranno dalla terra gli esseri umani”³³, perché „in tutti i territori esistenti della terra, Roma viene considerata padrona e regina ed è rispettata ovunque l’autorità dei senatori e i loro capelli grigi e il nome del popolo romano viene anch’esso stimato e onorato”³⁴.

Aurelio Vittore, anche lui un provinciale, espresse la sua ammirazione per la Roma di una volta, per la *libertas*³⁵, per le virtù dei cittadini di una volta³⁶ e per la civiltà sparsa in svariati luoghi del mondo dai discendenti dei antichi contadini di Lazio³⁷. Da questo

Ruiz, Á. Sánchez-Ostiz, J. T. Torres Guerra, Pamplona, 2003; V. Zarini, *Trois éloges comparés de Rome: Ammien Marcellin, Claudien, Rutilius Namatianus, Camenae*, 2, juin 2007 (<http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/Vincent.pdf>); M. Sordi, *Sant’Ambrogio e la tradizione di Roma*, Roma, 2008; A. Cain and N. Lenski (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity. Selected Papers from the Seventh Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, Ashgate, 2009, part VI. *Rome: The Center of Power*, 251-306; R. González Salinero, *La idea de Romanitas en el pensamiento histórico-político de Prudencio*, in G. Bravo, R. González Salinero (editores), *Toga y daga. Teoría y praxis de la política en Roma. Actas del VII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid, 2010, 349-361; G. Sabbah, *op. cit.*, 182-184. Vide anche *infra*.

²⁹ Amm., XXI, 10, 8; XXV, 4, 23-24; N. V. Santos Yanguas, *La crisis del Impero romano en Ammiano Marcelino*, MHA, 8, 1987, 153-176; N. Baglivi, *Ammidena*, Catania, 1995; J. den Boeft, J. W. Drijvers, D. den Hengst, H. C. Teitler (eds.), *Ammianus After Julian: The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae*, Leiden, 2007, 245-312 (III. Crisis of Empire).

³⁰ Amm., XIV, 6; D. Brodka, *op. cit.*, 56-90; Th. Harrison, *Templum mundi totius: Ammianus and a religious ideal of Rome*, in J. W. Drijvers, D. Hunt (eds.), *The Late Roman World and its Historian. Interpreting Ammianus Marcellinus*, Routledge, 1999, 178-190; C. Castillo, *Amiano Marcelino historiador*, in *Urbs aeterna...*, 7-8; V. Zarini, *op. cit.*

³¹ Amm., XIV, 6, 4.

³² Amm., XVI, 10, 3.

³³ Amm., XIV, 6, 3.

³⁴ Amm., XIV, 6, 6.

³⁵ Caes., 3, 15.

³⁶ Caes., 3, 14-15; 18, 1; 34, 2.

³⁷ Caes., 9, 8-9; 13, 3-5; 16, 12; 20, 18; 39, 45; 40, 28; 41, 18.

punto di vista, *Le storie abbreviate* furono sintomatiche per quello che prima abbiamo chiamato „urbocentrismo”: tutto venne riferito alla Città e alla sua storia, fatto rispecchiato anche dalle 78 occorrenze che designano la capitale dell’Impero – *Roma* (44), *Vrbs* (30), *Vrbs Roma* (4)³⁸. A differenza però di altri contemporanei, la maniera in cui evocò Roma non risulta eccessiva, la desolazione sembra sopraffarlo a volte. Quindi, parlando della celebrazione del „millennio di Roma” del 248 organizzata da Filippo l’Arabo „attraverso diversi tipi di giochi” (*annum Vrbis millesimum ludis omnium generum celebrant*)³⁹ espresse la delusione che un secolo più tardi quell’antico rito che marcò la *renouatio* periodica della Città fu abbandonato: *adeo in dies cura minima Romanae urbis* („così insignificante diventò la cura per la città di Roma!”)⁴⁰.

Ma Aurelio Vittore era ottimista. Il suo ottimismo sulla immortalità della Città e dell’Impero risulta però dalla sua concezione di provenienza taciteica sulla ciclicità dei fenomeni storici, secondo la quale ogni degradazione fu sempre seguita da un nuovo inizio, molto più vigoroso: *factum praecipue edocuit cuncta in se orbis modo uerti* („tutte le cose tornano da dove sono partite, come in un cerchio”), scrisse lui⁴¹. La storia di Roma fu sottoposta a una tale evoluzione, il suo breviario rivela, a nostro parere, sei cicli⁴², l’ultimo dei quali, il cui testimone fu egli stesso, comprese il periodo da Diocleziano a Costanzo II e si manifestò sotto il segno della restaurazione e del progresso⁴³: la monarchia fu ristabilita, ultimamente, al beneficio di una sola famiglia⁴⁴, le province furono pacificate⁴⁵, gli obblighi dei contri-

³⁸ *Roma*: *Caes.*, 1, 1; 1, 6; 2, 4; 3, 20; 4, 11; 5, 14; 5, 17; 6, 1; 9, 7; 11, 12; 11, 13; 14, 1; 14, 4; 14, 5; 17, 3; 19, 4; 20, 30; 20, 33; 21, 4; 21, 6; 23, 1; 26, 5; 26, 6; 27, 3; 27, 6; 27, 7; 28, 1; 28, 2; 28, 11; 29, 1; 29, 3; 31, 1; 33, 5; 33, 15; 33, 17; 35, 7; 35, 9; 39, 45; 40, 5; 40, 8; 40, 23; 40, 25; 41, 17; 42, 6; *Vrbs*: *Caes.*, 1, 1; 2, 2; 2, 4; 4, 14; 5, 2; 5, 14; 8, 5; 14, 5; 15, 2; 15, 4; 17, 10; 21, 4; 24, 5; 26, 5; 26, 7; 27, 2; 28, 1; 28, 10; 33, 16; 35, 6; 35, 7; 39, 29; 39, 45; 39, 47; 40, 6; 40, 16; 40, 23; 40, 26; 41, 12; 41, 17; *Vrbs Roma*: *Caes.*, 11, 13; 28, 2; 40, 25; 41, 17.

³⁹ *Caes.*, 28, 1.

⁴⁰ *Caes.*, 28, 2.

⁴¹ *Caes.*, 35, 13.

⁴² Vide anche P. Dufraigne, *op. cit.*, XLI-XLV.

⁴³ N. Zugravu, *op. cit.*, in Sextus Aurelius Victor, *op. cit.*, 39-50.

⁴⁴ *Caes.*, 41, 10; 42, 13.

⁴⁵ *Caes.*, 39, 19; 39, 39; 42, 11.

buenti – regolamentati da leggi giuste oppure domate⁴⁶, i culti – rispettati e i problemi di natura religiosa – messi in ordine⁴⁷, le città – meravigliosamente abbellite⁴⁸, i barbari – sconfitti e respinti⁴⁹, gli usurpatori – eliminati⁵⁰, lo stato – ingrandito⁵¹; Roma stessa risorse: „attraverso le sue azioni militari, attraverso le leggi e il regno clemente di questo imparatore [scil. Costantino I] la città di Roma sembrò rinnovarsi” (*quippe cuius armis, legibus clementi imperio quasi nouatam urbem Romam arbitrarentur*)⁵².

Quali furono gli sproni al rinnovamento, alle rinascite avvenute dopo i momenti di declino? Ci dovette essere, senza dubbio, una causalità immanente, profonda – „la forza creatrice della natura” (*naturae uis*), capace di riprodurre nel tempo qualsiasi cosa capitata nella storia⁵³. Questa fatalità avrebbe avuto però un rimedio – arrivando in questo modo alla causa morale della scrittura di Vittore: la virtù (*uirtus*), capace non solo di opporsi „come un muro” (*uti muro*) „alla forza della sorte” (*fortunae uis*)⁵⁴, ma anche di recuperare situazioni ritenute disperate. Ad esempio, perché l’*interregnum* che seguì l’assassinio di Aureliano fu „molto più glorioso” (*longe uero glriosior*) di quello istituito dopo la morte di Romolo⁵⁵? Grazie a quelle *bona* peculiari del principe – l’austerità e le immacolate usanze (*uir seueritate atque incorruptis artibus*) – le quali gli aumentarono il prestigio (*auctoritas*)⁵⁶ e contribuirono al rimedio della drammatica congiuntura nella quale si trovò lo stato⁵⁷.

2) L'esaltazione dell'espansionismo romano

Ma c’è un altro aspetto del patriottismo di Aurelio Vittore, vale a dire l’esaltazione dell’espansionismo romano. Il nostro parere può

⁴⁶ *Caes.*, 39, 44-45; 41, 4; 41, 17; 41, 20.

⁴⁷ *Caes.*, 39, 45; 40, 28; 41, 12.

⁴⁸ *Caes.*, 39, 45; 40, 26-28.

⁴⁹ *Caes.*, 39, 21; 39, 33-36; 39, 43.

⁵⁰ *Caes.*, 39, 38-40; 42, 10; 42, 16.

⁵¹ *Caes.*, 39, 37.

⁵² *Caes.*, 41, 17.

⁵³ *Caes.*, 35, 13.

⁵⁴ *Caes.*, 24, 11.

⁵⁵ *Caes.*, 35, 12.

⁵⁶ *Caes.*, 35, 12.

⁵⁷ *Caes.*, 35, 14.

sembrare singolare, se si osserva che la storiografia dedicata al'epitomatore sottolineò il suo interesse preponderante per gli aspetti riguardanti la politica interna inclusi nelle biografie dei sovrani da lui ricordati, aspetti che risposero più precisamente all'intenzionalità moralizzatrice del lavoro, paragonabile, ad esempio, al breviario di Eutropio, il quale evocò dettagliatamente le azioni bellicose di alcuni imperatori, concluse con l'espansione territoriale dell'Impero⁵⁸. Niente di più falso. Recuperando la tradizione della scrittura storica latina, Aurelio Vittore assunse anche la sua ideologia specifica, una tra le sue note essendo la costante glorificazione di quello che, nei termini di Ammiano Marcellino, potremmo chiamare „l'eliminazione dell'arroganza dei popoli barbari”⁵⁹. Anche questo aspetto portò l'impronta della prospettiva romanocentrica oppure, conformemente ai paradigmi più recenti dello studio dell'imperialismo romano, metrocentrica⁶⁰.

Nelle *Historiae abbreviatae* si trovarono oltre 30 brani in cui vennero ricordate le azioni al di fuori degli confini dell'Impero⁶¹. Vittore ritienne quale difetto maggiore il disinteresse di alcuni sovrani per il prestigio dello stato oltre le sue frontiere e apprezza quale elemento positivo del loro regno, anche nel caso di alcuni *mali principes*, il successo contro i popoli *extra fines* e l'acquisto di nuovi territori. Non esita a lodare Claudio, ad esempio, di cui scrisse che fu „timoroso e esageratamente debole” (*pauidusque animi et ignavior*)⁶², anzi rese la sua

⁵⁸ H. W. Bird, *The Roman Emperors: Eutropius' Perspective*, AHB, 1.6, 1987, 150-151.

⁵⁹ Amm., XIV, 6, 5; vide anche P.-M. Camus, *op. cit.*, p. 116-123; D. Brodka, *op. cit.*, 63-73; F. J. Guzmán Armario, *Ammianus adversus externae gentes: la geografía del Barbaricum en Ammiano Marcelino*, in *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, *Historia Antigua*, 12, 1999, 217-227; S. Danvoye, *Contacts pacifiques et violents entre les Barbares et les Romains dans les panégyriques de Clodien, Latomus*, 66, 2007, 132-149; G. Sabbah, *op. cit.*, 178-184; B. C. Gonçalves, *Bárbaros e romanos na escolha do Imperador no século IV d. C.: os exemplos de Joviano e Valente* I em Amiano Marcelino, in *Revista Alethéia de Estudos sobre Antiquidade e Medievo*, 2/2, 2010 (http://revistaale.uminho.pt/doc/GONCALVES_BRUNA_CAMPOS.pdf).

⁶⁰ C. B. Champion and A. M. Eckstein, *Introduction: The Study of Roman Imperialism*, in C. B. Champion (ed.), *Roman Imperialism: Readings and Sources*, Oxford, 2004, 4, 5, 6, 7, 16, 63 (n. 8).

⁶¹ *Caes.*, 1, 2; 2, 3; 4, 2; 5, 2; 9, 10; 11, 3; 13, 3-4; 15, 5; 16, 4; 16, 9; 16, 13; 17, 2; 20, 14-19; 21, 2; 24, 2; 26, 1; 27, 7-8; 29, 1; 29, 4-5; 32, 5; 33, 1; 34, 3; 34, 5; 34, 7-8; 35, 1-5; 37, 3; 38, 3; 39, 35-37; 38, 43; 41, 13; 41, 16; 41, 23; 42, 17; 42, 21-22.

⁶² *Caes.*, 4, 1.

politica estera molto attiva: *retenti fines seu dati imperio Romano; Mesopotamia per orientem, Rhenus Danubiusque ad septemtrionem et a meridie Mauri accessere prouinciis, demptis regibus post Iubam; caesaque Musulamiorum manus; simul ultima occasus, Britanniae partes contusae* („furono mantenuti o estesi i confini dell’Impero romano: all’est, la Mesopotamia, al nord, Reno e Danubio, mentre dal sud, i Mauri arrivarono in mezzo ai provinciali, non avendo altri re dopo Giuba; fu passata a fil di spada anche un’orda di Musulami; al tempo stesso, all’estremità ovest furono sottomesse alcune parti della Bretagna”)⁶³. Un atteggiamento simile ebbe nei confronti di Nerone, quando considerò l’inizio del suo impero: *quinquennium tam
en tantus fuit, augenda urbe maxime, uti merito Traianus saepe
testaretur procul differre cunctos principes Neronis quinquennio;
quo etiam Pontum in ius prouinciae, Polemonis permisso, rededit,
cuius gratia Polemoniacus Pontus appellatur, itemque Cottias Alpes,
Cottio rege mortuo. Quare satis compertum est neque aeuum impe-
dimento uirtuti esse* („lui fu nonostante ciò talmente apprezzabile nei primi cinque anni, soprattutto grazie all’espansione di Roma che, a giusto termine, Traiano riconobbe spesso che tutti i principi furono lontani dal valore dei primi cinque anni del regno di Nerone, quando portò il Ponto allo stato di provincia romana, con il consenso del re Polemone, ragione per la quale si chiamò proprio Ponto Polemoniaco, e anche Alpi Cozie, dopo la morte del re Cozio. In questo modo, si dimostrò che neanche l’età fu un impedimento alla virtù”)⁶⁴. Su Domiziano riconobbe che non fu „del tutto inattivo” (*neque adeo iners*), si destreggiò abbastanza bene con le faccende politiche e militari (*domi
belloque tolerantior*)⁶⁵, sconfiggendo i Daci e i Catti⁶⁶. Su Tiberio, al contrario, scrisse, eludendo la verità che, „a causa della negligenza per le faccende militari, venne persa la maggior parte del territorio sotto la giurisdizione romana e nessun territorio divenne più provincia, fuorché la Cappadocia, e non più tardi dell’inizio del suo regno, dopo la cacciata del re Archelao” (*solutis militiae artibus, direpta pleraque*

⁶³ *Caes.*, 4, 2.

⁶⁴ *Caes.*, 5, 2-3. Vide anche Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, V, 2; *SHA, Aurel.*, XXI, 11; G. Zecchini, *Nerone e la propagatio Imperii nel tardoantico*, in idem, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, 117-125.

⁶⁵ *Caes.*, 11, 3.

⁶⁶ *Caes.*, 11, 4.

*iuris Romani; nihilque praeter Cappadocas idque inter exordia in prouinciam subactum remoto rege Archelao)*⁶⁷.

3) L'antigrecismo e l'apprezzamento delle tradizioni romane

L'idea che l'antigrecismo fu una dimensione dell'ideale politico di Aurelio Vittore potrebbe essere considerata incredibile, tenendo presente la costante ammirazione degli intellettuali latini per la cultura greca. La realtà fu del tutto diversa nella tarda Antichità, l'antielenismo, l'attitudine visibilmente irritata, potremmo dire, verso quello che rappresentò l'Oriente dei rappresentanti latinofoni della cultura romana avevano diverse spiegazioni. La prima potrebbe essere la coscienza che, dopo secoli di frustrazione, di accettazione di un complesso di inferiorità a rispetto del greco⁶⁸, il latino conquistò, finalmente, lo statuto di lingua di cultura⁶⁹; *O linguam miro uerborum fonte fluentem,/ Romani decus eloquii, cui cedat et ipse/ Tullius, has fundit diues facundia gemmas!* esclamò nel 402/3 il poeta Aurelio Prudenzio Clemente nel poema didattico *Contra Symmachum*⁷⁰.

Un'altra spiegazione fu l'opposizione tacita, generata dal sentimento di una certa emarginazione dell'élite politica e intellettuale romana, che gelosamente custodiva l'eredità spirituale autentica della Città, contro i sovrani che ebbero allora la residenza a Costantinopoli. Eccone due esempi significativi: il primo, quello di Giuliano Apostata, imperatore ellenizzato, sostenitore della grecità e fautore di una ideologia quasi antiromana⁷¹, il quale non intrattenne rapporti cordiali

⁶⁷ Caes., 2, 3.

⁶⁸ M. Dubuisson, *Problèmes du bilinguisme romain*, LEC, 49, 1981, 28-30; T. Whitmarsh, *Greek Literature and Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford-New York, 2001.

⁶⁹ Hier., Ep. CVI, 3.

⁷⁰ Prud., *Contra Symm.*, I, 632-634.

⁷¹ Eutr., X, 16, 3: *Liberalibus disciplinis adprime eruditus, Graecis doctior atque adeo, ut Latina eruditio nequaquam cum Graeca scientia conueniret;* Lib., Or. XVIII, 18; Amm., XVII, 11, 1; Ps.-Aur. Vict., Epit. Caes., XLIII, 5: *Fuerat in eo litterarum ac negotiorum ingens scientia, aequauerat philosophos et Graecorum sapientissimos;* Themist., Or. 4, 12; G. Dagron, *L'Empire Romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, T&Mbyz, 3, 1968, 72-74; J. P. Weiss, *Julien, Rome et les Romains*, in *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, études rassemblées par R. Braun et J.

con l'aristocrazia senatoria romana tradizionalista⁷². Il secondo, quello di Damaso (366-384), durante il cui pontificato, il mantenimento della *Romanitas* e la cristianizzazione di Roma diventarono, per citare Mark Edwards „the duty and prerogative of the Church”⁷³: nella vasta opera storiografica realizzata sotto il suo pontificato⁷⁴, „contre Constantinople, devenue en 330 la nouvelle capitale d'un empire «eusébien», grec et chrétien, – mais arien sous Costance II – prétendant au titre politique de Nouvelle Rome et au titre ecclésiastique de deuxième siège de l'Église, les sénateurs païens et le clergé romain défendaient un thème commun, celui de la supériorité de la Ville”⁷⁵. Il terzo: in un periodo in cui la retorica ufficiale dell'élite politica e intellettuale di Costantinopoli non esitò a proclamare la città di Costantino una delle due *metropoleis* dell'*oikumene* (δευτέρα βασιλεύουσα, δευτέρα Πόμη, νέα Πόμη), ritenendola superiore anche a Roma e l'autentico luogo della legittimazione dell'elezione imperiale⁷⁶, fu sin-

Richer, Paris, 1978, 130-136; P. Huart, *Julien et l'hellenisme. Idées morales et politiques*, in *ibidem*, 99-123; U. Criscuolo, *Giuliano e l'Ellenismo: conservazione e riforma*, *Orpheus*, 7, 1986, 272-292; R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, 2007, cap. 7; J. Stenger, *Hellenische Identität in der Spätantike: pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit*, Berlin-New York, 2009, 112-192 ; P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2010, 80-83.

⁷² Amm., XXI, 10, 7; 12, 24; XXII, 12, 3-4; XXIII, 1, 7; J. P. Weiss, *op. cit.*, 135; J. F. Matthews, *The Roman Empire of Ammianus*, London, 1989, 106; M. Meulder, *Julien l'Apostat contre les Parthes: un Guerrier Impie*, *Byzantium*, 61/2, 1991, 458-495; K. Ehling, *Kaiser Julian, der Senat und die Stadt Rom*, *ZPE*, 137, 2001, 292-296.

⁷³ M. Edwards, *Romanitas and the Church of Rome*, in S. Swaim and M. Edwards (eds.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation of Early to Late Antiquity*, Oxford University Press Inc., New York, 2004, 209; D. Trout, *Damasus and the Invention of Early Christian Rome*, in D. B. Martin, P. Coes Miller, *op. cit.*; G. Lonstrup, *Constructing Myths: The Foundation of Roma Christiana on 29 June*, *ARID*, 33, 2008, 27-49.

⁷⁴ G. Zecchini, *La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)*, in idem, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma, 1993, 16-28; H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (IIIe-Ve siècles)*, Paris, 1996, 195-199.

⁷⁵ *Ibidem*, 198.

⁷⁶ Lib., *Or. XX*, 24; Iulian., *Or. I*, 6, 8b-c; Fest., 9, 4: ... *Europa, in qua nunc secundae arces Romani orbis sunt constitutae: Constantinopolis*; Themist., *Or. 3-4*; 5, 11; 6, 15-16; 14, 3; J. Irmscher, „*Neurom*“ und „*zweites Rom*“ – *Renovatio oder Translatio*, *Klio*, 65, 1983, 431-439; G. Bowersock, *Old and New Rome in the Late*

tomatico il silenzio sulla città di Costantinopoli da parte degli storici di lingua latina: Eutropio⁷⁷, Ammiano Marcellino⁷⁸ ed i autori anonimi della *Historia Augusta*⁷⁹ e dell'*Epitome de Caesaribus*⁸⁰. Finalmente, quello dei Nicomachi – gli ultimi difensori del paganesimo romano e la loro lotta „santa” al fiume *Frigidus* (Vipacco) del 5-6 settembre 394 contro l'esercito orientale di Teodosio sotto la bandiera del cristianesimo⁸¹. Alla fine del IV secolo, per Ammiano Marcellino, „la capitale del mondo” era ancora Roma⁸², mentre per Ausonio di *Burdigala, prima urbes inter, diuuum domus, aurea Roma*⁸³, *Constantinopolis* era soltanto *Thressaeque Propontidis urbem*⁸⁴ la quale dovette il suo prestigio a *fortuna recens*⁸⁵; nei primi anni del secolo suc-

Antique Near East, in Ph. Rousseau and M. Papoutsakis (eds.), *Transformations of Late Antiquity. Essays of Peter Brown*, Ashgate, 2009, 41-42.

⁷⁷ Eutr., X, 8, 1; H. W. Bird, *op. cit.*, 148.

⁷⁸ G. Kelly, *The new Rome and the old: Ammianus Marcellinus' silences of Constantinople*, *CQ*, 53/2, 2003, 588-607.

⁷⁹ A. Chastagnol, *Constantinople en hommes chinois dans l'Histoire Auguste*, *HAC*, V, 1997, 85-95.

⁸⁰ Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, XLI, 17: *Corpus sepultum in Byzantio, Constantinopi dicta; XLIV, 4; XLVIII, 20: Corpus eius eodem anno Constantinopolim translatum atque sepultum est.*

⁸¹ Claud., *3 cons.*, 99-105; Ruf., *HE*, XI, 33; Aug., *Ciu.*, V, 26; Oros., VII, 35, 12; S. Mazzarino, *I giudizi di Dio come categoria storica*, in *La fine del mondo antico*, Milano, 1959; R. Perrelli, *La vittoria ‘cristiana’ del Frigido*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l’Apostata al sacco di Roma. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993)*, a cura di F. E. Consolino, Rubbettino Editore, Messina, 1995, 257-265; Y.-M. Duval, *Les aurea fulmina des Alpes Julianes: Le rôle des statues divines dans les lieux stratégiques*, in R. Bratož (Hrsg.), *Westillyricum und Nordostitalien in der spätromischen Zeit. Zahodni Ilirik in severovzhodna Italija v posnorimski dobi*, Ljubljana, 1996, 95-108; M. R. Salzman, *Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius: Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives*, *JECS*, 18/2, 2010, 198-204.

⁸² Amm., XIV, 6, 23.

⁸³ Aus., *Ordo urbium nobilium*, 1, 1 (vide anche Claud., *Pesc.* 2, 16; Prud., *Apoth.*, 385; *Contra Symm.*, II, 1114); F. Paschoud, *Roma aeterna...*, 31; D. Brodka, *op. cit.*, 25-28; G. Mazzoli, *Ausone et Rome, Camenae*, 2, juin 2007 (http://www.paris-sorbonne.fr/fr/IMG/pdf/Mazzoli_Ausone_et_Rome.pdf).

⁸⁴ Aus., *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, 17, 13-14.

⁸⁵ Aus., *Ordo urbium nobilium*, 2-3, 5.

cessivo, Prudenzio chiamò Roma *egregium caput orbis, uenerabilis et caput orbis*⁸⁶, e Rutilio Namaziano – *regina tui pulcherrima mundi*⁸⁷.

Anche se le incidenze non furono troppo numerose, anche nelle parole di Aurelio Vittore si risentì quell’atteggiamento di rifiut di ciò che originò in ambito ellenico le influenze arrivate dall’ambiente greco in un registro negativo. Innanzitutto, come nel caso degli storici menzionati prima, i riferimenti a Costantinopoli furono fatti senza ricordare il suo nome: lui scrisse solo che l’imperatore Costantino fondò una città (*condenda urbe*)⁸⁸ e che „il suo corpo fu seppellito nella città che porta il suo nome” (*funus relatum in urbem sui nominis*)⁸⁹. Allo stesso tempo, ridicolizzando la dimostrazione di forza del 39-40 di Caligola in Germania, scrisse che, mentre i soldati gli raccoglievano conchiglie e molluschi sulla riva dell’oceano⁹⁰, l’imperatore „ora camminava tra di loro con una veste svolazzante, come quella di Venere, ora vestito da guerriero”, dicendo „in ogni momento che lui non saccheggiava gli uomini, ma gli dei, come se avesse preso queste creature marine per occhi delle ninfe, secondo *quello che dissero i Greci, ai quali piace ampliare il tutto (Graecorum dicto, quis augendi omnia studium est)*”⁹¹. Sull’esibizionismo artistico di Nerone scrisse: „si mise a suonare la cetra durante le riunioni pubbliche, per vincere una corona, secondo *un’invenzione dei greci (Graecorum inuento)*”⁹². Prendendo un’informazione da Svetonio⁹³, disse di Domiziano che chiamò „la disgustosa pratica” della depravazione (*libido*) con un’espressione greca – *clinopalen* („lotta al letto”)⁹⁴. Anche le preoccupazioni intellettuali e religiose di un imperatore come Adriano vennero giudicate con delle

⁸⁶ Prud., *Contra Symm.*, I, 496; II, 662; F. Paschoud, *op. cit.*, 224-227; D. Brodka, *op. cit.*, 148-166; R. Klein, *op. cit.*, 453-459; Chr. Pietsch, *Aeternas tempore viae. Zur Romidee im Werk des Prudentius*, *Hermes*, 129, 2001, 259-275.

⁸⁷ Rut. Namat., *De reditu suo*, I, 47; F. Paschoud, *op. cit.*, 165-167; D. Brodka, *op. cit.*, 119-126; V. Zarini, *op. cit.*; J. Soller, *Introduction*, in Rutilius Namatianus, *Sur son retour*, nouvelle édition, texte établi et traduit par É. Wolff avec la collaboration de S. Lancel pour la traduction et de J. Soler pour l’introduction, *Les Belles Lettres*, Paris, 2007, XLVII-LV.

⁸⁸ *Caes.*, 41, 12.

⁸⁹ *Caes.*, 41, 17.

⁹⁰ *Caes.*, 3, 11.

⁹¹ *Caes.*, 3, 12.

⁹² *Caes.*, 5, 5. Vide anche M. Rowland, *Effeminacy as Imperial Vice in Suetonius’ Nero and Caligula*, *Classicum*, XXXVI/2, 2010, p. 28-29.

⁹³ Suet., *Dom.*, 22.

⁹⁴ *Caes.*, 11, 5.

sfumature leggermente negative, cosa curiosa visto che lui fu un ammiratore dei sovrani dotati di *eruditio* e *elegantia*; la causa fu semplice: i fatti culturali del successore di Traiano ebbero quale modello usanze greche: *Ibi [scil. a Roma] Graecorum more seu Pompilii Numae, caerimonias, leges, gymnasia, doctoresque curare occiperit, adeo quidem ut etiam ludum ingenuarum artium, quod Athenaeum uocant, constitueret atque initia Cereris Liberaeque, quae Eleusina dicuntur, Atheniensium modo Roma percoleret*⁹⁵.

Parallelamente all'ostilità verso la grecità, Aurelio Vittore evocò e glorificò gli elementi specifici della spiritualità romana, ma anche „i libri” e „le scienze” „sante” del paganesimo romano (*Etrusca disciplina*⁹⁶, *pontificum lex*⁹⁷, *libri Sibyllini*⁹⁸), i riti, le pratiche e le feste antiche (la chiusura oppure l'apertura del tempio di Giano⁹⁹, *ludi saeculares*¹⁰⁰, *Natalis Vrbis*¹⁰¹, *festa Ianuariorum*¹⁰², *haruspicina*¹⁰³, *deuotio*¹⁰⁴, *consecratio*¹⁰⁵), ricordò tempi¹⁰⁶ e sacerdoti¹⁰⁷, credette ai segni precorritori (*ostenta, prodigia*)¹⁰⁸, ebbe una simpatia particolare per Augusto grazie alla sua „grandissima passione” per le „questioni religiose” (*religionibus*)¹⁰⁹ e per Diocleziano, il quale onorò con „particolare rispetto” gli antichi culti (*ueterrimae religiones castissime curatae*)¹¹⁰, evocò l'ideologia religiosa della prima Tetrarchia¹¹¹ e così via.

⁹⁵ *Caes.*, 14, 2-4.

⁹⁶ *Caes.*, 26, 4; 28, 8.

⁹⁷ *Caes.*, 28, 4.

⁹⁸ *Caes.*, 34, 3.

⁹⁹ *Caes.*, 1, 3; 27, 7.

¹⁰⁰ *Caes.*, 4, 14.

¹⁰¹ *Caes.*, 15, 4; 28, 1-2.

¹⁰² *Caes.*, 17, 10.

¹⁰³ *Caes.*, 26, 3-4; 28, 3-6.

¹⁰⁴ *Caes.*, 14, 8; 34, 2-4.

¹⁰⁵ *Caes.*, 1, 6; 16, 15; 20, 1; 20, 30; 33, 26-29.

¹⁰⁶ *Caes.*, 1, 6; 9, 7; 12, 2; 16, 15; 23, 1; 35, 7; 40, 26.

¹⁰⁷ *Caes.*, 1, 6; 6, 11; 6, 15; 16, 15; 26, 4; 28, 5; 40, 28.

¹⁰⁸ *Caes.*, 4, 14; 5, 17; 9, 4; 26, 3; 28, 3-6; 32, 3-4; 41, 7; 41, 14; 41, 16.

¹⁰⁹ *Caes.*, 1, 5.

¹¹⁰ *Caes.*, 39, 45.

¹¹¹ *Caes.*, 39, 18.

4) La lealtà monarchica e il principe ideale

Anche se non era ancora membro dell'ordine senatorio quando scrisse il *Breuiarium*, attraverso quest'opera Aurelio Vittore si fece banditore della storiografia senatoria, da dove risalì nostalgia dei tempi repubblicani, ossia di quel periodo storico che i Romani chiamarono *libertas*¹¹². Però, così come mostrò nella microbiografia di Caligola, visto che lo spirito civico era decaduto¹¹³ e „tutti gli ordini sociali sono stati sconvolti da diverse e orribili discordie”¹¹⁴, „il fatto magnifico di Bruto” non poté essere ripetuto¹¹⁵, „quindi, a Roma, il potere regale (*regia potestate*) si fortificò”¹¹⁶; di conseguenza, considerò la monarchia un fatto irrinunciabile (*potestates fato dari*)¹¹⁷. Fu questo il motivo per il quale Aurelio Vittore ammirò il potere imperiale, ma detestò il dispotismo¹¹⁸ e disapprovò le usurpazioni ingiustificate¹¹⁹ e gli usurpatori (*tyranni*): „niente è più meraviglioso dell'imperatore stesso” (*imperatore ipso praeclarissimus*)¹²⁰ e „niente è recepito più positivamente e più straordinariamente della cacciata dei tiranni” (*adeo acceptius praestantiusque tyrannorum depulsoribus nihil est*)¹²¹, scrisse lui; quindi, da una parte lealtà monarchica, da un'altra repulsione verso l'ascensione di alcuni principi illegittimi al potere sovrano, l'ultima di esse considerata la prova sia di una malattia¹²², sia di una anomalia nel funzionamento dello stato¹²³, sia del degrado morale¹²⁴.

¹¹² Sall., *Cat.*, X, 6; 14; J. Hellegouarc'h, *Liberalitas. Scripta Varia rassemblés et présentés en hommage à M. Joseph Hellegouarc'h par J. Dangel et F. Hinard avec la participation de A. Foulon*, Bruxelles, 1998, 87-92.

¹¹³ *Caes.*, 3, 14-15.

¹¹⁴ *Caes.*, 3, 19.

¹¹⁵ *Caes.*, 3, 14.

¹¹⁶ *Caes.*, 3, 20.

¹¹⁷ *Caes.*, 10, 4.

¹¹⁸ *Caes.*, 3, 13; 5, 14; 8, 1; 11, 2; 17, 1; 39, 4.

¹¹⁹ Per esempio, Aurelio Vittore è d'accordo con le rivolte di Galba (*Caes.*, 5, 15), Vespasiano (*Caes.*, 8, 2), Settimio Severo (*Caes.*, 19, 4), Aureolo (*Caes.*, 33, 17), ma accoglie quella di Pertinace (*Caes.*, 18, 2; 19, 1), di Filippo Arabo (*Caes.*, 27, 8), di Saturnino e Bonoso (*Caes.*, 37, 3), di Costantino I (*Caes.*, 40, 2-4), di Magnentio (*Caes.*, 41, 23).

¹²⁰ *Caes.*, 42, 25.

¹²¹ *Caes.*, 40, 29.

¹²² *Caes.*, 33, 2: Ingenuo *imperandi cupidus incesserat*; 40, 17: Alexander *dominatui stolidus incubuerat*; 41, 26: *Vetranio, litterarum prorsus expers, et ingenio stolidior, idcircoque agresti ueracordia pessimus, cum per Illyrios peditum ma-*

Per concludere, l'immagine dell'imperatore ideale agli occhi di Aurelio Vittore fu rappresentata da Costanzo II, come già da me dimostrato in uno studio recente pubblicato nella rivista *Invigilata Lucernis*¹²⁵.

gisterio milites curaret, dominationem, ortus Moesiae superioris locis squalidioribus, improbe occupauerat; 42, 16: Silvano cum altius per metum seu dementiam descendisset.

¹²³ Caes., 24, 9-11: *Quo ne confestim laberetur Alexandri fuit. Abhinc, dum dominandi suis quam subigendi externos cupientiores sunt atque inter se armantur magis, Romanum statum quasi abrupto praecipitauere, immissique in imperium promiscue boni malique, nobiles atque ignobiles, ac barbariae multi. Quippe, ubi passim confusaque omnia, neque suo feruntur modo, quique fas putant, uti per turbam, rapere aliena officia, quae regere nequeunt, et scientiam bonarum artium foede corrumpunt. Ita fortunae uis, licentiam nacta, perniciosa libidine mortales agit; quae diu quidem uirtute, uti muro, prohibita, postquam paene omnes flagitiis subacti sunt, etiam infimis genere institutoque publica permisit; 33, 10: sotto Gallieno: Proinde cuncta ad extrellum reciderant, uti talibus imperia ac uirtutum omnium decus ludibrio essent.*

¹²⁴ Caes., 33, 23-24: *Quamquam eo prolapsi mores sunt, uti suo quam reipublicae magisque potentiae quam gloriae studio plures agant. Hinc quoque rerum uis ac nominum corrupta, dum plerumque potior flagitio, ubi armis superauerit, tyrannidem amotam uocat damno publico oppressos.*

¹²⁵ N. Zugravu, *op. cit.*, InvLuc, 31, 2009, 241-254.

RECENZII / RECENSIONI

Marco Anneo Lucano, Bellum Civile (Pharsalia), Libro IV, a cura di PAOLO ESPOSITO, Napoli, Loffredo editore, 2009, 410 p. (*Studi Latini*. Collana diretta da G. Cupaiuolo e V. Viparelli, n. 70), ISBN 9788875643331; 8875643334

Questo lavoro – sostanziato di solidissima dottrina e intelligente originalità – colma una lacuna, in quanto un commento completo ed esauriente al IV libro di Lucano mancava. Esposito premette al testo lucaneo una vasta introduzione in cui mette in luce gli elementi caratterizzanti il poema: il IV libro è il primo della *Pharsalia* ad essere occupato quasi esclusivamente dagli scontri armati. Esso è costituito da due sezioni: la prima è dedicata alla campagna vittoriosa di Cesare in Spagna, mentre nella seconda si raccontano due episodi militari negativi per la parte cesariana. Nella prima sezione si narra dunque di come Cesare, nonostante sembrasse isolato e in scacco in seguito alla piena del fiume *Sicoris* e all'alluvione che avevano distrutto i due ponti in legno fatti costruire dal luogotenente C. Fabio, riuscì a reagire e, tagliando i rifornimenti, costrinse alla resa i pompeiani guidati da Afranio e Petreio, legati rispettivamente della Spagna Citeriore e della Lusitania. Nella seconda sezione si narrano, invece, l'episodio degli Opitergini che, incitati dal loro comandante Vulteo, scelgono di uccidersi per non cadere nelle mani dei nemici e quello della sconfitta e della morte di Gaio Scribonio Curione. È evidente dalla scelta degli eventi narrati come Lucano abbia una predilezione per le figure minori e gli episodi meno noti. Un altro elemento che Esposito individua come peculiare del IV libro è quello della spettacolarità. Il tema della visibilità di quanto viene narrato è, infatti, fondamentale: ogni evento viene visto secondo due diverse prospettive, quella del lettore-spettatore e quella degli attori dell'azione bellica, spesso spettatori anch'essi delle vicende. Esposito si sofferma anche a descrivere lo stile di Lucano, analizzandone sia la scrittura tendente ad un descrittivismo analitico ed espressionistico sia soprattutto la capacità di stupire il lettore: nella *Pharsalia* infatti si riscontra un'abbondanza di negazioni, che servono a sottolineare lo scarto tra quanto viene descritto e quanto, invece, ci si aspetterebbe di trovare (nemmeno uno degli elementi e dei particolari più comuni e prevedibili, infatti, ricorre nei versi dell'opera). La ragione di tale scelta si comprende se – osserva Esposito – si considera lo scopo del poema, che è quello di dimostrare come la guerra civile sia stata un evento unico ed eccezionale per portata e gravità. Esposito mette, poi, in evidenza due temi fondamentali del poema: la *virtus* e il *furor*.

Entrambi assumono, nel contesto della guerra civile, una connotazione estremamente negativa: la *virtus* diventa sinonimo di *magnum crimen*, mentre il *furor* costituisce in sostanza il motore delle peggiori azioni narrate nel IV libro. Ed al *furor* viene assimilato l'*amor mortis*: la morte procurata da se stessi viene giustificata e nobilitata dalla gloria che ricade su chi, compiendo tale gesto estremo, dà prova di coraggio alla stessa stregua di chi affronta a testa alta la morte inferta per mano di un nemico.

All'introduzione segue il testo del IV libro (riprodotto, tranne che in due casi, secondo l'edizione lincea di R. Badalì, Roma 1992) e poi l'amplissimo commento, suddiviso in tre sezioni: la prima dedicata alla battaglia di Ilerda (vv. 1-401), la seconda al sacrificio di Vulteio (vv. 402-581) e la terza alla sconfitta di Curione (vv. 581-824). L'analisi di Esposito, esauriente ed accurata, mette in luce sia le caratteristiche linguistiche e stilistiche dei versi lucanei, sia le informazioni storiche che se ne possono desumere, sia anche le numerose consonanze con Virgilio, Orazio, Ovidio, Livio, Seneca e Stazio. Un dato su cui Esposito particolarmente insiste è la coerenza interna al libro: i tre episodi narrati sono, infatti, accomunati dalla denuncia della mostruosità e della totale mancanza di logica della guerra civile. Lucano vuole trasmettere al lettore l'orrore che tale conflitto suscita in lui, mettendone al tempo stesso in evidenza l'ineluttabilità: la guerra civile è, senza ombra di dubbio, un evento contro natura, ma a cui risulta impossibile sottrarsi.

Stefania PALUMBO
Università degli Studi di Bari
palumbo_stefania@yahoo.com

CATO, *De agri cultura. Cartea despre cultivarea pământului*, text bilingv, traducere din limba latină, introducere, note și indice de IOANA COSTA, Editura Universității din București, 2010, 168 p. (*Scriitori greci și latini*), ISBN 978-973-737-880-4

Traducerea autorilor antici și postantici greco-latini cunoaște, în ultimii ani, o revigorare, centrele universitare și academice de tradiție sau edituri recunoscute propunând diverse colecții, care și-au câștigat deja notorietatea prin ediții bine realizate, comparabile, până la un anumit punct, cu cele apărute în diverse culturi europene. Recent, în seria *Scriitori greci și latini* a Editurii Universității din București, Ioana Costa a îngrijit ediția bilingvă a scrisorii lui Cato – *De agri cultura*. Așa cum se arată în *Notă asupra ediției*, avem de-a face cu cea dintâi traducere în românește a singurei opere a „Cenzorului” păstrate (p. 8). Astfel, atât specialiștii (filologi clasici, istorici ai Antichității și.a.), dar și publicul larg au acum la îndemână o scriere latină interesantă, din care pot cunoaște, deopotrivă, autorul – personaj adept al vechiului ideal roman de virtute (*uir bonus*), format printr-o sănătoasă le-

gătură cu lucrul pământului (*bonus agricola, bonus colonus*) (*praef. 2*), dar nu insensibil la foloasele pecuniare ale negoțului și cămătăriei (*praef. 1 și 3; 2, 7*), dar și câte ceva din specificul civilizației romane – caracterul rustic, pragmatismul, spiritul organizatoric, ritualismul religios. Scurta introducere (p. 5-7) și notele clare, precise și foarte necesare mai ales pentru înțelegerea unor termeni tehnici (p. 148-166) asigură ediției, alături de traducerea limpede și frumoasă, o ținută academică deosebită.

Nelu Zugravu
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

CICERO, *Paradoxa Stoicorum. Paradoxurile stoicilor*,
ediție bilingvă, traducere, notă asupra ediției, note și comentarii,
indice și postfață de TRAIAN DIACONESCU, prefață de GHEORGHE
VLĂDUȚESCU, Editura Saeculum Vizual, București, 2011, 127 p.,
ISBN 978-973-8455-39-9

Așa cum se arată în *Notă asupra ediției*, avem de-a face cu prima versiune bilingvă în cultura română a „microtratatului ciceronian *Paradoxa Stoicorum*” (p. 19) – gest întru totul lăudabil, care se alătura celui similar din 2006, când aceeași editură a publicat *Arta oratoriei* tot sub îngrijirea lui Traian Diaconescu. Din aceeași *Notă*, dar și de la p. 124, aflăm că textul latin reproduce pe cel stabilit de Jean Molager pentru ediția franceză publicată în Collection des universites de France la Editura „Les Belles Lettres” în 1971. Lăsăm pe seama filologilor clasici aprecierea traducerii. Semnalăm, totuși, faptul că unele tălmăciri ni se par necorespunzătoare: § 6, p. 30: *ex Socraticorum hominum disputationibus* – „din disputele filosofilor stoici (sic!)” (p. 31); § 11, p. 32: *felicatas Saliorum pateras* – „cupele gravate ale altora (sic!)” (p. 33), în loc de „cupele gravate ale salienilor”; § 11, p. 32: *tandem gradibus Romulus descendit in caelum?* – „de la trepte (sic !) pe care Romulus a urcat la cer?” (p. 33), dar nici o sursă antică nu pomenește despre vreo treaptă pe care ar fi urcat la cer în temeietorul Romei; Cicero se referă la pașii acestuia; § 16, p. 38: *magnitudo animi* – „măreția sceptrului (sic!)” (p. 39), fiind vorba, de fapt, de „măreția sufletului”; § 31, p. 56: *Qui templo occupaverit?* – „Cine a pângărit (!) temple?” (p. 67); § 40, p. 66: *Cethego... servire coegit eos... munera mittere, noctu venire domum ad eum, precari, denique supplicare* – „să-i slujească lui Cethegus..., să-i aducă dăruri, să vină noaptea acasă la el, să aducă rugi Preciei (!)” (p. 67), traducătorul indicând la nota 26 de la p. 107 că este vorba de Praecia, „metresa lui Cethegus” pomenită de Plutarh în biografia lui Lucullus; antroponimul apare și în *Index nominum* (p. 125); neîndoialnic, el copie informația din *Notes complémentaires* ale lui Jean Molager (vezi p. 148, nota 4). Dar în acest paradox nu e vorba de influenta femeie căreia Lucullus i-a câștigat simpatia

„cu daruri și linguseli” și, astfel, „l-a avut pe Cethegus aliat și susținător pentru dobândirea Ciliciei” (Plut., *Luc.*, 6), Cicero referindu-se la acei oameni politici romani mai importanți (*amplissimi*) care au acceptat să-l slujească pe Cethegus, „să-i aducă daruri, să vină noaptea acasă la el, să-i adreseze rugămintă (*precari*) și, în fine (*denique*), să i se milogească (*supplicare*)”.

Ne vom opri mai pe larg asupra câtorva aspecte legate de elementele adiacente traducerii – note, comentarii, indice etc. Surprizele te întâmpină de pe pagina de titlu, unde se menționează o *Postfață* realizată de Traian Diaconescu, dar acesta semnează *Repere istorico-literare. Paradoxa Stoicorum* (p. 111-124). De asemenea, aşa-zisa *Prefață* a lui Gheorghe Vlăduțescu, al cărui nume de la p. 18 e G. Vlăduțescu, se intitulează *Cicero și stoicismul* (p. 5-18). Mai mult, la p. 97, nota 2, ni se indică și un „studiu introductory”, dar acesta nu există, fiind vorba de *Introduction* a lui Jean Molager, de unde editorul a copiat comentariile, cum vom vedea și mai jos. Ediția mai cuprinde o pagină cu *Sigle* (p. 23) și altele cu *Variantele manuscriselor latine* (p. 81-91), reproduse integral din ediția Jean Molager (nu se specifică paginile acesteia). Probabil tot de aici au fost preluate introducerile la cele şase paradoxuri (p. 29, 37, 43, 51, 59, 69), dar editorul n-o recunoaște. Multe dintre numele de persoane și de locuri sunt redate inconsecvent și eronat, fie pentru că traducătorul le-a preluat din ediția franceză, fără să știe care e forma românească, fie din neatenție, fie din neștiință, fie din ambele: Caton (p. 25) – Cato (*passim*); *Biantem* (p. 32) – Bion (sic!) (p. 33) – Bias (p. 97, nota 7; 125); *Prienam* (p. 32) – Priena (sic!) (p. 33) – Priene (p. 97, nota 7; 126); *C. Mucium* (p. 32) – doar Mucius (p. 33); Porsenna (p. 32) – Porsena (p. 33) – Porsinna (p. 98, nota 16; 125); *C. Fabrici* (p. 34) – doar Fabricius (p. 35), deși, pe aceeași pagină, în § 13, numele e redat corect; *M' Curi* (p. 34) – Marcus (sic!) Curius (p. 35) în loc de Manlius Curius (vezi și *infra*); *C. Marium* (p. 38) – doar Marius (p. 39) – C. Marius (p. 125); Clodius (p. 51; 103, nota 1; 104, nota 12; 125) – Claudius (!) (p. 103, nota 6); *Aetionis* (p. 64) – Action (sic!) (p. 65) – Aetion (p. 106, nota 14; 125); *M' Curius* (p. 64) – Manlius (corect) Curius (p. 65); Cethegus (p. 67; 107, nota 26; 125) – Cothehus (sic!) (p. 106, nota 25); *Danaum* (p. 72) – Danaos (sic!) (p. 73) – Danaus (p. 125); *Sullani* (p. 72) – Sylla (p. 73; 107, nota 1); *M' Curi, L. Pauli* (p. 74) – doar Curius și Paulus (p. 75); *M' Manilius* (p. 76) – Manlius (sic!) (p. 77) – M. Manilius (sic!) (p. 125); *L. Crassi* (p. 66) – M. (sic!) Crassus (p. 67) – L. Licinius Crassus (p. 107, nota 27; 125); *Labicano* (p. 76) – Lobicum (p. 77) – Labicum (p. 109) – Labicanum (p. 125); Emilius Paulus (p. 98, nota 22) – Aemilius Paulus (p. 108, nota 21); Tarquinus Collatius, Policola (p. 98, nota 14) în loc de Tarquinius Collatinus, respectiv Publicola; Spania (p. 98, nota 21; 112) în loc de Hispania; Lelius (p. 99, nota 22) în loc de Laelius; Farsalus (p. 100) – Pharsalus (p. 105); colinele „Polatin” (p. 104, nota 12) și „Esquilina” (p. 109, nota 25) în loc de Palatin (apare corect la p. 109, nota 22) și Esquelin.

Despre *Note și comentarii* (p. 95-109) nu putem spune decât un lucru – sunt copiate, mai mult sau mai puțin fidel, din ediția lui Molager. Cititorul este rugat să compare doar atât: p. 95, notele 2, 5, 6 Diaconescu cu p. 133, notele 2, 5, 6 (la p. 92) Molager; p. 96, notele 8, 9, 10, 11, 12 Diaconescu cu p. 134, notele 2, 3 și p. 135, notele 7, 9, 10 (la p. 93) Molager; p. 97, notele 1, 2 Diaconescu cu p. 135-136, notele 1, 2 (la p. 96) Molager; p. 98, notele 17, 18, 19, 21, 22 Diaconescu cu p. 137, notele 6, 7, 8, 10, 11 (la p. 99) Molager; p. 99, notele 23, 24, 26 Diaconescu cu p. 138, notele 12, 13 (la p. 99) și p. 138, nota 2 (la p. 100) Molager; p. 100, notele 1, 2 Diaconescu cu p. 138-140, notele 1, 2 (la p. 103) Molager; p. 100-101, nota 6 Diaconescu cu p. 140, nota 2 (la p. 104) Molager; p. 101, nota 1 Diaconescu cu p. 140-141, nota 1 (la p. 107) Molager, p. 101-102, nota 3 Diaconescu cu p. 141, nota 3 (la p. 107) Molager; p. 102, notele 4, 5, 8, 10, 11, 12, 13 Diaconescu cu p. 141-142, notele 1, 2 (la p. 108), 1 (la p. 109), 1, 2, 3, 4 (la p. 110) Molager; p. 103, nota 1 Diaconescu cu p. 142-143, nota 1 (la p. 112) Molager; p. 103, notele 5, 6, 7, 8 Diaconescu cu p. 143, notele 5, 6, 7, 8 (la p. 112) Molager; p. 104, nota 15 Diaconescu cu p. 144, nota 3 (la p. 114) Molager; p. 105-106, nota 1 Diaconescu cu p. 144-145, nota 1 (la p. 117) Molager; p. 105, notele 3, 6, 7, 8, 9 Diaconescu cu p. 145, notele 1, 4, 5, 6, 7 (la p. 118) Molager; p. 105-106, nota 10 Diaconescu cu p. 145-147, nota 1 (la p. 119) Molager; p. 106, notele 11, 13, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 25 Diaconescu cu p. 147, nota 2 (la p. 119), p. 147-148, nota 4 (la p. 119), p. 148, notele 3, 4, 6, 7, 8, 9 (la p. 120), p. 148, nota (la p. 121) Molager; p. 107, nota 26 Diaconescu cu p. 148, nota 4 (la p. 121) Molager; p. 107, notele 27, 28 Diaconescu cu p. 149, notele 5, 6 (la p. 121) Molager; p. 107, notele 1, 3, 5, 6 Diaconescu cu p. 149-150, nota 1 (la p. 124), p. 150, notele 2, 4, 5 (la p. 125) Molager; p. 107, nota 7 Diaconescu cu p. 150, nota 1 (la p. 126) Molager; p. 108, notele 10, 11, 12, 13, 14, 15 Diaconescu cu p. 150, notele 4, 5, 6, 7, 8, 9 (la p. 126) Molager; p. 108-109, notele 16, 17, 21 Diaconescu cu p. 151, notele 1, 2, 6 (la p. 127) Molager; p. 109, nota 22 Diaconescu cu p. 151, nota 1 (la p. 128) Molager. Măcar dacă editorul român ar fi făcut acest gest cu decentă și respect pentru cel care a tradus înaintea lui, dar paginile respective sunt pline de zeci de greșeli de redactare – nume schimonosite (ex.: Oltramare și Ottamare – p. 97, respectiv 107), numeroase titluri de lucrări latine sau în limbi moderne eronate (ex: *Magnanimité. L'ideal* (sic!) *de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la theologie* (sic!) *chretienne* (sic!) – p. 96; „De ovat.” pentru „De orat.” – p. 99; „Petro-niu, Stiricon” – p. 106), denumiri de reviste sau instrumente de lucru deformate, autori citați doar prin *op. cit.*, fără a se ști despre ce operă e vorba și.a. Este regretabil că, la acest moment, mai pot apărea în România asemenea producții editoriale.

Nelu Zugravu, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

J. DUFF, *Initiation au grec du Nouveau Testament. Grammaire – Exercices – Vocabulaire*, Traduction et adaptation de l'anglais par R. BURNET et D. DENJEAN, Première édition, avec corrigé des exercices, Beauchesne, Paris, 2010 (*Les classiques bibliques*) 292 p., ISBN 978-2-7010-1574-3

Pendant des décennies, les étudiants anglais/anglophones et français/francophones se sont initiés dans la langue grecque suivant la méthode de John William Wenham (1913-1996), qui alliait la simplicité et la facilité («apprentissage pas à pas de la grammaire et du vocabulaire, explications claires, nombreux exercices pratiques», p. 6)¹. Cela a été renouvelée en profondeur par Jeremy Duff qui – d'après l'avis même de l'éditeur français – la rendue plus pédagogique, en adoptant notamment «les techniques d'apprentissage des langues vivantes». Ainsi, les éléments grammaticaux sont introduits «au fur et à mesure de la progression des leçons». Cette méthode «permet au débutant de traduire dès les premières leçons des phrases issues du Nouveau Testament» (p. 1). C'est donc cette adaptation qui a été (ré)adapté en français, avec la réintroduction de nombreux concepts grammaticaux, l'accentuation du grec (c'est le travail de Denis Denjean)² et une révision de l'ordonnancement de certains chapitres.

J. Duff est convaincu que «seuls les étudiants importent. Les étudiants – écrit-il dans sa préface –, et plus généralement tous ceux qui désirent apprendre, sont la seule raison d'être des enseignants et des livres universitaires» (p. 5). C'est pourquoi, son «livre n'a qu'un seul but»: aider ceux qui désirent «apprendre assez de grec pour lire le Nouveau Testament» afin de mieux pouvoir le comprendre (p. 9). Mais, pour être en mesure de récolter les résultats de ses efforts, le lecteur doit aussi se familiariser avec le «processus d'apprentissage»; d'apprendre en effet comment utiliser cette *Initiation*. Tout au début J. Duff explique donc les principes de sélection et l'agencement des chapitres; il attire l'attention sur ce qu'il faut retenir, ainsi que sur les citations et les astuces qui sont là pour aider l'apprenti; et il insiste sur l'importance des exercices (simples, de mi-parcours, de fin de chapitre). Des passages réguliers du Nouveau Testament et des réponses à la fin du livre permettent de vérifier et d'approfondir constamment les connaissances acquises au parcours.

Au niveau du vocabulaire le manuel utilise 600 mots au total (32 par chapitres). Il s'agit de ceux «qui se rencontrent plus de 23 fois dans le Nou-

¹ L'ouvrage de l'auteur – *The Elements of New Testament Greek* (1965) – fut initialement adapté en français par C.-B. Amphoux, A. Desreumaux, J.-C. Ingelaere sous la direction de P. Prigent et J. Duplacy (*Initiation au Grec du Nouveau Testament*, Beauchesne, Paris, 1977; ³1994).

² C'est probablement la plus importante différence entre les versions anglaise et française.

veau Testament», c'est-à-dire plus de 90% des mots présents dans les écrits (p. 14). Toutefois «un chemin alternatif, centré autour d'un vocabulaire plus limité de 390 mots», a été prévu; et «les exercices ont été choisis pour n'utiliser que ce vocabulaire» restreint (p. 15).

L'Initiation s'ouvre avec une très brève «Histoire de la langue grecque» (p. 17-18) qui permet au lecteur de réaliser qu'elle existe (notamment sous forme écrite) depuis plus de trois millénaires, même si elle a changé et évolué au fil du temps: du «grec classique» au «grec moderne», en passant par le «grec de la Koinè» (la langue du Nouveau Testament et de l'antiquité chrétienne). Vienne ensuite l'apprentissage à proprement parler de la langue, en cheminant chapitre par chapitre: l'alphabet, la phrase simple, le genre et le cas, les prépositions, les adjectifs qualificatifs, les temps, les modes, les autres formes de noms et de verbes, les pronoms et les conjonctions, les phrases complexes, les verbes spéciaux, la troisième déclinaison, les participes, les voix et le passif, le parfait, le subjonctif, l'utilisation des verbes, les quelques verbes supplémentaires et les dernières remarques (les conditionnelles, le génitif absolu et la construction périphrastique).

Le manuel se termine avec des tables de références grammaticales et des lexiques (français-grec et grec-français) qui facilitent grandement son utilisation. Toute à la fin, les utilisateurs trouveront aussi le corrigé des exercices des différents chapitres.

En guise de conclusion nous reproduisons l'avertissement des adaptateurs qui considèrent que «cette version initiale, loin d'être parfaite, méritera sans doute des corrections, ajouts et modifications ultérieures» (p. 2). N'empêche qu'avec leur travail ardu ils ont rendu un immense service au public français/francophone. Leur avis doit être donc considéré comme une invite à l'utilisation de ce manuel. Car il est tout à fait erroné de penser que l'apprentissage des langues anciennes est devenu complètement inutile dans notre monde (post)moderne. Dans son avant-propos, David Wenham nous avertit avec raison que «les études historiques, qui incluent l'étude des langues anciennes, se révèlent des plus instructives pour comprendre la culture, les êtres humains et la nature humaine» (p. 4). Nous ne devons jamais oublier que toute sauvagerie humaine s'enracine en effet dans l'ignorance et dans la méconnaissance, terreaux fertiles pour la conceptualisation de la haine de l'Autre. Ce sont eux qui rendent possibles l'utilisation et la manipulation des masses.

Attila JAKAB
Université Eötvös, Budapest
attilajakab66@gmail.com

LACTANȚIU, *Despre moartea persecutorilor*, ediție bilingvă, traducere de CRISTIAN BEJAN, studiu introductiv, tabel cronologic, note explicative și anexe DRAGOȘ MİRŞANU, Editura Polirom, Iași, 2011, 237 p. (*Tradiția creștină*), ISBN 978-973-46-2025-8

În anul 2000, în cadrul colecției timișorene *Cum Patribus* coordinate de Claudiu T. Arieșan, apărea prima ediție bilingvă integrală din cultura română a uneia dintre cele mai importante scrisori creștine latine de la începutul veacului al IV-lea – *De mortibus persecutorum* a lui Lactanțiu. Ea era tradusă și îngrijită chiar de coordonatorul colecției, care însotise textul de un studiu introductiv amplu și foarte consistent, bazat însă pe o bibliografie cam învechită (p. 5-69), de note și comentarii substanțiale (p. 240-264), dar și de *Addenda nefirești de ridicole* (p. 271-285); traducerea suferea în puține locuri prin redarea greșită a unor termeni specifici limbajului administrativ-politic și religios, pe care-i vom aminti mai jos. Cea apărută recent în colecția *Traditia creștină* a Editurii Polirom din Iași se deosebește de anterioara și de alte ediții din autorii creștini apărute în seria *Părinți și scriitori bisericești* a Editurii Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române nu atât prin traducerea și caracterul bilingv, care sunt firești într-o cultură care se respectă, cât mai ales prin „auxiliarele” textului, datorate lui Dragoș Mîrșanu, care dau o ținută mai științifică acestuia – tabel cronologic (p. 13-15), studiu introductiv lipsit de verbiajul exaltat, exclusiv teologic, al editorilor de formăție clericală, foarte util pentru cunoașterea vieții, operei și pregătirii literare și teologice a lui Lactanțiu și a aspectelor particulare ridicate de *De mortibus persecutorum* (DMP) (titlu, datare, conținut, izvoare, valoare literară) (p. 17-39), note conținând lecțiuni, explicații de termeni, trimiteri la elemente apropiate din alte surse, date utile despre personalități și evenimente ș.a. (p. 163-200), anexe cu liste de suverani, cronologii și genealogii (p. 203-208), informații exclusive, erori și omisiuni în DMP, concordanțe între această lucrare și alte scrisori contemporane (p. 207-211), „soluția astronomică” și „metereologică” a viziunii constantiniene (p. 212-214), bibliografie bogată (p. 215-232).

Deocamdată, câteva observații privitoare la traducere. Începem cu două nedumeriri. Prima privește titlul: e de înțeles ca, pe copertă și pe pagina de titlu, să fie folosită varianta binecunoscută în toată lumea științifică – *Despre moartea persecutorilor* –, dar nu ne explicăm de ce la p. 41 titlul *Liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum* n-a fost tradus integral. A doua nedumerire privește diversele variante ale textului propuse de editorii anteriori, care apar sub semnătura lui Dragoș Mîrșanu, în Note (p. 163, 165, 166, 171, 178, 179, 182, 185, 188), nu sub cea a traducătorului – eventual, în leme infrapaginale –, cum ar fi fost firesc; în acest caz, înseamnă că, de fapt, sunt doi traducători? Apreciem conservarea unor termeni tehniči, precum *Augustus* (*Augusta*), *Caesar* (*Caesares*) (vezi și Note, p.

180, nota 65), *Iovius, Herculius, egregius, perfectissimus*. Cei din urmă ar fi trebuit explicați în note, la același tratament pretându-se și *praeses*, tradus corect prin „guvernator” (p. 55, 75¹, 133), întrucât el desemna doar cea de-a treia poziție între categoriile de guvernatori din Imperiul târziu, respectiv după *consularis* și *corrector*. Se întâlnesc și anumite inconsecvențe, pe care contextele nu le justifică întotdeauna: *rationales*, tradus ca „funcționari fiscali” (12, 2 – p. 69), precum *censitores* (23, 1 și 6² – p. 93, 95), e redat în 7, 4 prin „contabili (!)” (p. 55); *magistri* apare ca „înalți funcționari” (7, 4 – p. 55), dar și ca „magistrați” (14, 4 – p. 71); *iudices* – „înalți funcționari” (11, 6 – p. 67; 17, 5 – p. 79; 31, 4 – p. 115), dar și „judecători” (14, 4 – p. 71; 15, 4-5 – p. 73). Este greșită traducerea lui *dedico, -are* din 17, 4 (*ut circum quem fecerat dedicaret anno post vicennalia repleto*) prin „a consacra” („la circul pe care-l ridicase, ca să-l consacre [zeilor] la un an după vicienali”) (p. 79)³; aceeași eroare apare și în ediția lui Arieșan (p. 121). Termenul respectiv se referă la cel de-al treilea – și ultimul – act care, în religia romană, însotea ridicarea unui monument religios, respectiv *inauguratio*, săvârșit de *augures, consecratio*, realizat de *pontifices*, și *dedicatio*, care revenea, sub Republică, magistratilor superiori (*consuli, praetori*) în calitatea lor de oameni politici și preoți, iar în timpul Imperiului, aşadar, și în cazul de față – suveranului, *imperator* și *pontifex maximus* în același timp. Este tradusă neadecvat și formula *armorum fabrica* (7, 9 – p. 56), respectiv prin „fabrică de arme” (p. 57); mai nimerit ar fi fost „atelier de arme”. *in partibus Orientis* din 10, 1 e redat prin „în provinciile orientale” (p. 63); aceeași traducere și în ediția Arieșan (p. 101), deși mai adecvat ar fi fost „în părțile Orientului”, ultimul termen desemnând dioceza *Oriens* (cf. 19, 6), cum explică în mod corect Arieșan în ediția sa la p. 246, nota 59. *Vicani* din 11, 1 e tradus, precum Arieșan (p. 101), prin „compatrioti” (p. 65). Ar fi fost de preferat „consăteni”, mama lui Galerius, Romula, fiind o locuitoare a zonelor rurale montane (cf. 11, 1). *Ministri* din 15, 2 este echivalent cu „diaconi” (p. 73) – același termen și în ediția Arieșan (p. 115); nu era mai bine „slujitori”? În ceea ce privește antroponimele, considerăm binevenită hotărârea traducătorului de a folosi formula onomastică (el scrie, neadecvat, „titulatura”) Maximian Galerius pentru a-l desemna pe Galerius, evitând, astfel, confuzia cu Maximian Herculius (cf. *Nota traducătorului*, p. 9), dar, din nefericire, aceasta nu se întâmplă consecvent, Cristian Bejan intervenind nepermis în textul original și înlocuind nejustificat numele Maximian cu Galerius (de ex., în 18, 9 – p. 83; 26, 6 – p. 103; 35, 1 – p. 123; 38, 6 – p. 131; 39, 2 – p.

¹ Remarcăm aici că, în ediția lui Arieșan, expresia *ex vicario praesidem* e tradusă greșit prin „ajuns guvernator din deputat vicarial (sic!)” (p. 117); Cristian Bejan traduce corect: „din vicar a devenit guvernator de provincie” (p. 75).

² În traducerea lui Arieșan apar echivalențele „comisari strângători de impozite” (p. 143), respectiv „încasatori de cens” (p. 145).

³ La p. 186, nota 113, apare „consacrează” în loc de „consacră”.

131; 50, 6 – p. 159), deși corect ar fi fost Maximian [Galerius] (așadar, numele adăugat de editor între paranteze pătrate), cum apare, de exemplu, în 9, 1 (p. 61), 10, 6 (p. 65), 19, 2 (p. 85), 19, 4 (p. 87) etc.⁴. De altfel, traducătorul dă dovedă de-o ușurință condamnabilă, căci și-a permis să înlătărească acolo unde a crezut de cuvintă pronumele cu nume proprii, fără ca acestea să fie marcate prin ceva⁵. O regulă elementară de editare, neamintită, din păcate, în *Notă asupra ediției* (p. 7), este aceea de a pune între paranteze pătrate sau de altă formă toate adăugirile și intervențiile traducătorului sau ale îngrijitorului ediției, pentru a le deosebi de informațiile autorului; or, în ediția de față, acest principiu nu este respectat consecvent, fapt care nu face decât să altereze textul original. Iată paragrafele cu înlătăriile și adaosurile traducătorului: 5, 2 – p. 51: Valerian; 5, 4 – p. 53: Valerian; 6, 1 – p. 53: Aurelian; 7, 5 – p. 57: Dioclețian; 8, 2 – p. 59: Maximian; 9, 7 – p. 61: Galerius; 11, 5 – p. 67: Dioclețian; 18, 11 – p. 83: Maxentius, Constantin; 19, 5 – p. 87: Daza; 20, 3 – p. 89: Galerius; 24, 3 – p. 97: Constantius; 24, 4-5 – p. 97: Galerius; 24, 6-8 – p. 97, 99: Constantin; 25, 1 și 3 – p. 99: Constantin; 27, 2 și 4 – p. 105: Galerius; 27, 8 – p. 107: Galerius; 28, 1 – p. 107: Galerius; 28, 4 – p. 107: Maxentius, Tarquinius; 29, 1 – p. 109: Galerius; 29, 4 – p. 109: Maximian, Constantin; 29, 5 și 6-7 – p. 109, 111: Maximian; 30, 4-5 – p. 113: Maximian; 31, 6 – p. 115: Galerius; 32, 3 – p. 117: Daza; 35, 3 – p. 123: Galerius; 36, 5-6 – p. 125: Daza; 37, 3 – p. 127: Daza; 38, 4 – p. 129: Daza; 39, 3 – p. 131: Valeria; 39, 4 – p. 131: Maximinus; 39, 5 – p. 133: Valeria, Daza; 43, 2 – p. 137: Maximinus; 44, 11 – p. 141: Maximinus; 44, 12 – p. 141: Constantin; 45, 4 și 6 – p. 143: Maximinus; 47, 2 – p. 149: Daza). Toate aceste nume trebuiau marcate într-un fel, pentru a sublinia faptul că nu fac parte din lexicul original al scrierii. De altfel, substituirile de acest gen sunt frecvente în traducere: numele Daia folosit de Lactanțiu (18, 13 – p. 84; 19, 4 și 6 – p. 86) a fost înlocuit (de ce?) cu Daza (p. 85, 87, 115, 117, 125, 127, 129, 133, 135, 137, 149, 155, 157, 159), Asclepius (33, 5 – p. 118) cu Esculap (p. 119; vezi și *Indice*, p. 235), Massilia (29, 7 – p. 110) cu Marsilia (p. 111) (care nu figurează la *Indice*), *ripa Istrica* (17, 4 – p. 78) e tradus „malul Dunării” (p. 79). O altă inconsecvență din traducere este legată de tratamentul diferit al toponimelor: dacă s-a păstrat forma Moesia (4, 3 – p. 51), Hispania (8, 3 – p. 59), Bithynia (10, 6 – p. 65; 36, 1 – p. 125; 40, 1 – p. 133; 45, 2 – p. 143; 48, 1 – p. 149), Illyricum (18, 6 – p. 81; 26, 6 – p. 103), Mediolanum (45, 1 – p. 143; 48, 2 – p. 151) sau Oronte (50, 7 – p. 159), cum e în original, de ce nu s-a menținut și Thracia, înlocuită cu Tracia (6, 2 – p. 53), Caenofrurium, înlocuit cu Cenofrurium (6, 2 – p. 53), Hadrianopolis, înlocuit cu Adrianopol (45, 6 – p. 143), Thessalonica, înlocuit cu Tesalonic (51, 1 – p. 159) și.a.? Syria apare ca atare (41, 1 – p. 135; 45, 2 – p. 143), dar și în

⁴ În același sens, ediția lui Arieșan – p. 97, 103, 105

⁵ Din acest punct de vedere, Arieșan este mult mai corect.

grafia Siria (36, 3 – p. 125). Antroponimele sunt tratate la fel de inconvenit: unele au fost conservate în forme latinească – Donatus (p. 43, 75, 123, 161), Decius (p. 51), Constantius (*passim*), Galerius (*passim*), Maximinus (*passim*), Candidianus (p. 89, 157, 159), Severianus (p. 159) (la *Indice*, p. 236, apare ca Severian) și a. –, altele în variantă românească – Domițian (p. 49), Valerian (p. 51, 53), Aurelian (p. 53), Dioclețian (*passim*), Maximian (*passim*), Constantin (*passim*). Toate aceste inconveniențe arată că cei doi îngrijitori ai volumului nu s-au ghidat după reguli ferme în realizarea lui, căci, altfel, ele ar fi figurat în *Notă asupra ediției*, cum este firesc. Poate lipsa de experiență în editarea unui text să-și fi spus cuvântul⁶. Acest fapt este demonstrat și de alte aspecte – de exemplu, de *Indicele de referințe biblice* (p. 233) și cel de nume proprii (p. 235-237). Autorul lor (nu se știe care dintre cei doi îngrijitori este, pentru că nu se precizează pe pagina de titlu, nici în *Notă asupra ediției*) a indicat pagina din textul românesc; or, conform normelor de editare a izvoarelor istorice antice, fiind vorba de o singură scriere în ediție bilingvă, materiile din *Index* trebuie să facă trimitere la cartea și capitolul din textul latin, nu la pagina din cel românesc. De asemenea, la *Indicele de nume proprii*, autorul – care o fi el – a găsit de cuviință că, pentru unele persoane, să menționeze între paranteze statutul lor; faptul nu e greșit, deși nu se prea obișnuiește pentru izvoarele antice, dar e regretabil că, din nou, inconveniența, care pare a fi trăsătura caracteristică a acestei ediții în toate compartimentele ei, se face resimțită: nu toate numele sunt însoțite de explicații – Apollo, Donatus, Esculap (sic!), Jupiter, Marte, Sibila, Tages, Tarquinius Superbus.

Trecem acum la partea „istorică” a ediției, datorată d-lui Dragoș Mîrșanu. Puține scrimeri bisericești se pretează la un comentariu istoric atât de atent precum *DMP*, opusculul recomandându-se mai puțin ca o lucrare teologică, cât mai ales ca una istoriografică. Fiind, cum spunea Arnaldo Momigliano, un „oribil pamphlet”, pentru a înțelege corect realitatele politice, ideologice, administrative, economice, militare, religioase, umane de la sfârșitul veacului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea pe care le înfățișează, el trebuie citit în cheie inversă și prin raportare permanentă la alte categorii de surse, ceea ce presupune o pregătire de specialitate foarte riguroasă. În acest sens, mai ales *Notele* care însoțesc textul dovedesc că dl. Dragoș Mîrșanu s-a străduit să facă față onorabil unei asemenea provocări apelând la diferite instrumente de lucru (encyclopedia și dicționare de civilizație antică), sinteze (de exemplu, *The Cambridge Ancient History*), monografii și studii de specialitate, printre care se regăsesc cele semnate de nume binecunoscute ale istoriografiei contemporane a Antichității târzii – T. D. Barnes, A. H. M. Jones, J. Fontaine, J. Vogt, A. Cameron și a. Cititorul neavizat, adică

⁶ Deși Dragoș Mîrșanu a mai îngrijit, în aceeași colecție a Editurii Polirom, ediția *Ankoratus* a lui Epiphanius.

cel care nu este istoric, al *Studiului introductiv*, al *Notelor*, *Anexelor* și *Bibliografiei* va rămâne impresionat, chiar uluit, de ceea ce ar putea numi erudiția autorului lor, de ceea ce ar putea trece în ochii lui drept mânuire dezvoltă a surselor istorice și a bibliografiei celei mai diverse – de la instrumente de lucru la studii de detaliu – în sfârșit, de ceea ce ar putea fi apreciat drept „detașare laică” în judecarea unui text al unui scriitor bisericesc. Și pe drept cuvânt, cum am sugerat și mai sus, putem spune că, în paginile respective, dl. Mîrșanu a făcut dovada unei informări acceptabile asupra personalităților și problemelor complexei perioade tratate de Lactanțiu, a seriozității cu care, prin debarasarea de clișee și idei preconcepute, a analizat și interpretat diferitele aspecte ridicate de lucrare. Ca istoric al Antichității romane și ca unul care, de ceva ani, ne-am dedicat cu pasiune activitatea extrem de dificile de editare a textelor antice nu putem fi duși în eroare. Dl. Mîrșanu n-are nici pregătirea științifică, nici consecvența, nici experiența și, din păcate, uneori nici corectitudinea care să-i îngăduie să facă și să redacteze corect un comentariu de natură istorică – căci la acest aspect ne referim. Fie nu are cunoștințe suficiente, fie este depășit de complexitatea unor probleme, sfârșind, de aceea, în eroare sau inconsecvență, fie nu urmează fidel și corect modelul asumat, fie are grave carențe de tehnică a redactării științifice. Iată câteva exemple. La p. 13 (*Tabel cronologic*), 174 (nota 37) și 175 (nota 39) (*Note*), dl. Mîrșanu scrie că Valerianus a fost împărat până în 259, an în care a fost înfrânt și capturat de către perși, dar tot la p. 174 (nota 37) (*Note*) și apoi la 203 (*Anexă 1*) citim că suveranul și-ar fi sfârșit domnia în 260; cele mai recente interpretări istoriografice indică drept dată a capturării lui Valerianus și, deci, a încetării principatului său luna iunie a anului 260. La p. 13 (*Tabel cronologic*) și 172 (nota 34) (*Note*), îngrijitorul ediției scrie despre o „persecuție a creștinilor” din anul 249, dar Traianus Decius a emis edictul anticreștin nu mai devreme de mijlocul lui martie 250. La p. 28, nota 3 (*Studiu introductiv*), este pomenit un împărat pe nume „Commodian”, care n-a existat, fiind vorba, evident, de Commodus; poetul cu nume omonim (Commodian) este amintit la p. 30, nota 2 (*Studiu introductiv*). La p. 35 (*Studiu introductiv*), dl. Mîrșanu scrie că Maximianus a fost „executat prin spânzurare pentru complotul pus la cale împotriva lui Constantin (*DMP*, 30, 5)”, dar e greșit; Maximianus s-a spânzurat (la p. 179, nota 53, arată că s-a sinucis). Titlul paragrafului de la p. 35-36 (*Studiu introductiv*) este *Valoarea istorică a DMP*, dar aici sunt prezentare mai ales sursele folosite de Lactanțiu, despre „valoarea istorică” a scrierii fiind necesare pagini întregi. La p. 36-38 (*Studiu introductiv*) este analizată „viziunea lui Constantin”, autorul vorbind doar despre o singură viziune în trei versiuni, incluzând-o și pe cea păgână, apollinică, din 310 din *Gallia*, ceea ce, evident, este eronat. Exceptând indicațiile din 2, 1 (vezi p. 166, nota 12 din *Note*), 17, 8 (vezi p. 185, nota 105) și 19, 1 (vezi p. 187, nota 116), sistemul roman de datare nu mai este actualizat (12, 1; 17, 1-2; 35, 1; 35, 4; 44, 4; 46,

8; 47, 5). Din nota 17 de la p. 167, aflăm că existau mai multe gărzii pretoriene; era doar una singură, formată din mai multe *cohortes*. După dl. Mîrșanu, cel care avea să devină împăratul Traianus Decius ar fi purtat, înainte de domnie, numele Decius Caius Messius Quintus Traianus (p. 171, nota 33); or, el s-a numit Gaius Messius Quintus Decius, abia după septembrie 249, când deja domnea, însușindu-și *cognomen*-ul Traianus. Îngrijitorul lasă să se înțeleagă că împăratul Constantius I s-ar fi numit, în realitate, Constantius Chlorus (p. 177, 186); or, acest apelativ a apărut abia în secolul al VI-lea. Despre Maximianus Herculius aflăm la p. 179 (nota 53) că „încearcă o revenire la tron în 307, dar este învins și se refugiază în Galia, unde se sinucide”; Maximianus nu a încercat, ci chiar a reluat tronul cu ajutorul fiului său și nu a fost învins de nimeni, pentru că nu s-a luptat cu nimeni după reluarea purpurei, ci a fost alungat din Roma de însuși Maxentius. În nota 70 de la p. 181 se vorbește despre „*auspices* trimise de Iovius (!)”; în religia romană n-a existat o asemenea divinitate, cea care trimitea auspiciile numindu-se Iupiter, *Iovius* fiind o epicleză preluată de Dioclețian în calitatea lui de „epifanie” a lui Iupiter. În nota 110 (p. 185), referindu-se la informația din 18, 5 despre temerea lui Galerius că existența a patru *Augusti* ar periclită *concordia* dintre ei, citim această explicație puerilă: „Deși numiți *Caesares* la aceeași dată, Constantius era considerat, în cadrul tetrarhiei, mai mare decât Galerius. Astfel, acesta din urmă se temea că, în cazul morții lui Dioclețian, Constantius ar fi ocupat locul vacant de Augustus, iar el ar fi rămas, în continuare, numai *Caesar* (!)”; îngrijitorul ediției n-a înțeles nimic din mecanismele succesiunii în colegiul tetrarhic! Din nota 119 de la p. 187, aflăm că Dioclețian „și-a pierdut titlul de *Imperator*” (subl. n.); or, el a renunțat voluntar la statutul imperial. După dl. Mîrșanu, Maxentius ar fi fost *Augustus* între 306-312 (p. 185-186, nota 112; vezi și p. 204, unde apar aceleași date, dar și 306/307-312); adevărul este altul: după alegerea sa de către *plebs* și cohortele pretoriene în octombrie 306, Maxentius a purtat titlul de *princeps inuictus*, cel de *Augustus* însușindu-și-l abia în 307 (aprilie?). Conform notei 113 de la p. 186, Constantin s-a căsătorit cu Flavia Maxima Fausta și „a avut doi fii legitimi și alți doi nelegitimi, precum și două fiice /legitime, nelegitime? dl. Mîrșanu nu ne spune – n.n./”. De fapt, toți copiii lui Constantin au fost legitimi, pentru că a contractat cel puțin două căsătorii – una cu Minervina (între cca 290-295 – 306), de la care a avut un fiu – Crispus, alta cu Fausta (între 307-326)⁷, care i-a născut pe Constantin II, Constantius II, Constant și, poate, pe Flavia Constantina. Dintr-un posibil al treilea mariaj, survenit după 326, cu o femeie al cărei nume nu s-a păstrat, a avut două fete – Helena și Constantia. Totala confuzie în ceea ce privește semnificația

⁷ Dl. Mîrșanu nu e sigur în privința datei căsătoriei celor doi: la p. 190, nota 138, scrie că a avut loc în 307, iar o pagină mai încolo, la nota 144, scrie că, „probabil”, s-a petrecut în 307.

termenilor *princeps*, *Imperator*, *Augustus* și titulatura imperială în vremea tetrarhiei se poate observa din citirea notelor 5 (p. 164), 67 (p. 180), 89 (p. 184), 159 (p. 192). Dacă s-ar fi mărginit doar la a comenta chestiunile de natură teologică, dl. Mîrșanu și-ar fi făcut un mai mare serviciu.

Îndrăznim să credem că, pentru clarificarea aspectelor de ordin istoric, politic, instituțional și pentru modul de prezentare a unor personalități, *Notele* care însotesc textul au avut, printre alte modele de inspirație, notele și comentariile noastre din lucrarea *Scripta contra Christianos în secolele I-II (texte și comentarii)* (Iași, 2003), semnată împreună cu Ovidiu Albert, și, mai ales, pe cele de la ediția bilingvă *Sextus Aurelius Victor, Liber de Caesaribus – Carte despre împărați* (Iași, 2006), citată de dl. Mîrșanu greșit și doar atunci când îi convine. Este de observat însă că domnia sa a folosit multe dintre bogatele noastre trimiteri, fără a le verifica. Acest fapt este dovedit de mai multe aspecte. În primul rând, citarea unor izvoare a căror ediție nu figurează în lista celor consultate (vezi p. 217-222): „Flav. Joseph [sic!], *Contra Apionem*” (p. 164, nota 3), „Sallust., *Cat.*” (p. 168, nota 19), *1 Clement* (p. 170, nota 27), *Acta Sf. Nereus și Achilleus* (curios titlu latino-român!) (p. 171, nota 27), „Cypr., *De laps.*” (p. 172, nota 34), *Acta Proconsularia Sancti Cypriani* (p. 175, nota 38). De asemenea, la nota 41 de la p. 175, este indicat, printre alte surse, și „Petrus Pat. [sic!], fr. 13 FGH 4, 189”, dar volumul respectiv din *Fragmenta historicorum Graecorum* nu figurează printre izvoarele utilizate de îngrijitor (vezi p. 219). Că, din punct de vedere al onestității, multe dintre trimiterile d-lui Mîrșanu sunt suspecte rezultă și din alt fapt, probat de *Bibliografie*. De exemplu, domnia sa lasă să se înțeleagă că ar fi consultat și ar fi făcut referire în note și comentarii la cărțile din *Ab Vrbe condita* aflate în *toate cele cinci volume* ale traducerii românești a operei liviene realizate în anii '60, respectiv I-II (1959), III (1961), IV (p. 1962), V (1963) (p. 222). Sunt *exact* tomurile pe care le-am utilizat noi pentru ediția scrierii lui Aurelius Victor (vezi p. 88) și pe care – nu avem nici o îndoială – dl. Mîrșanu le-a preluat fără nici o justificare, întrucât, aşa cum reiese din verificarea mențiunilor la opera istoricului latin din ediția domniei sale, acestea se reduc doar la cărțile I, II (cf. p. 33, nota 3; 191, nota 148), traduse în volumul I, și XXXIX (cf. p. 168, nota 19), tradusă în volumul IV; acestea au fost văzute? care este rostul celorlalte? Un caz similar: printre instrumentele de lucru figurează și „*PIR = Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III* (sic!), editio altera, Berlin, 1 (1965), 2 (1967), 3 (1960), 4/3 (1966), 5/1 (1970), 5/2 (1983), 5/3 (1987), 6 (1998), 7/1 (1999)” (p. 215). Cu greu ne putem abține să nu calificăm această mențiune drept însușire frauduloasă și iată motivele: trimiterea respectivă *copie întocmai* pe cea a noastră din ediția *Liber de Caesaribus* (p. 12); însă dovada cea mai clară este că, verificând *toate* trimiterile la *PIR* din notele și comentariile d-lui Mîrșanu, personalitățile menționate de domnia sa au nume începând cu literele *A* (p. 176, nota 45; 179, nota 53) și *B* (p. 170, nota 27), aflate în volu-

mul I din *PIR*, C (p. 173, nota 35) din II, D (p. 176, nota 42) și F (p. 171, nota 27) din III, I (p. 167, nota 17) din IV/3, L (p. 174, nota 37) din V/1, M (p. 172, nota 33) din V/2 și V (p. 173, nota 35) dintr-un volum antebelic, care încă nu a fost reeditat; cum se explică atunci citarea tomurilor V/3, VI și VII/1? Un alt exemplu: bogatele note 35 și 36 de la p. 173-174, în care sunt făcute observații pe marginea conflictului romano-got soldat cu moartea lui Decius și în care apar surse identice și explicații similare aproape mot-à-mot cu cele formulate de noi în *Note și comentarii la Liber de Caesaribus* a lui Aurelius Victor, nu fac nici o trimitere la ediția noastră (pentru care vezi nota 589 de la p. 391 și 592 de la p. 392-393). Că, într-o formă sau alta, autorul lor a preluat, se observă din următorul fapt foarte simplu: el citează *întocmai* ca noi – respectiv „Dexippus, *Hist.*, frg. 22 (16)” (vezi nota 589, p. 391 din ediția noastră) și „Dexippus, frg. 22 (16) apud George [sic!] Syncellus /noi scriem Syncellos/” (vezi nota 592, p. 392 din ediția noastră). În sfârșit, un alt aspect ciudat, care ridică aceleași mari semne de întrebare în legătură cu originea informațiilor din notele și comentariile îngrijitorului: dl. Mîrșanu nu face trimitere la cunoșcutele instrumente de lucru *PLRE* sau *NP* decât dacă ele apar și în alte lucrări din bibliografia secundară; cum se explică, de exemplu, lipsa lui *PLRE*, I în cazul lui Flaccinus (p. 185, nota 99), *Candidianus* (p. 188, nota 123) și *Severianus* (p. 200, nota 210), de vreme ce despre ei există voci în tomul amintit la paginile, respectiv, 342, 1047 (*Flaccinus*), 178 (*Candidianus* 1) și 828 (*Severianus* 1)?

Din punct de vedere al tehnicii redactării științifice, se întâlnesc mai multe sisteme de trimiteri – unul anglo-saxon mutilat (apar doar numele și paginile) și altul clasic, tot mutilat, pentru că în *Studiul introductiv* și în *Note*, la majoritatea articolelor din periodice și din volume colective paginile lipsesc, vocile din enciclopedii și dicționare sunt citate anapoda (înainte sau după indicarea volumului) și nu sunt complete (pentru *Encyclopédia civilizației romane*, uneori apare vocea, alteori – nu; pentru *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, nu figurează deloc; pentru *Der Neue Pauly*, nu se indică niciodată tomul și coloanele, uneori nici materia, lăsând complet nedumerit pe cititor – de ex.: p. 172, nota 33: *NP*, [II 1] (A. R. Birley); p. 176, nota 42: *NP*, [3] (A. R. Birley); p. 185, nota 109 – *NP*, [2] (W. Eck); pentru *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, citează, în loc de coloane, paginile; autorii sunt menționați la final, între paranteze sau fără paranteze; pentru *Prosopographia Imperii Romani*, apar trimiteri stranii – ex.: p. 171, nota 27 – *PIR*², [3] (!) F 418; p. 174, nota 37 – *PIR*², L p. 258 (!)), titlurile sunt scrise când italic, când între ghilimele, anul apariției este indicat după pagini, locul editării unor lucrări este eronat ș.a.; toate dovedesc indubitabil cel puțin un lucru – că dl. Mîrșanu nu e încă familiarizat cu tehnica redactării științifice.

Foarte probabil, dl. Dragoș Mîrșanu are o bună pregătire teologică; în domeniul istoriei antice, cu toată problematica impusă de cercetarea și

scrierea ei (lecturi bogate, în primul rând ale izvoarelor și apoi ale bibliografiei impresionante, cunoștințe, metodă, corectitudine), el se dovedește ceva mai mult decât un diletant. Acest lucru, împreună cu defecțiunile de traducere semnalate mai sus, cu absența unor criterii unitare de editare, care să fie aplicate consecvent, nu face decât să impieze asupra ediției de față.

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

MARIA LUISA FELE, *Il Breviarium di Rufio Festo*,
Testo, traduzione e commento filologico con una introduzione
sull'autore e l'opera, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Hildesheim,
2009, 666 p. (*Bibliotheca Weidmanniana XIV*),
ISBN 978-3-615-00368-0; ISSN 0940-2136

O ediție bilingvă cum e puțin probabil că vom vedea curând în România. Micul text al breviarului lui Festus, editat și tradus în italiană de Maria Luisa Fele, profesoară la Universitatea din Cagliari, beneficiază de o ediție monumentală (peste 660 de pagini!), editorul nelăsând deoparte nimic din ceea ce ar putea contribui la cunoașterea autorului, a conținutului și importanței operei, a valorii limbii și stilului compendiului. În acest sens, se remarcă, mai întâi, introducerea consistentă (p. 7-87), care înfățișează pe larg tradiția manuscrisă și edițiile moderne (p. 8-19), titlul operei (p. 19-25; „è tuttavia probabile che *breviarium* figurasse realmente nel titolo originario” – p. 23), data scrierii (p. 25-30; „sarà pertanto più saggio attenersi alle indicazioni che emergono dal *Breviarium* e accogliere come probabile periodo di composizione dell'opera gli anni dal 369/370 al 375” – p. 29; vezi și p. 26), autorul (p. 31-43; „il nostro autore dunque, sulla base dei pochi dati in nostro possesso, era un pagano vissuto nella seconda metà del IV secolo, funzionario dell'amministrazione imperiale (v.c.), forse *magister memoriae*, e si chiamava *Rufius Festus*” – p. 39, subl. aut.), personajul căruia i-a dedicat Festus breviarul său – împăratul Valens (p. 44-45), scopul și structura lucrării (p. 46-52; lucrarea lui Festus „non può essere considerata un riasunto” al breviarului lui Eutropius, ea având „uno scopo diverso” – p. 46; „L'opera, scaturita forse occasionalmente, si presenta come un progetto letterario elaborato in piena consapevolezza, con una struttura organica e un filo conduttore ininterrotto” – p. 47; *Breviarium* se înfățișează ca un „tot unitar”, materia fiind ordonată, în linii generale, după două criterii narative – cel geografic și cel cronologic – p. 48), izvoarele utilizate de Festus (p. 52-61; Fele nu acordă credit aşa-numitei *Kaisergeschichte* (EKG) – p. 53-54, nota 251; este exclusă o posibilă preluare directă între Festus și Eutropius, similitudinile putându-se explica prin folosirea unei surse comune – p. 54-55), ecou-

rile scrierii în autorii ulteriori (p. 62-73), limba și stilul (p. 73-87; „L'impressione generale che si ricava dalla lettura del *Breviarium*, agile repertorio di notizie storiche (alcune non attestate altrove), è quella di un'opera scritta con intenti letterari, in una lingua sostanzialmente vicina al latino 'clasico', non rigida e conservatrice, ma aperta alle possibilità espressive del patrimonio della lingua viva” – p. 87). În al doilea rând, impresionează comentariul de peste 400 de pagini (p. 111-552), care reprezintă o analiză de-o acribie dezarmantă, exhaustivă, a textului; sunt prezentate diversele lectiuni din manuscrise, sunt comparate, din punct de vedere filologic, semantic, stilistic și al frecvenței, aproape fiecare termen sau fiecare expresie cu lexele și construcțiile lexicale similare din autorii clasici ori târziu – în sfârșit, din punct de vedere istoric, informațiile sunt raportate la date din alte izvoare, apreciindu-li-se valoarea și autenticitatea, depistându-li-se posibilele surse. Bibliografia bogată (p. 555-578) și indicii foarte analitici (p. 581-642) întregesc această ediție remarcabilă.

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

RÉGIS COURTRAY, *Prophète des temps derniers. Jérôme commente Daniel*, Beauchesne, Paris, 2009 (*Théologie Historique* 119), 508 p.,
ISBN 978-2-7010-1508-8

Si le *Livre de Daniel* n'est qu'un «simple récit hagiographique» dans le canon juif, il est cependant «compté au nombre des livres prophétiques par la Septante puis par la Vulgate, au même titre qu'*Isaïe*, *Jérémie*, *Ézéchiel*», écrit Guy Sabbah dans la «Préface» (p. 9). Dès lors, il n'est nullement surprenant que des auteurs chrétiens (Hippolyte, Tertullien, Origène, Victorin de Poetovio, Eusèbe de Césarée, Méthode d'Olympe, Apollinaire de Laodicée, Théodore de Cyr) se soient intéressés à ce *Livre* dans l'Antiquité. Ce fut aussi le cas de Jérôme, dont le *Commentaire* – composé en 407, comme une sorte de brefs notes de lecture¹ – «a suscité des critiques d'abord chez ses contemporains² puis, conséquence peut-être de leurs réserves, n'a éveillé qu'un intérêt limité dans la critique moderne» (p. 9). C'est pourquoi, la monographie de R. Courtray vient-elle «à point nommé. Non

¹ Jérôme écrit en effet dans le Prologue de son œuvre: «Il est temps désormais d'exposer les paroles du prophète lui-même, non pas, selon notre habitude, en les présentant toutes et en les expliquant toutes, comme nous l'avons fait pour les douze prophètes, mais en éclaircissant brièvement et à intervalles seulement celles qui sont obscures, pour ne pas lasser le lecteur par l'abondance de livres innombrables» (p. 24).

² Notamment de la part de Rufin d'Aquilée, ou encore du régent Stilicon par ex. A ce sujet voir aussi les Préfaces aux livres X et XI de l'*In Isaiam* de Jérôme.

pas... pour combler une lacune dans les études hiéronymiennes (...), mais pour permettre une vue synthétique de cette œuvre relativement mal aimée, au prix d'un examen systématique de tous les problèmes qu'elle pose (...), le but étant de fournir aux lecteurs un maximum d'éléments en faveur d'une évaluation mieux documentée et plus positive de l'*In Danielem*» (p. 10).

D'après l'avis même de l'auteur – clairement exprimé dans son «Introduction» – cet examen approfondi, qui suit pas à pas la méthode de travail du moine de Bethlehem, était devenu nécessaire, car «sur le fond comme sur la forme, le *Commentaire sur Daniel* n'apparaît pas, aux yeux de nos contemporains, doté des qualités qui font de Jérôme l'un des plus grands exégètes latins de son époque» (p. 17).

Dans la première partie de son ouvrage («I. Approches du *Commentaire sur Daniel*», p. 21-61) R. Courtray propose d'examiner la date et les circonstances de la rédaction de l'*In Danielem* (menaces barbares qui pèsent sur Rome); traduit et analyse le Prologue, «qui éclaire à bien des égards le travail de l'exégète» (p. 30): défense de l'authenticité des prophéties de Daniel, de la canonicité du livre et présentation de la méthode suivie pour le commentaire; puis aborde la problématique de la composition du livre (examen des manuscrits, division de l'ouvrage: livres et visions).

La seconde partie de la monographie est entièrement consacrée à la question textuelle («II. Le texte de *Daniel*», pp. 63-128). Le premier grand thème traité par l'auteur est celui du rapport de Jérôme à la Bible (Septante, les révisions juives d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, les *Hexaples* d'Origène, la *Vetus Latina*). «Dans son souci de comprendre et de réviser la Bible – écrit R. Courtray –, Jérôme veut revenir à l'*hebraica ueritas*, au texte original hébreu; mais ses seules compétences sont insuffisantes. Il lui faut, pour y parvenir, recourir à des Juifs compétents» (p. 74). «Il semble [donc] que, durant toutes les années qu'il a passées en Palestine, Jérôme n'ait cessé d'étudier avec des maîtres hébreux» (p. 75). Cela pour une raison simple: il ne se contenta pas de traduire simplement, mais il s'efforça également d'éclaircir, d'expliquer et au besoin de défendre le texte. Comme «les deux tâches vont de pair» chez lui, Jérôme ne cesse de citer «des lemmes du texte biblique avant de les commenter» (p. 81). L'analyse méthodique de ces lemmes de l'*In Danielem* est donc incontournable. L'auteur la mène d'une main de maître. Il arrive à la conclusion que Jérôme accorde une grande attention «à la littéralité du texte biblique», ayant la «volonté de rendre au mieux les nuances de l'hébreu» (p. 107).

R. Courtray termine cette seconde partie de son ouvrage par un chapitre consacré aux questions soulevées par le *Livre de Daniel*: sa place dans le canon des Écritures, la diversité des langues (hébreu et araméen), les ajouts grecs.

Dans la troisième partie de son livre le savant français aborde le problème des sources de Jérôme («III. Jérôme et ses sources», p. 129-287)

qui annonce, dès le prologue, d'avoir écrit son *In Danielem* «pour réfuter les opinions du philosophe néoplatonicien Porphyre contenues dans son traité *Contre les Chrétiens*» (p. 136). Son commentaire «se veut donc en partie polémique et s'insère dans une série de réponses chrétiennes adressées aux critiques bibliques de Porphyre» (p. 137).

La tâche de Jérôme s'avérait difficile. Il devait défendre le caractère prophétique du *Livre de Daniel* que Porphyre mettait en doute avec raison. Ce dernier montrait en effet que l'auteur de ce livre, rédigé autour de 164 av. J.-C., devait être un contemporain d'Antiochus IV Épiphane (175-164). Son intention était de conforter la résistance juive dans sa lutte contre le monarque séleucide. Ce qui implique qu'il faut faire la part des choses entre prophétie et invention.

Le chapitre sur Porphyre est suivi de l'analyse des sources chrétiennes utilisées (Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, Méthode d'Olympe, Hippolyte, Origène, Victorin de Poetovio); puis vienne la question des sources juives (par ex. traditions exégétiques) auxquelles Jérôme a pu puiser son savoir. Ce tour d'horizon se termine par l'examen d'un exemple exceptionnel, à savoir l'exégèse des soixante-dix semaines d'années (Dn 9,24-29) que «Jérôme se refuse à expliquer par lui-même», en se remettant «aux opinions de ses prédécesseurs» (p. 261), notamment Julius Africanus (*Chroniques V*), Eusèbe (*Démonstration évangélique VIII*), Hippolyte (*Commentaire sur Daniel IV*), Apollinaire de Laodicée (*Contre Porphyre XXVI*), Clément d'Alexandrie (*Stromates I*), Origène (*Stromates X*), Tertullien (*Aduersus Iudaeos VIII*) et enfin les Hébreux.

En guise de synthèse R. Courtray s'interroge: «une fois reconnue la part très importante des sources dans le *Commentaire sur Daniel*, en quoi l'œuvre de Jérôme est-elle originale? En quoi son travail est-il personnel?» (p. 283). Son originalité réside incontestablement dans *l'hebraica veritas* qu'il avait mis au cœur même de son exégèse.

Le thème central de la quatrième partie est justement cette exégèse («IV. L'exégèse de Jérôme dans l'*In Danielem*», p. 289-388). Pour pouvoir la comprendre il faut dégager ses caractéristiques, puis étudier plus particulièrement le *Commentaire sur Daniel* (la mise en œuvre de l'interprétation littérale et spirituelle, ainsi que la question de la prophétie), en saisissant sa genèse et le contexte dans lequel il a vu le jour; sans oublier la formation intellectuelle de son auteur auprès de maîtres réputés, tels Aelius Donatus, Apollinaire de Laodicée (v. 315-v. 390), Grégoire de Nazianze (env. 330-390), Didyme l'Aveugle (v. 313-398).

La cinquième partie de la monographie aborde la question du sens de l'histoire («V. Le sens de l'histoire», p. 389-437). Il s'agit à la fois de la problématique de la succession des Empires et des temps eschatologiques,

qui sont en rapport avec la venue de l'Antichrist³ et le second avènement du Christ.

«A travers cette étude – écrit R. Courtray dans sa conclusion (p. 441-446) –, nous avons tenté de démontrer combien est partielle et non fondée l'opinion selon laquelle le *Commentaire sur Daniel* de Jérôme est une œuvre de moindre intérêt ou de facture moins bonne que ses autres travaux exégétiques». Il faut reconnaître que cette tentative de l'auteur est une pleine réussite qui rend justice à Jérôme. Car, même si le moine de Bethléhem n'a pas traité l'ensemble du livre, il n'a pas renoncé pour autant «à ses exigences habituelles» en faisant «de très nombreuses remarques sur le texte biblique». Aujourd'hui elles «sont pour nous très précieuses, car elles nous permettent d'accéder à des versions grecques – celles de Théodotion, de Symmaque, d'Aquila – que nous ne possédons plus». Qui plus est, l'*In Danielém* «nous fait accéder à des documents perdus ou détruits», et en cela il représente «un apport unique» (p. 441). De même, il propose «une passionnante relecture de l'histoire, à un moment particulièrement critique», quand l'Empire est menacé par les invasions barbares, et quand le monde semble s'écrouler (p. 443).

La conclusion finale de R. Courtray est que: «ce qu'il y a finalement de tout à fait unique dans l'exégèse de notre auteur, c'est qu'elle constitue une sorte de charnière dans l'exégèse occidentale: il y a un avant et un après Jérôme: son *Commentaire sur Daniel* entend résumer à lui seul l'œuvre de ses prédécesseurs, et il annonce en même temps l'œuvre médiévale qui trouvera en lui sa principale source» (p. 446).

Le volume se termine avec une très bonne bibliographie (p. 449-464), ainsi que plusieurs indices: index des auteurs modernes (p. 467-470), index des auteurs anciens (p. 471-479), index des autres œuvres de Jérôme (p. 480-488) et index des références à l'*In Danielém* (p. 489-499).

La monographie magistrale du savant français – maître de conférences de langue et littérature latines à l'Université Toulouse-2-Le Mirail – est un outil de travail important; un modèle du genre comment mener la recherche d'une main de maître, avec beaucoup de prudence et d'une manière méthodique.

Attila JAKAB
Université Eötvös, Budapest
attilajakab66@gmail.com

³ A ce sujet voir aussi C. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*. (Théologie Historique, 116), Beauchesne, Paris, 2005.

CORNELIA-MAGDA LAZAROVICI, GHEORGHE-CORNELIU LAZAROVICI, SENICA ȚURCANU, *Cucuteni. A Great Civilization of the Prehistoric World*, General Editor: LĂCRĂMIOARA STRATULAT, including contributions by: RUXANDRA ALAIBA, VEACESLAV BICBAEV, SERGIU BODEAN, GEORGE BODI, DUMITRU BOGHIAN, ILIE BORZIAC, DAN BUZEA, MARIA DIACONESCU, MARIN DINU, SORIN IGNĂTESCU, LĂCRĂMIOARA ELENA STRATULAT, CIPRIAN LAZANU, ATTILA LÁSZLÓ, ION MAREŞ, ZOIA MAXIM, DAN MONAH, STĂNICĂ PANDREA, CONSTANTIN PREOTEASA, SANDOR SZTÁNCSUJ, FELIX ADRIAN TENCARIU, NICOLAE URSCULESCU, IOAN VASILIU, Palatul Culturii Publishing House, Iași, 2009, 350 p., ISBN 978-606-92315-0-0

Cucuteni. A Great Civilization of the Prehistoric World appeared under the signature of three authors and is a valuable work dedicated to the Cucuteni culture. The starting point was the exhibition organized in Olten, Switzerland, in 2008, in order to familiarize the international public with the cultural manifestations in the Romanian Prehistory. Thus, for a better understanding of the Cucuteni civilization, not very clearly reflected in the original catalogue of this exhibition, this guide/manual/catalogue, published in English, seemed to be absolutely necessary. The first part of the book synthesizes general information, some known before from different publications and also some recent ones, concerning the Cucuteni culture. The second part consists in a catalogue, where you can find an important number of significant artefacts discovered in this civilization area, a good part of those where presented within the Swiss exhibition.

The work includes six chapters, preceded by a list of abbreviations (p. 5) of some Romanian and Moldavian institutions and a Forward written by the authors (p. 6), where the aims of this work and the acknowledgements are presented.

The first chapter, *General Aspects Concerning the Cucuteni Civilization* (p. 10-27), offers a varied set of information about the connections between the Cucuteni culture and other chalcolithic civilisations with painted pottery (within Romanian territory and also worldwide). You can also find information about the paleoeconomy, chronology and timeline of the Cucuteni communities, achievements in the research of this culture and perspectives in this domain.

In the second chapter, entitled *Settlements, Fortifications and Dwellings* (p. 28-55), is presented the habitat where the Cucuteni communities have chosen to settle. The information about the surface of dwellings, the importance and the diversity of the fortifications, occupy an important place in this section of the guide. There are described, with examples, illustrations, and ethnographic analogies, different types of dwellings, the internal organization and the building manner. At the end of the chapter, the

author present data reached through experimental archaeology (the reconstruction of dwellings like those which were found in the excavations).

In the third chapter, entitled *Sanctuaries and Altars* (p. 56-69), the authors introduce us to the magical-religious sphere, giving us some information about the Cucutenian spirituality. Also, with examples and illustrations, some information about the sanctuaries types discovered in the Cucuteni culture area is presented. One of the most important sanctuaries is the one discovered at Trușești, Botoșani County.

In the fourth chapter, entitled *The Art of the Cucuteni Civilization*, in a short presentation (p. 70-86), are exposed information about the birth of all that special creations of the Cucuteni communities (pottery and other ceramics, statuettes a.o.) and the place where those entire where burned: the pottery kilns. A special attention was given for the paintings and the ornamentation types, also for the development type of painting.

In the fifth chapter, entitled *Main sites of the Cucuteni Civilization* (p. 87-169), are exposed, shortly, 29 Cucutenian sites. The choice of these ones was determined by the dimension of the archaeological excavations and the quality of results. The authors intention is to give information about the actual state of research, chronology, cultural phases, radiocarbon analysis results, the geographic distribution of the settlements, images with the most important artefacts. In the end the readers can consult a short bibliographic list.

The sixth chapter (p. 170-325) is a catalogue with the most important discoveries from different sites of the Cucuteni culture: pottery, anthropomorphic and zoomorphic statuettes etc. It offers relevant information for every single artefact: discovery place, cultural classification, dimensions, bibliography etc.

The last Chapter of the manual is reserved for Bibliography (p. 326-346) and Abbreviations (p. 347-350).

Cucuteni. A Great Civilization of the Prehistoric World was specially created for the international public (not necessarily for the specialists); it includes general information about the Cucuteni culture, with an important number of images, charts, figures, drawings. This guide / manual /catalogue captures attention with a good quality paper and the page layouts of the information and images. We hope that this work will be a model for other Romanian prehistory researchers in order to prepare an exhibition in foreign countries.

Radu-Gabriel FURNICĂ
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
furnica_radu_gabriel@yahoo.com

ALEXANDRA CIOCÂRLIE, *Cartagina în literatura latină*,
Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, 198 p.,
ISBN 978-973-27-1894-0

Un subiect interesant, inedit în cultura română, dar tratat simplist, într-o cărțulie care se înfățișează mai degrabă ca un colaj comentat de texte din autori greci (p. 12-64) și latini (p. 65-184), autoarea nepărând să aibă nici un fel apetență pentru vreo orientare teoretică sau metodologică recență (vezi, totuși, p. 8, nota 10), care să-i deschidă o perspectivă interpretativă novatoare. Alexandra Ciocârlie folosește o bibliografie minimală, nu indică edițiile de izvoare folosite, nu integrează decât firav informațiile despre ceteata punică în ansamblul operei unui autor sau în contextul politic, ideologic, literar și spiritual al epocii în care scrierile utilizate au fost redactate, nu urmărește mecanismele transmiterii datelor de la o sursă la alta. O poveste cuminte, modestă, scrisă frumos, care se citește cu plăcere.

Nelu Zugravu
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

CONSTANTIN C. PETOLESCU, *Dacia. Un mileniu de istorie*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010, 361 p., 21 fig.,
ISBN 978-973-27-1999-2

În rândurile următoare ne propunem să supunem atenției lucrarea reputatului profesor al universității bucureștene, Constantin C. Petolescu, carte ce a văzut lumina tiparului în anul 2010. Preocupările autorului față de istoria Daciei pot fi urmărite pe întreg parcursul carierei acestuia, printre cele mai importante titluri dedicate acestui subiect amintim doar: *Decebal, regele dacilor*, apărută în anul 1991, *Scurtă istorie a Daciei romane*, publicată în 1995, sau *Dacia și Imperiul roman*, apărută în anul 2000. Domeniul care l-a consacrat pe profesorul Petolescu în rândurile comunității academice naționale și internaționale este epigrafia. Contribuțiile sale în domeniu sunt binecunoscute specialiștilor – volumul al II-lea din seria *Inscripțiile Daciei romane, corpus-ul Inscriptions de la Dacie romaine. Inscriptions externes concernant l'histoire de la Dacie romaine*, apărut în două tomuri în 1996 și 2000, și *Inscripții latine din Dacia*, publicat în 2005, la care se adaugă *Cronica epigrafică a României*, redactată în revista institutului de arheologie bucureștean *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*.

Lucrarea ce face obiectul acestei prezentări este structurată în patru părți. La acestea se adaugă introducerea (p.7-8), în care autorul expune pe scurt motivația ce a determinat apariția volumului și oferă unele explicații de ordin metodologic.

Prima parte poartă titlul de *Getica* (p. 15-70), fiind dedicată perioadei istorice cuprinse între colonizarea greacă în bazinul Mării Negre (sec. VIII-VII a.Chr) și sfârșitul secolului I a.Chr. (regalitatea lui Burebista). Primul subcapitol al acestei părți a fost intitulat de autor *Străinii de peste mări*, tratând foarte pe scurt problema colonizării grecești în Pontul Stâng și interacțiunea coloniștilor cu populația alogenă, apoi făcându-se referire la prezența Imperiului Persan la Dunărea de Jos, insistându-se asupra campaniei lui Darius (514/513) în zona vest-pontică. În prezentarea acestui episod istoric important, autorul face apel la sursele literare antice, textele din opera lui Herodot fiind prezentate și comentate critic. Ulterior, autorul se referă la primul regat al odrisilor, cea dintâi formătione statală în această zonă geografică, la prezența sciților în Dobrogea, a macedonenilor (campania lui Alexandru cel Mare la Dunăre, ocazie cu care sunt atestați în scrierile vremii pentru prima dată getii de la nord de fluviu și, evident, este evocat – de acum celebrul – episod cu Lysimach și conducătorul trac Dromichaetes). De asemenea, autorul face referire și la prezența celților la Dunărea de Jos (sunt trecute în revistă toponimele de sorginte celtică din această regiune) și a bastarnilor.

Dacă în debutul primei părți autorul se referă exclusiv la problematica getilor de la sud de Dunăre, în partea a doua se face referire la getii și dacii din Carpați și de la Dunărea de Jos. Cu riscul de a se repeta, se face din nou apel la opera lui Herodot, ca primă scriere istoriografică antică ce-i consemnează în istorie pe geti. Apoi sunt trecute în revistă, de o manieră succintă, izvoarele literare grecești ce menționează populația getică. Continuând firul cronologic al evenimentelor istorice, este supusă atenției cititorului problematica noțiunii de *dac*, autorul insistând asupra diferenței de natură etnică dintre geti și dacii. De asemenea, sunt menționate sursele literare antice ce-i atestă pe dacii, remarcând că, de această dată, avem de-a face cu scrieri latinești (Frontinus în sec. I p.Chr.).

Pentru perioada protoistorică a civilizației geto-dace, autorul se referă în mod firesc și la descoperirile arheologice, ca expresie a culturii materiale, fiind amintite o serie de descoperiri celebre în literatura de specialitate, cum ar fi tezaurele de la Agighiol, Rogozeni sau Vrața în sudul Dunării și Peretu sau Craiova la nord de fluviu. Nu este dată uitării nici monetaria geto-dacă, tezaurele monetare descoperite și publicate în ultimul secol contribuind la cunoașterea acestui fenomen istoric.

Perioada regalității lui Burebista este abordată separat, pornind de la izvoarele scrise și epigrafice (Strabo, Iordanes, inscripția de la Dionyso-polis). Se recurge și la analiza numelui Burebista și se face referire la încadrarea cronologică a domniei acestuia (în special controversa asupra anului 82 a.Chr, considerat în istoriografia românească ca moment de început pentru domnia regelui dac). Urmează descrierea evenimentelor politice din timpul domniei lui Burebista, asupra căror nu vom insista. Această primă

parte se încheie cu analiza religiei geto-dacilor, remarcându-se abordarea separată a religiei getilor de cea a dacilor, ca element de diferențiere etnică între aceștia.

Partea a II-a, intitulată *Dacica* (p. 71-160), se referă la intervalul cronologic cuprins între moartea regelui Burebista și cucerirea Daciei de către romani. În debutul acestei părți este adusă în discuție pătrunderea romanilor la Dunărea de Jos (secolele I a.Chr.-I p.Chr), fiind evocate în acest sens expedițiile proconsulilor provinciei Macedonia Terentius Varro Lucullus (72-71 a.Chr.), C. Antonius Hybrida (61 a.Chr.) și M. Licinius Crassus (29-28 a.Chr.), ca etape ale avansării stăpânirii romane către gurile Dunării. Apoi este prezentată constituirea provinciei Moesia, cu toate etapele sale, primul guvernator al acestei provincii (A. Caecina Severus) fiind amintit în anul 6 p.Chr. Ulterior, este creionată evoluția istorică a provinciei de-a lungul secolului I p.Chr, insistându-se asupra forțelor militare prezente în zonă. De asemenea, se insistă asupra activității unor guvernatori precum Tiberius Plautius Silvanus Aelianus, al cărui nume este legat de strămutarea a peste 100.000 de transdanubieni la sud de Dunăre (potrivit unei descooperiri epigrafice). Este punctată organizarea flotei dunărene *Classis Flavia Moesica* (în timpul dinastiei Flaviilor) și reorganizarea provinciei Moesia petrecută în vremea împăratului Domitian, reorganizare cauzată de atacurile dacilor de la nordul Dunării. Nu în ultimul rând, este amintită prezența română pe țărmul de nord al Mării Negre; toată această largă expunere (p. 71-92) are rolul de a fixa condițiile geopolitice în care se vor desfășura războaiele dacice purtate de romani. După prezentarea contextului politic extern, autorul se referă la regalitatea dacică în perioada cuprinsă între moartea lui Burebista și urcarea pe tron a lui Decebal. Urmează războaiele dacice ale împăratului Domitian, ca un preambul al campaniilor militare ale lui Traian. Regatul dacic din timpul domniei lui Decebal este tratat din perspectiva personalității regelui dac și a organizării sociale și politice a regatului său.

În ceea ce privește războiul dacic al împăratului Traian, autorul începe prin descrierea personalității acestuia din urmă, ce se completează în mod firesc, atât spre comparație, cât și spre antiteză, cu personalitatea lui Decebal descrisă cu câteva pagini înainte. Ca orice conflict de natură militară, și războiul daco-roman are cauzele sale, autorul amintindu-le succint atât pe cele de natură politică cât și pe cele de natură economică (în măsura în care acestea au existat în realitate). În ceea ce privește desfășurarea propriu-zisă a celor două campanii militare ale împăratului Traian, autorul se folosește de informațiile surselor literare ale vremii (printre care se remarcă lucrarea lui Cassius Dio), ale surselor epigrafice și, nu în ultimul rând, ale celor arheologice. Nu putem trece neobservat modulmeticulos în care autorul analizează imaginile redate pe metopele columnei lui Traian și felul în care coreleză imaginile în cauză cu evenimentele istorice (spre exemplu menționăm episodul sinuciderii regelui Decebal, amplu analizat în p. 153-155).

A treia parte, cu titlul *Romana*, este cea mai consistentă secțiune a lucrării (p. 161-308) și se referă exclusiv la stăpânirea romană asupra Daciei, sub toate aspectele sale, de la finalul războiului daco-roman până la încreșterea prezenței Imperiului roman la nord de Dunăre. Cum era și firesc, această parte a lucrării debutează cu organizarea administrativă a Daciei romane încă din timpul războiului de cucerire (perioada interbelică în care prezența militară romană la nord de Dunăre a fost demonstrată atât epigrafic cât și arheologic) și continuă cu organizarea provinciei în timpul domniei lui Traian. Principalul aspect analizat de autor pentru perioada domniilor împăraților Hadrian și Antoninus Pius este împărțirea Daciei în mai multe provincii. Profesorul Ptolescu își exprimă ferm părerea că acest eveniment s-a produs în anul 118, Dacia fiind împărțită de la bun început în trei provincii (*Superior, Inferior și Porolissensis*). Reorganizarea Daciei survine în timpul lui Marcus Aurelius, împăratul, presat de contextul extern nefavorabil, plasând conducerea celor trei provincii în mâinile unui guvernator general. Potrivit autorului, tot în această epocă trebuie să fi avut loc și schimbarea denumirii provinciilor (*Malvensis, Apulensis și Porolissensis*). În final, este prezentată lista guvernatorilor cunoscuți ai Daciei (*Fasti Daciae*, p. 170-177). Ca o componentă a organizării administrative, se desprinde sistemul defensiv și de comunicații al provinciei, constituit din castre în care au staționat diferite unități militare și drumurile ce asigurau legăturile între acestea.

Un subcapitol consistent este dedicat armatei romane din Dacia, aici fiind prezentate pe larg (p. 188-220) toate unitățile militare, fie ele legiuni sau trupe auxiliare, care au staționat în această regiune sau au participat la campaniile militare ale împăratului Traian. Așezările romane din provincie sunt tratate din perspectiva celor cu caracter urban (cele 12 orașe din Dacia și evoluția statutului lor juridic) și a celor rurale, unde, din păcate, informațiile sunt mult mai puține. Apoi urmează analiza populației provinciilor dacice realizată din perspectiva izvoarelor scrise și epigrafice în special. Sunt trecute în revistă structurile sociale din Dacia romană, fiind atinse problema sclaviei, a colegilor sau chiar a tulburărilor de natură socială.

Un alt aspect important din istoria Daciei romane se referă la viața economică și la integrarea provinciei în angrenajul economic complex al Imperiului roman. Sunt analizate succint: agricultura, exploatarea bogățiiilor subsolului, meșteșugurile, relațiile comerciale și, nu în ultimul rând, vămile Daciei. Viața religioasă a Daciei romane este analizată destul de succint, autorul limitându-se la a menționa o sumă de divinități din pantheonul greco-roman adorate în această regiune și cunoscute în special grație inscripțiilor.

Sfârșitul stăpânirii romane în Dacia este tratat aparte; această problemă a generat și generează încă vii controverse în literatura de specialitate. După fixarea contextului istoric în care s-a petreut acest eveniment și după

prezentarea exhaustivă și detaliată a izvoarelor privitoare la retragerea stăpânirii romane din Dacia, autorul consideră că acest eveniment s-ar fi petrecut spre sfârșitul domniei lui Gallienus, mai precis anul în 267.

În finalul acestei părți sunt dedicate câteva pagini dacilor liberi și în special relațiilor acestora cu Imperiul roman.

Ultima parte, intitulată *Dacoromania* (p. 309-361), pune în discuție evenimente petrecute ulterior retragerii romane de la nord de Dunăre. Astfel, sunt analizate pe larg efectele reformelor lui Dioclețian asupra regiunii de la Dunărea de jos (reorganizarea administrativă, politică, militară) cu scopul clar de a întări apărarea *limes-ului* danubian. Apoi, în subcapitolele *Între imperiu și lumea barbară și Oamenii pământului*, autorul se referă la populația de la nordul Dunării și la influența Imperiului în această zonă până în secolul al VI-lea.

În loc de încheiere, autorul ne propune subcapitolul cu titlul *De la romanizare la etnogeneza românilor*, unde, pe parcursul a zece pagini, analizează sub diferite aspecte (lingvistic, etnic, cultural, istoric) amplul proces de formare a poporului român.

Constatăm că profesorul Constantin C. Petolescu a reușit să sintetizeze în mod fericit, pe parcursul a 361 de pagini, informații istorice extrem de dense și mai ales să pună în valoare sursele istorice, fie ele literare, epigrafice sau arheologice. *Dacia. Un mileniu de istorie* este o lucrare extrem de utilă în special studenților care intră pentru prima dată în contact cu disciplina numită *Istoria veche a României*. Nu în ultimul rând, remarcăm că această carte este expresia unei îndelungate activități didactice, desfășurate de profesorul Petolescu la catedra Facultății de Istorie a Universității București.

Marian MOCANU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
mariann1054@yahoo.com

VASILE CHRISTESCU, *Istoria militară a Daciei romane*, ediție îngrijită de CLAUDIU CHRISTESCU și CONSTANTIN C. PETOLESCU,
reactualizare bibliografică și addenda de CONSTANTIN C. PETOLESCU,
indici de GABRIEL STOIAN, Editura Academiei Române, București, 2009,
303 p. + ilustrații, ISBN 978-973-271-845-2

Un demn urmaș al lui Vasile Pârvan, Vasile Christescu (1902-1939) a fost unul dintre cei mai de seamă istorici și arheologi ai României interbelice. Acesta și-a susținut teza de doctorat la Universitatea din București în anul 1929, lucrare intitulată *Viața economică a Daciei romane*. Ca arheolog, Vasile Christescu a săpat în siturile preistorice de la Boian și Vădastra, la fortificația de la Frumoasa și în castrul de la Săpata de Jos.

Istoria militară a Daciei romane a apărut în anul 1937 și a rămas până astăzi singura lucrare de sinteză cu acest subiect din România. Cei doi editori, Claudiu Christescu și Constantin C. Petolescu, au republicat-o păstrând intact textul și ilustrația, dar au intervenit în cadrul aparatului critic, actualizând sursele epigrafice, și au inserat *addenda*, în care sunt prezentate cercetările recente privitoare la istoria Daciei romane. De asemenea, au introdus o notă asupra ediției (p. 9-11) și un *Cuvânt înainte* (p. 13-15).

Cartea lui Vasile Christescu cuprinde trei părți, fiecare fiind împărțită în mai multe capitole. Ele sunt precedate de o *Introducere*, numită *Cucerirea Daciei de romani* (p. 19-47). Partea I, *Dacia în apărarea Imperiului Roman* (p. 49-100), este divizată în şase capitole (acestea au mai multe subcapitole), după cum urmează: I. *Organizarea provinciei Dacia de către Traian* (p. 49-64); II. *Hadrian și întărirea apărării Imperiului. Cele două Dacii* (p. 65-71); III. *Cele trei Dacii* (p. 72-75); IV. *Începutul marilor atacuri barbare la Dunăre* (p. 76-85); V. *Dacia sub dinastia Severilor* (p. 86-89); VI. *Dacia în timpul anarhiei militare* (p. 90-100).

Partea a II-a, *Organizarea defensivă a Daciei* (p. 101-150), conține patru capitole: I. *Drumurile* (p. 101-108); II. *Fortificațiile Daciei* (p. 109-120); III. *Descrierea castrelor din Dacia* (p. 121-144); IV. *Valurile* (p. 145-150).

Partea a III-a, *Trupele din Dacia romană* (p. 151-216), include cinci capitole: I. *Legiunile* (p. 151-161); II. *Trupele auxiliare regulate* (p. 162-179); III. *Trupele neregulate* (p. 180-187); IV. *Trupele auxiliare recrutate în Dacia* (p. 188-191); V. *Trupele și acțiunea lor romanizatoare* (p. 192-215). Menționăm faptul că, la sfârșitul fiecărui capitol, autorul a integrat și bibliografia utilizată în text, editorii făcând completările necesare.

Addenda lui Constantin C. Petolescu se intitulează *Stadiul studiilor privind istoria militară a Daciei romane* (p. 217-277), în care a inclus informații, observații și surse noi privind istoria Daciei romane, care completează datele și analiza istorică oferite de studiul lui Vasile Christescu. *Addenda* mai conține abrevierile editorului utilizate în notele infrapaginale (p. 273-277), tabla celor 26 de ilustrații incluse în text, un index (p. 281-303) și o hartă a Daciei romane.

În cadrul *Introducerii*, autorul prezintă succint războiul daco-roman din 101-102 și 105-106 p.Chr., confirmat de izvoarele literare (în speță, Cassius Dio), sursele iconografice (Columna lui Traian) și epigrafice. Vasile Christescu relatează conflictul respectiv într-un mod organizat, prezentarea fiind clară și concisă. Desigur, istoricul nu aduce nimic nou prin această diviziune a lucrării, însă reliefiază contextul potrivit capitolelor următoare.

Partea I surprinde organizarea administrativă a Daciei romane, de la cucerire până la părăsirea acesteia de către oficialitățile și armata romane. Vasile Christescu utilizează surse literare (Cassius Dio, *Historia Augusta*) pentru conturarea momentului cuceririi și a istoriei evenimentiale posteri-

oare, surse iconografice (*Columna lui Traian*), dar și izvoare epigrafice care amintesc guvernatori și legați ai legiunilor din Dacia. Totodată, autorul face unele observații care, astăzi, sunt reconsiderate – de exemplu, momentul formării Daciei Porolissensis (p. 72), datarea unor diplome militare (p. 73), atribuirea titulaturii de *colonia* unor orașe din Dacia care ajunseseră doar la statutul de *municipium* (p. 78), citarea greșită a unor inscripții (p. 83) și.a.

În cadrul celei de-a doua părți a volumului, Vasile Christescu prezintă destul de bine pentru momentul când și-a redactat lucrarea aspectele de infrastructură, fortificație și castrametărie romane, folosind atât reprezentări din *Columna lui Traian*, săpături efectuate până în perioada respectivă, cât și planuri și fotografii ale unor castre romane din Dacia. În acest caz, există mai multe rezerve privind cercetarea arheologică, cu mult mai aprofundată în ultimii 40-50 de ani decât în perioada interbelică, de unde și unele inadvertențe ale autorului, denumiri greșite de localități, atribuirea de așezări preistorice pentru epoca romană și.a.

Partea a III-a, și ultima, a acestei lucrări enumera și face o scurtă analiză a trupelor romane din Dacia (legiuni și unități auxiliare) pornind de la inscripții și *Columna lui Traian*. Autorul face unele precizări privind rolul militarilor în acțiunea de romanizare a provinciei prin limbă și religie, subliniind și aspecte de particularizare/provincializare a lumii romane, în special după principatul lui Hadrianus. Textul prezintă unele inadvertențe, inerente unei lucrări de această amploare, existând trimiteri greșite în cazul unor surse epigrafice (p. 165, p. 169). Concluziile autorului sunt succinte, ele nereușind să surprindă aspectele profunde ale vieții militare din Dacia romană; desigur, explicația este simplă – absența, la momentul redactării, a unui consistent corpus de inscripții și a unor săpături arheologice vaste în așezările militare.

În *Addenda*, editorii completează datele oferite de autor și de sursele literare, epigrafice, iconografice și arheologice cunoscute la momentul respectiv, oferind un tablou complet al Daciei romane (prin multiple referințe bibliografice), atât din punct de vedere al organizării administrative, cât și al prezenței și rolului armatei din provincia nord-dunăreană.

Lucrarea lui Vasile Christescu a fost prima și cea mai consistentă sinteză de istorie militară din Dacia romană din perioada interbelică. Pe ansamblu, volumul a reprezentat și reprezintă un studiu orientativ, dar esențial, pentru istoria militară a Daciei în timpul administrației romane.

Ionuț ACRUDOAE
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
ionut_eraumeu@yahoo.com

MIHAI BĂRBULESCU, *Signum originis. Religie, artă și societate în Dacia romană*, Editura Academiei Române, București, 2009, 302 p., ISBN 978-973-27-1873-5

Fie că se referă la culte și divinități de variate origini, la „gesturi și semne” de natură religioasă, la reprezentări de zeități sau scene mitologice ori la obiecte cu destinație cultică, articolele reunite în prezentul volum, unele publicate mai demult, dar toate actualizate, poartă amprenta seriozității și a lucrului bine făcut. Mihai Bărbulescu este unul dintre cei mai mari specialiști în istoria religiei romane în Dacia, colaborator la *LIMC*, editor al numeroase piese originale cu semnificație religioasă, cunosător avizat al istoriografiei problemei, formator de școală în mediul academic și științific clujean, astfel încât citirea textelor prezente nu poate fi decât profitabilă.

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

ATALIA ȘTEFĂNESCU-ONIȚIU, *Religia militarilor din Dacia Romană*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2009, 263 p., ISBN 978-973-592-220-7

Atalia Ștefănescu-Onițiu este lector la Universitatea de Vest din Timișoara, în cadrul catedrei de Sociologie-Antropologie a Facultății de Sociologie-Psihologie. Specializarea autoarei acestui volum este religia romană, studiile ei pornind de la analiza aspectelor religioase înfățișate în opera lui Ovidius, terminând cu o temă specifică, anume religia din mediul militar în Dacia romană. Lucrarea de față reprezintă, de fapt, teza de doctorat susținută în anul 2006 și coordonată de Doina Benea.

Volumul este împărțit în mai multe secțiuni: cuvânt înainte din partea coordonatoarei Doina Benea (p. 7-8), abrevieri (p. 9-10), introducerea autoarei (p. 11-14), cele șase capitole ale lucrării (p. 15-157), concluziile (p. 158-162), un rezumat în limba engleză (p. 163-178), o bibliografie consistentă (p. 179-198), repertoriul materialului epigrafic (p. 199-246), un catalog al reprezentărilor figurative (p. 247-261) și câteva diagrame cu repartitia cultelor în cadrul militarilor din Dacia (p. 262-263). Cele șase capitole ale lucrării sunt: 1. *Introducere în religia militară romană* (p. 15-23; conține subcapitolele 1.1. *Stadiul cercetărilor referitoare la religia militarilor în Imperiul Roman și 1.2. Religia militarilor din provincia Dacia. Stadiul cercetărilor*); 2. *Câteva considerații privitoare la armata Daciei romane* (p. 24-35; conține subcapitolele 2.1. *Legiunile și 2.2. Trupele auxiliare*); 3. *Religia militarilor din trupele auxiliare ale Daciei romane* (p. 36-74; cuprinde subcapitolele 3.1. *Studiul epigrafic și 3.2. Reprezentări de cult*); 4. *Reli-*

gia militariilor din legiunile Daciei (p. 75-99; include subcapitolele 4.1. *Studiu epigrafic și 4.2. Reprezentări de cult*); 5. *Religia militariilor Daciei romane* (p. 100-145; include subcapitolele 5.1. *Culte greco-romane*, 5.2. *Culte orientale*, 5.3. *Culte africane*, 5.4. *Culte microasiatice*, 5.5. *Culte egiptene*, 5.6. *Culte celto-germanice*, 5.7. *Culte traco-moesice*, 5.8. *Situată social-etnică a dedicanților și legătura cu credințele religioase*, 5.9. *Locuri de descooperire – locuri de cult*, 5.10. *Temple*, 5.11. *Religia militariilor din Dacia în timpul Dinastiei Antoninilor*, 5.12. *Religia militariilor pe parcursul secolului III*) și 6. *Mobilitatea socială în cadrul armatei, mediul provincial și impactul asupra vieții religioase* (p. 146-157).

Nu vom prezenta conținutul volumului pe capitole, ci vom face doar câteva observații la subiect și vom evidenția elementele pozitive sau mai puțin reușite ale lucrării. Autoarea pornește de la ultimele studii privind religia din mediul militar roman (atât din imperiu, cât și din Dacia), de aceea se preocupă de conturarea unei metodologii proprii de cercetare. Autoarea face distincție între „religia armatei” și „religia militariilor”, fapt care-i permite să analizeze atât cultele oficiale, ci și cele particulare, ale soldatului ca individ religios (în special în capitolele al III-lea și al IV-lea); de asemenea, realizează o investigație antropologică a militariilor și a religiei din mediul acestora; în sfârșit, urmărește un studiu gradual, pornind de la grupuri (unități specifice) la structuri superioare (legiuni și trupe auxiliare).

Atalia Ștefănescu-Onițiu își bazează demersul pe statistica tuturor cultelor prezente în Dacia romană, dar, deși utilă, statistica devine deseori obositoare și reduce din cursivitatea analizei istorice. De asemenea, autoarea observă faptul că monumentele epigrafice erau ridicate în special de ofițeri și mai puțin de soldați, aceasta reliefând posibilitatea financiară și situația etnică sau socială a dedicanților. Autoarea pune în legătură aceeași configurație etnică a militariilor cu anumite culte prezente în sursele epigrafice, realizând observații antropologice, dar recunoaște fragilitatea acestei analize în absența unui eșantion consistent surprins de inscripții și lipsa analogiei cu personalul civil din Dacia.

Autoarei i se pot reprosa câteva lacune în investigația epigrafică, dar și limitarea analogiilor și a bibliografiei în spațiul românesc. Ea restrânge critica surselor epigrafice la cele publicate deja, fapt recunoscut, de altfel, în cadrul textului. De asemenea, chiar dacă analiza inscripțiilor este succintă și pertinentă, deseori este lipsită de considerații deosebite sau inovatoare. Cercetarea nu este uniformă, împărțirea pe capitole fiind defectuoasă: investigațiile epigrafice și iconografice trebuiau centrate mai întâi pe legiuni, apoi unitățile auxiliare, nu invers (cazul capitolelor al III-lea și al IV-lea); în cadrul capitolului al V-lea, ultimele două segmente puteau fi tratate separat, poate într-o diviziune în care religia militariilor să nu fie analizată doar tematic, ci și cronologic. Totuși, în capitolul al V-lea, autoarea reia ideile su-

bliniate în capitolele anterioare, de data aceasta cu mai multe explicații și analogii.

Capitolul al VI-lea înfățișează doar dedicații ale militarilor din legiunile care au staționat în Dacia (XIII Gemina, V Macedonica, IIII Flavia Felix și I Adiutrix), însă nu într-o ordine clară (alfabetică sau cronologică), și prezintă într-o manieră redusă aspectele de mobilitate socială, fapt care este neadecvat cu titlul acestei diviziuni a lucrării. De asemenea, autoarea aduce în discuție elemente iconografice pentru reprezentările de cult (statui, statuete, reliefuri), însă imaginile propriu-zise lipsesc, păstrându-se doar referințele bibliografice incluse în catalogul de la sfârșitul volumului.

Totodată, notele de subsol sunt numerotate continuu, nu separat pentru fiecare capitol, deci sunt destul de greu de urmărit. Se întâlnesc și lacune, poate inerente tehnoredactării (cuvinte legate, absența unor litere sau semne de punctuație), dar și erori precum localizarea așezării Novae în Moesia Superior, ea aflându-se în Moesia Inferior (p. 121) (autoarea rectifică această greșeală la pagina 147). Un alt aspect negativ este reprezentat de concluzii, acestea fiind mai mult o reflectare a observațiilor autorilor străini privind religia militarilor, și mai puțin considerațiile finale ale autoarei volumului de față. Acest fapt diminuează caracterul original al lucrării.

Per ansamblu, cartea Ataliei Ștefănescu-Onițiu reprezintă un studiu util pentru cei interesați de religia militarilor din Dacia romană. În același timp, este și un instrument pentru eventuale analogii cu provinciile romane vecine sau chiar cu structura religioasă din Imperiul Roman în vremea Principatului.

Ionuț ACRUDOAE
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
ionut_eraumeu@yahoo.com

JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA, *Los cultos orientales en la Dacia romana. Formas de difusión, integración y control social e ideológico*,
Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, 1270 p.
ISBN 978-84-7800-192-7

Istoriografia română nu cunoaște până în momentul de față o sinteză dedicată exclusiv cultelor orientale din provincia romană Dacia. Din bibliografia subiectului, putem aminti articolul din 1935 al lui O. Floca și lucrarea lui S. Sanie din 1981, care tratează monografic doar cultele de origine siriană și palmiriană. Astfel, cartea d-lui Juan Ramón Carbó García, apărută momentan doar pe suport electronic, trebuie considerată prima încercare de a suplini această lipsă a istoriografiei române. Este o lucrare completă și de mare întindere ce abordează un subiect generos și extins (subiect ce a constituit tema a trei teze de doctorat distincte în deceniile trecute – Al. Popa,

Cultele egiptene și microasiatice în Dacia romană, 1979, S. Sanie, Cultele orientale în Dacia romană. Cultele siriene și palmiriene, 1981, Mariana Pintilie, Mitraismul în Dacia, 2003).

Beneficiind de două stagii de documentare extinse (în anii 2002 și 2007) la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca (România), dl. Carbo García a putut cunoaște în mod direct realitățile religioase din provincia Dacia. Cunoașterea limbii române i-a asigurat accesul la bibliografia de specialitate.

Discuția terminologică din „Introducere” (I. 1. *Introducción*, p. 14-36) vădește o bună cunoaștere a bibliografiei referitoare la studiul religiilor antice. De remarcat precisa delimitare a noțiunilor „religii orientale” – „culte orientale” și selecția operată în alegerea cultelor ce sunt tratate. Astfel, autorul se oprește la tratarea mitraismului, a cultelor egiptene, siriene, microasiatice, renunțând la introducerea printre cultele orientale a cultului lui Dionysos – Bacchus (ca F. Cumont și R. Turcan) sau a cultului „zeilor cavaleri” din Illyricum (ca R. Turcan). De asemenea sunt excluse din analiza sa, pe bună dreptate, iudaismul și creștinismul, expresii ale unei religii monoteiste dificil de integrat într-o discuție referitoare la forme de propagare, integrare și control social ale unor religii în sistemul politeist al Imperiului Roman.

Capitolul „Stadiul cercetării” (I. 2. *Estado de la cuestión*, p. 37-70) este un excurs istoriografic care trece în revista principalele contribuții ale autorilor români și străini în domeniul ales drept subiect de cercetare. Rezultă de aici o bună cunoaștere a bibliografiei românești și o preluare critică a informațiilor. Lucrările mai vechi, ale lui O. Floca, C. Daicoviciu, I. I. Russu, D. Tudor, M. Macrea, sau mai noi, ale lui S. Sanie, M. Bărbulescu, I. Berciu, C. C. Petolescu, M. Popescu, se regăsesc în bibliografia utilizată. De asemenea autorul a avut acces la o serie de lucrări manuscrise ale lui Al. Popa, M. Bărbulescu (*Cultele greco-romane în provincia Dacia*, diss. Cluj-Napoca, 1985) sau Mariana Pintilie, consultate la bibliotecile din Cluj-Napoca. Munca de documentare a inclus și vizite la muzeele din România, multe piese fiind verificate *de visu* și fotografiate personal (fotografii și desene în anexe, p. 1047-1270).

Un capitol introductiv se constituie într-o prezentare sintetică a „contextului geografic și istoric” (I. 3. *Contexto geográfico e histórico*, p. 71-108), prezentare cu atât mai necesară cu cât lucrarea apare într-un spațiu cultural diferit de cel românesc.

Partea principală a lucrării analizează „Formele de răspândire a cultelor orientale în Dacia romană” (II. *Formas de difusión de los cultos orientales en la Dacia romana*, p. 109-492). Autorul abordează metodic *cultele orientale* (mithraismul, cultele siriene și palmirene, cultele microasiatice, cultele egiptene), după un sistem coerent pe care îl aplică în fiecare analiză punctuală: o trecere în revistă a manifestărilor religioase (formele în care divinitățile sunt adorate în Dacia), răspândirea în teritoriul provincial a do-

cumentelor (locuri de cult), cronologia vestigilor, apoi studiul sociologic (analiza originii etnice și a poziției sociale a dedicanților). Concluziile sunt susținute, în fiecare caz, de hărți ale distribuției documentelor epigrafice, sculpturale și edificiilor de cult și grafice ale procentajelor referitoare la cronologie, compoziția etnică sau socială. Sistemul acesta este urmat cu consecvență în fiecare analiză, care astfel devine un studiu complet.

Volumul a doilea al lucrării, „Corpus-ul epigrafic al cultelor orientale în Dacia romana” (vol. II, *Corpus epigráfico de los cultos orientales en la Dacia romana*, p. 698-1046), constituie eșafodajul solid pe care autorul își construiește analiza și din care își extrage încheierile. Realizarea unui asemenea corpus de surse, cu acribie,meticulozitate și spirit critic, este o încercare temerară, pe care autorul a dus-o la bun sfârșit. Deși sunt repertoriate doar monumentele care conțin inscripții, analizele propriu-zise folosesc și monumentele anepigrafe (reliefuri, statui, teracote etc., pentru care este citată bibliografia), pentru a avea o imagine completă. În cazul cultului mithraic analiza se bazează pe 181 reliefuri (54 cu inscripții), 26 de statui (trei cu inscripții), patru teracote la care se adaugă alte 47 de inscripții (altare, baze de statui, coloane votive etc.). Subcapitolul dedicat „cultelor siriene și palmiriene” analizează 127 de inscripții, 31 de statui, 16 reliefuri, cinci mâini votive și nouă temple. Cultele originare din Asia Minor sunt mai slab reprezentate în Dacia, fiind ilustrate prin 42 de inscripții, 11 statui, cinci reliefuri și două temple. Situația este asemănătoare și în cazul divinităților de origine egipteană adorate în provincia Dacia, pentru care autorul a identificat 30 de inscripții, 37 de statui, două reliefuri și trei temple. Toate aceste monumente sunt analizate metodic și unitar, urmărindu-se distribuția geografică (răspândirea cultelor în localitățile provinciei), problemele de cronologie și analiza dedicanților din perspectivă sociologică. Partea a II-a se încheie prin discutarea unei probleme spinoase – anume identitatea divinității numită în inscripții Sol Invictus (II.5. *El problema de Sol Invictus*, p. 433-460). Sunt trecute în revistă opinile care văd sub acest nume pe Mithras, un Sol oriental (Sol Invictus Elagabalus) sau un Sol indiges, iar autorul optează pentru caracterul oriental al figurii divine solare (legând prezența lui Sol Invictus în Dacia de heliolatria epocii severiene și de popularitatea mithraismului).

În ce privește analiza cultului lui Mithras, trebuie făcute unele precizări punctuale. În opinia noastră, nu există un sanctuar mithraic la Doștat, piesele de acolo provenind din colecția Teleki (analiza iconografică a reliefului *CIMRM* II 2006 – 2007 indică proveniența din Ulpia Traiana Sarmizegetusa, și nu de la Apulum). Un altar din aceeași colecție atestă singurul sacerdot mithraic cunoscut din Dacia, P. Aelius (?) Artemidorus. Restituirea textului în *IDR* și la M. J. Vermaseren este arbitrară: *sacerdos creatus a Pal[myre]nis*; de aici, toate speculațiile referitoare la o comunitate palmireană care îl alege *sacerdos*. Expresia *sacerdos creatus a Pal[.]nis* își găsește o bună analogie în relieful de la Londra, unde un anume Ulpius Silvanus,

emeritus leg(ionis) II Aug(ustae), își încheie dedicația cu expresia *factus Arausione*, unde *factus* este tradus de Vermaseren ca *appointed, confirmed* – deci, un *pater mitraic* „renăscut” la Arausio. La fel, P. Aelius Artemidorus este *sacerdos creatus* într-o localitate din Dacia sau de aiurea și nu de către niște ipotetici palmireni.

Un alt punct în care nu suntem de acord cu Juan Ramón Carbó García este tratarea figurilor divine Theos Hypsistos și Deus Aeternus la capitolul *Culte siriene și palmirene*, conform ipotezei greu de susținut azi a lui S. Sanie (pe urmele lui F. Cumont). Marea masă a documentelor dedicate lui Theos Hypsistos provine din Asia Minor (mai potrivită ar fi fost, deci, încadrarea printre cultele microasiatice). Gruparea dedicățiilor la Ulpia Traiana Sarmizegetusa indică existența unui grup de adoratori (*theosebeis*) aici, veniți, probabil, de pe coasta vestică a Asiei Mici, aşa cum indică inscripția de la Mytilene (Lesbos) dedicată lui Theos Hypsistos de un decurion al Ulpiei Traiana, P. Ailius Arrianos Alexandros (*IDRE* II 372).

În partea a II-a, „Analiza generală a formelor de răspândire a cultelor orientale” (II.B. *Análisis general de las formas de difusión de los cultos orientales*, p. 461-492), autorul încearcă să cuantifice statistic popularitatea de care s-au bucurat în provincia dunăreană zeii de origine orientală. Descoperă drept cauză principală a acestei popularități fenomenul migrației (colonizării), care afectează nu doar zona urbană a Daciei, ci și nuclee rurale. Identifică însă și alte cauze, nu mai puțin importante: sprijin din partea puterii imperiale pentru anumite culte, preferințele administrației provinciale, ale aristocrației municipale și mai ales ale militarilor.

Partea a III-a a cărții, „Formele de integrare și de control social și ideologic în cultele orientale din Dacia romană” (III. *Formas de integración y de control social e ideológico en los cultos orientales en la Dacia romana*, p. 493-580), evidențiază relațiile dintre divinitățile de origine orientală și cultele statului, în primul rând cultul imperial. Sunt avute în vedere inscripțiile unde divinitățile orientale apar cu epitetele *augustus, augusta* sau sunt asociate cu formula *pro salute imperatoris, -orum*, exemple care ilustrează, în opinia autorului, o relație de putere între *princeps* și masa provincialilor, între elitele locale și masa populației. Asimilarea diferiților zei orientali de structură ioviană cu Iupiter (în forma sa oficială – Iupiter Optimus Maximus) este, într-o oarecare măsură, expresia același fenomen. La fel, propagarea cultelor misterice este văzută ca un mijloc de integrare și control al religiilor orientale (mai vizibil în cazul mitraismului popular printre soldați, mai estompat în cazul celorlalte culte misterice, ce constituie mai degrabă un contra-model și o alternativă la religiozitatea politeismului greco-roman clasic). Printre factorii de coeziune socială sunt considerate diferențele tipuri de *collegia* (în special cele etnico-religioase).

Lucrarea d-lui Carbó García se încheie cu un capitol de concluzii (IV. *Conclusiones*, p. 583-598), sintetic și bogat în idei originale. Concluziile au-

torului sunt susținute deplin de repertoriile detaliate, care denotă o bună cunoaștere a izvoarelor directe (monumente epigrafice și sculpturale) și o atență și asiduă muncă de înregistrare a acestora. De asemenea sunt susținute și de o analiză modernă și pătrunzătoare, bine fundamentată metodologic, urmând principiile metodei istorico-comparative. Observațiile pertinente și inovatoare fac din lucrarea d-lui Juan Ramón Carbó García o reală contribuție la istoria religiei provinciei Dacia, în special, și la studiul religiilor Imperiului Roman, în general. Această importantă lucrare ar trebui publicată și în spațiul științific românesc, pentru a fi accesibilă tuturor celor interesați de studiul Antichității clasice.

Sorin NEMETI

Universitatea “Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
sorinnemeti@yahoo.com

NICOLAE GUDEA, *Christiana minora. Studii, articole și note în legătură cu creștinismul timpuriu din Dacia romană, Dacia postromană și unele provincii vecine. Studien, Aufsätze und Notizen betreffend die Geschichte des frühen Christentums in Dakien, in den dakischen Provinzen nach Aurelian's Rückzug und in einigen Nachbarprovinzen*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011, 519 p., ISBN 978-606-543-126-3

În șase secțiuni distincte, tomul de față adună mai multe studii, articole, recenzii, note privitoare la istoria, arheologia și epigrafia creștinismului daco-roman publicate de Nicolae Gudea începând din 1978 și până recent în special în reviste muzeale și universitare din Transilvania. Ele se remarcă prin spirit critic și polemic extrem de ascuțit, căruia îi este supus și semnatarul acestor rânduri, dar nu mai puțin constructiv prin soluțiile novatoare, originale propuse în creionarea tabloului de ansamblu al evoluției creștinismului și a societății în Dacia romană și postromană sau în teritoriile vecine (p. 40-68, 107-176, 266-284, 296-364), în analiza detaliată, datarea și sublinierea semnificației unor monumente, artefacte și simboluri creștine (p. 17-33, 36-39, 69-73, 118-121, 143-146, 177-265, 271-274, 285-295, 372-516), în întregirea sau intereptarea unor inscripții mărunte gnostice, creștine sau laice (p. 34-35, 177-187, 119, 143-144, 177-187, 218-265, 365-368, 381-409, 418-422, 427-444, 448-488), în judecarea fără menajamente a istoriografiei creștinismului timpuriu carpato-dunăreano-pontic (p. 74-106, 110-112, 117-121, 133-137, 142-143, 270-271, 299-301, 369-371). Toate materialele cuprinse în volum reprezentă contribuții deosebit de valoroase la stimularea cercetării contextualizate, aprofundate și lipsite de prejudecăți a creștinismului din Dacia romană și postromană. Dintre cele care se referă strict la istoria creștinismului în fostele provincii dacice, o mențiune aparte merită studiile și notele care privesc întregirea micilor inscripții de pe „poti-

rul” de la Moigrad datat în secolul al IV-lea (înital, EGO [...]VIVS VOT(um) P[(osui)], apoi EGO ... VLVS VOT(um) P(osui); VIVATIS IN DEO; IN (Christum) VNVM (victoria); UTE(re) FEL(ix)) (p. 20, 27, 119, 143, 177, 179, 219, 227, 233-235, 259, 262, 271-272, 273, 418-422) și cele care au propus o nouă lectură inscripiei OMAHARVS de pe inelul nr. 3 din mormântul de la Apahida, respectiv † [Ex theou] OM(onu)A HAR(is) VG(ia) – „De la Dumnezeu întelegere, noroc și sănătate” (p. 456-468).

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

BENJAMIN GOLDLUST & FRANÇOIS PLOTON-NICOLLET (dir.) avec la collaboration de SYLVAIN J. G. SANCHEZ, *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive*, Préface de JEAN-MARIE SALAMITO, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2009, 215 p.,
ISBN 978-2-84050-658-4

O culegere de studii de istorie culturală a unei perioade care, aşa cum arată coordonatorii în *Avant-propos* (p. 7-10), „a nourri bien de fantasmes et des projections” (p. 7) – Antichitatea târzie. Asupra conceptului, ridicat de unii învătați la rangul de principiu ordonator al unei realități istorice autonome, atrage atenția Jean-Marie Salamito într-o *Préface* dedicată moștenirii lui Henri Irénée Marrou, cel care, începând de la mijlocul anilor '70, l-a promovat și l-a impus în mediul francez prin contribuții devenite clasice (*De l'illusion de la décadence à l'invention de l'Antiquité tardive: ce que nous devons à Henri Irénée Marrou*, p. 11- 20): Antichitatea târzie nu este decât „une simple étiquette, une pure commodité de l'enseignement et la vulgarisation..., une construction intellectuelle aux contours chronologiques somme toute assez labiles, un contenant dont le contenu reste sans cesse à préciser, à affiner, à discuter” (p. 19). Contribuțile reunite între paginile prezentului volum, care tratează subiecte de istorie literară, iconografică, eclezastică, patristică, au darul de a ilustra întocmai acest deziderat. Astfel, Benjamin Goldlust, analizând capitolul I, 24 din *Saturnalia* – „dernier banquet païen des lettres latines”, compus de Macrobius foarte probabil către 430 (p. 23), evidențiază caracterul său programatic, pus în slujba admirației pentru civilizația tradițională, dar și în favoarea unei forme enciclopedice de cunoaștere, obiective pentru care autorul latin a reactivat cu abilitate vocabularul savant, specific cultului păgân, pe de o parte, iar, pe de alta, a utilizat cu măiestrie principiul discontinuității și al rupturii în desfășurarea lui *sermo conuiuialis* (*La redécouverte du paganisme traditionnel dans le cenacle des derniers pontifes* – p. 23-41). François Ploton-Nicollet se oprește asupra unui scurt poem (*carmen III* – <*De vi>*ridiaris viri inl. Fausti) al

unui poet minor din veacul al V-lea – Flavius Merobaudes, evidențind mai ales influența lui Statius și împrumuturile formale din *Siluae*-le acestuia în descrierea într-un stil „optimist și liric” (p. 61) a grădinii senatorului Faustus, dar și concepția estetică și simbolică novatoare, centrată pe dimensiunea morală, care caracterizează elogiu naturii în versurile lui: grădina aristocratului roman, un *locus amoenus*, deci o marcă a civilizației romane – natura sălbatnică (*silua ferox*) din *Gallia*, o întruchipare a barbariei (*Entre éloge de la nature et récriture précieuse: le carmen III de Mérobaude* – p. 43-63). Céline Mesnard urmărește mutațiile pe care, din punct de vedere al complexității reprezentative, le suferă, începând din secolul al IV-lea, una dintre cele mai populare teme ale artei paleocreștine – sacrificiul lui Isaac (*Ex 20, 4-5*) (figurarea slujitorilor lui Avraam, dar și a altor episoade din *gesta* lui Avraam – ospitalitatea lui Avraam, separarea lui Avraam de Lot, întâlnirea dintre Avraam și Melchisedec, sacrificiul lui Melchisedec) și, în paralel, semnificațiile noi pe care aceste scene le capătă în contextul luptei duse de Biserică împotriva diverșilor săi adversari interni (ereticii) sau externi (păgânii, evreii) (*Le sacrifice d'Isaac et le personnage d'Abraham: un exemple de l'iconographie paléochrétienne* – p. 65-92). O concluzie foarte interesantă se desprinde din studiul lui Céline Revel-Barreteau, *La fin des persécutions? Le tournant constantinien vu par les donatistes* (p. 95-118): pentru acest grup minoritar, cristalizat în urma marii persecuții dioclețiene din 303-304, convertirea lui Constantin nu a însemnat încetarea persecuțiilor; construindu-și identitatea „pe fidelitatea memoriei și a perpetuării tradițiilor antice ale Bisericii africane” (rigurozitatea practicii religioase, conservatorismul instituțiilor și al textelor și.a.), donatiștii concepeau persecuția ca făcând „parte integrantă din iconomia Mântuirii” (p. 117). În contribuția intitulată *Le destin d'un homme cultivé du IV^e siècle: Priscillien d'Avala* (p. 119-144), Sylvain Jean Gabriel Sanchez se oprește asupra „formației școlare” (p. 133) a lui Priscillianus, vestitul erediarch iberic din a doua jumătate a secolului al IV-lea ucis sub acuzația de magie în timpul usurpatorului Maximus, evidențind cultura sa neplatoniciană, cunoașterea autorilor clasici, dar și a unui scriitor creștin cu autoritate precum Hilarius de *Pictavium*, frecventarea literaturii apocrife; toate acestea îndreptățesc constatarea că acuzația de manicheism și gnosticism adusă lui este exagerată („il n'est ni manichéen, ni gnostique, ni encratite..., mais un catholique non conformiste” – p. 133), afinitățile concepției sale teologice cu devianțele amintite explicându-se prin substratul platonician comun (p. 144). Juliette Prudhomme dedică studiul său criticii făcute poeților profani în poezia sa de Grigore de *Nazianzus* – unul dintre cei mai înfeudați Părinți ai Bisericii culturii clasice (*La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze* – p. 147-167); autorul arată că, enumerând subiectele tradiționale ale poeziei antice și asociind-o pe aceasta cu violența, indecența, minciuna și nebunia, capadocianul nu aduce nimic nou, situându-se într-o tradiție critică profană și

creștină deopotrivă, originalitatea sa constând în „la critique de la poésie par la poésie” (p. 167). În *Les chaînes exégétiques: une forme littéraire et une pratique d’érudition florissantes dans le domaine de l’exégèse de langue grecque* (p. 169-179), Mathilde Aussedat analizează un gen literar apărut în secolul al VI-lea în Biserica greacă din Palestina, anume „les chaînes exégétiques” – „une nouvelle forme d’interprétation de l’Écriture par rapport aux commentaires, homélies et scholies” și care se înfățișează „comme des éditions du texte biblique assorties d’un florilège de citations patristiques” (p. 169). În sfârșit, Michaël Ribreau demonstrează că tratatul *Contra Julianum* al lui Augustin, redactat în 421, deși se înscrie, așa cum o arată titlul, în genul polemic, scopul său nu este cel cunoscut îndeobște – anume de a-l învinge pe eretiarul Iulian de Aeclanum, ci, în virtutea idealului creștin de iubire și milă față de aproape, de a-l convinge să renunțe la concepția sa și să îmbrățișeze doctrina adevărată (Vt te salubriter veritas vincat (*Contra Iulianum, III, 21, 42*): *le Contra Julianum, une oeuvre polémique à caractère protreptique*, p. 181-187).

Volumul mai cuprinde *Bibliographie* (p. 189-206), *Présentation des auteurs* (p. 207-208) și *Index des noms d'auteurs anciens, de personnages historiques et mythologiques* (p. 209-212).

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

Les Pères de l’Église et les dissidents. Dissidence, exclusion et réintégration dans les communautés chrétiennes des six premiers siècles. Actes du IV^e colloque de La Rochelle 25, 26 et 27 septembre 2009, Édités par PASCAL-GRÉGOIRE DELAGE, Caritas Patrum, Royan, 2010, 394 p., ISBN 978-2-9534283-1-5

Nés d'une collaboration entre la Faculté de Droit et le Diocèse catholique, les colloques patristiques de La Rochelle s'inscrivent désormais dans la ligne des rencontres scientifiques dont on attend les Actes avec beaucoup d'intérêt. Le présent volume ne nous laisse pas sur nos faims. Dès le départ, J.-M. Salamito (*Intransigeance et ouverture dans le christianisme antique. Brèves réflexions en guise d'introduction*, p. 5-17) nous introduit au cœur même de la problématique: pour éviter de dire «hérétiques» et «schismatiques» – devenus au fil du temps de véritables jugements de valeur – doit-on parler de «dissidents», de «non-conformistes», de «contestataires», d'«opposants», d'«exclus», de «marginaux», de «minorités»? Le mot «dissident» finalement retenu n'est en réalité qu'un pis aller, voir même un anachronisme. Il s'enracine incontestablement dans l'expérience douloureuse du XX^e siècle, car «il rappelle des héros de la liberté, confrontés à des

régimes totalitaires» (p. 5); ceux qui se dressent «volontairement, explicitement contre un système de pouvoir» (p. 6). Mais l'auteur fait remarquer avec justesse que «si aucun ‘hérétique’ ou ‘schismatique’ des siècles passés ne s'est jamais considéré lui-même comme tel, on ne peut pas imaginer non plus qu'il se serait défini comme refusant une tradition dont il entendait au contraire défendre l'authenticité, ou comme s'opposant à une Église à laquelle il revendiquait bien plutôt d'appartenir» (p. 6). Il attire l'attention que dans le processus très à la mode de ‘déconstruction’ il faut éviter de passer «du règne de la théologie à l'oubli de celle-ci», de vouloir «remplacer l'histoire confessionnelle par une histoire ‘politiquement correcte’», en ignorant notamment «les enjeux proprement intellectuels qui inspirèrent, à l'époque, les débats et les affrontements». D'autant plus, que le devoir de l'historien – on ne devrait jamais oublier cela – «n'est pas de juger mais de comprendre, de raconter et d'expliquer. Il lui faut donc entrer dans la logique propre aux différents acteurs de l'histoire, que ceux-ci aient été majoritaires ou minoritaires, vainqueurs ou vaincus» (p. 7). C'est ce que fait justement l'auteur en analysant certains passages du Nouveau Testament qui paraissent s'opposer (Mt 18,15-17 et Mt 18,12-14/Lc 15; ainsi que Mt 12,30/Lc 11,23 et Mc 9,38-40/Lc 9,49-50), puis en essayant de voir comment «les chrétiens de l'époque patristique ont pu lire ces péricopes évangéliques» (p. 11). Il s'agit en réalité d'un choix assez maigre: les *Constitutions apostoliques*, Augustin. Mais, en cherchant notamment les fondements «d'une ecclésiologie ouverte», cela lui permet de conclure que «le christianisme en que théorie semble bien porter en lui-même l'antidote aux abus qu'il tend à commettre en tant que groupe humain» (p. 17) – ce qui reste encore à vérifier!

Après ces jalons conceptuels posés par J.-M. Salamito les contributions suivantes abordent surtout des cas précis/particuliers. Y.-M. Blanchard (*La crise johannique*, p. 19-27) étudie la problématique de la communauté porteuse du quatrième évangile. A son avis «le chapitre 21 a pour effet de régler la relation entre les fonctions symboliques *post mortem* de Pierre et du Disciple» (p. 24); permettant notamment «l'intégration de la communauté johannique ralliée à la Grande Église», ce qui pourrait revêtir par ailleurs «une valeur exemplaire pour le traitement des conflits et le dépassement des séparations historiques» (p. 24-25).

B. Pouderon (*«Dedans» (ἐνδον) ou «dehors» (ἔξω). La question des frontières du christianisme au second siècle*, p. 29-45) propose «un rapide panorama du processus d'autodéfinition du christianisme en termes d'intégration et d'exclusion, de différentiation et d'appropriation» (p. 29). Il survol essentiellement la séparation d'avec la Synagogue et le rejet des ‘hérésies’. De son analyse «se dégage un double mouvement d'exclusion et d'intégration (ou de réintégration) des ouailles trop ‘audacieuses’ sur le plan théologique ou cultuel, tandis que les frontières mêmes du christianisme

avec le judaïsme et avec l'*«hérésie»* apparaissent dans la réalité beaucoup plus floues que ne le manifestent les écrits polémiques des hérésiologues. La perception de ce qui est *«étranger»* au christianisme et impie envers Dieu varie beaucoup, aussi bien vis-à-vis du judaïsme que de l'hérésie, voire du paganisme, selon que l'on considère les groupes ou les individus» (p. 44).

M.-L. Chaeb (*L'appartenance à l'Église dans le débat entre Irénée de Lyon et les gnostiques*, p. 47-64) scrute l'œuvre de l'évêque de Lyon afin de montrer les nuances de sa théologie née dans un contexte très polémique. Dans son étude, l'auteur tente tout d'abord de définir les gnostiques (qui sont-ils pour Irénée?), puis elle dégage la conception d'Église des valentiniens, à quoi s'oppose celle d'Irénée. D'après M.-L. Chaeb «l'appartenance à l'Église représente pour Irénée un processus, un dynamisme et non une discrimination fondée sur une différence de nature entre les hommes» (p. 63). Qui plus est, «les frontières de l'Église ne sont pas étanches, elle est en train de se constituer, et sa conviction profonde est que tout homme est appelé à en faire partie» (p. 64).

A. Martin (*Antioche ou la difficile unité: les enjeux d'un schisme*, p. 65-86) relate les tensions et les divisions présentes au IV^e siècle dans l'Église partagée en quatre communautés de l'ancienne capitale des Séleucides. Elle insiste sur la personnalité et la culture des acteurs (évêques, clercs, laïcs, moines) qui participaient aux bouillonnements à fondement théologique, avivés – à partir du pape Damas – également par Rome. De ce fait, le «schisme d'Antioche» est même «devenu une pierre d'achoppement entre les Églises d'Orient et d'Occident», et «le retour à l'unité de l'Église à Antioche a longtemps constitué un mirage, tant l'héritage de malentendus et de susceptibilités lié aux différentes acteurs, antiochiens ou non, a constitué un obstacle quasi-insurmontable. L'évêque antiochien Théodore s'en fera le chantre au milieu du Ve siècle» (p. 67).

F. Cassingena-Trévedy (*L'usage de la métaphore dans le discours hérésiologique d'Éphrem de Nisibe*, p. 87-108) explore le langage (mots, images, stratégies verbales) d'un auteur chrétien dont l'œuvre a vu le jour dans «un monde en débat» (p. 88): «Tout le monde s'agit – reconnaissait-il –: Universel chahut!» (p. 89). Il n'est donc nullement surprenant à ce que l'hymnographie d'Éphrem fût irriguée par la veine polémique.

P. Van Nuffelen (*Le schisme chrysostomien à Constantinople: commémoration et oubli*, p. 109-122) présente le drame du grand évêque de la nouvelle capitale impériale, qui échoua dans sa tentative d'en réformer l'Église, surtout à cause de l'animosité que lui témoignait une autre grande figure de l'époque, le pape Théophile d'Alexandrie. Puis, il perdit également dans le bras de fer qui l'opposa à la Cour, parce qu'il n'a pas su évaluer correctement les rapports de forces. Même si Jean triompha finalement après sa mort, sa réhabilitation ne fut pas exempte non plus des calculs politiques

de ses adversaires: de «la commémoration d'une injustice» on passa à «l'oubli d'une séparation» (p. 121).

P.-G. Delage (*La traque aux visages pâles en Gaule à la fin du IV^e siècle*, p. 123-139) étudie la crise ouverte par «la condamnation, puis l'exécution de Priscillien¹ [qui] signifiaient en premier lieu le rejet d'un christianisme ascétique et charismatique par les leaders traditionnels des communautés chrétiennes, leaders tant religieux que laïcs», dont il essaye «de cerner un peu plus l'identité» (p. 123). N'empêche que l'ascétisme put se maintenir, et «se recomposer même sous la houlette d'évêques favorables à cette proposition d'un christianisme ‘spirituel’», tels: Victrice à Rouen, Exupère à Toulouse, Proculus à Marseille, ou encore Léonce de Fréjus (p. 138-139). Ce sera finalement le modèle égyptien qui l'emportera sur celui de Martin de Tours; «mais ne disait-on pas – écrit l'auteur en guise de conclusion – que le propre maître de Priscillien était lui aussi venu d'Égypte?» (p. 139).

B. de La Fortelle (*L'unité chrétienne dans le Contre Auxence d'Hilaire de Poitiers*, p. 141-160) montre une autre crise qui agitait l'Occident au IV^e siècle. Il s'agit de la crise arienne en Italie du Nord, tel qu'elle nous apparaît dans l'œuvre de l'évêque de Poitiers, qui «fut contraint de quitter Milan, après être passé pour un agitateur troublant la paix de l'Église et inquiétant un évêque légitime et important. Hilaire écrivit pour se justifier une lettre publique, adressée aux évêques et au peuple chrétien: c'est notre *Contre Auxence*», où – comble du paradoxe – il «se proclame un artisan de l'unité» (p. 141).

L. Ciccolini (*Saluti multorum prouidendum* (Epist 55, 7,2). *Sollicitude pastorale et réintégration dans l'Église chez Cyprien de Carthage: le cas des lapsi*, p. 161-182) tente de cerner le «pragmatisme» (la «juste mesure») du grand évêque (juge et pasteur) de la cité de l'Afrique du Nord qui le guidait dans sa gestion de l'affaire des chrétiens tombés (*lapsi*) pendant la persécution de Dèce (249-251), ainsi que dans ses efforts d'organiser l'Église et de lui établir des frontières claires (externes et internes). D'après l'auteur la pratique de Cyprien fut «commandée par le devoir d'œuvrer au salut du plus grand nombre et de se faire le traducteur dans l'Église de la miséricorde divine». C'est pourquoi chez Cyprien, le 'pragmatisme', qu'il s'agisse d'édicter un règlement pour toute la communauté ou de cas individuels, doit être compris à la lumière de la perspective sotériologique et eschatologique où il se place: le pragmatisme apparaît alors comme une modalité de la sollicitude pastorale» (p. 181-182).

C. Brun (*Communion/exclusion: une cohérence sponsale du sacrementum unitatis chez saint Cyprien de Carthage*, p. 183-204) s'intéresse

¹ Au sujet de Priscillien voir la très récente monographie de Sylvain Jean Gabriel Sanchez, *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle*. (Théologie Historique, 120), Beauchesne, Paris, 2009.

également à la personne et aux pensées de Cyprien. Il étudie la question de l'unité de l'Église, conçue en tant que «communion avec l'évêque et entre évêques» (184). Pour le pape de Carthage il était tout à fait clair qu'on ne pouvait pas «être à la fois dedans et dehors» (*Ep. 69,3,1*). Tout comme il ne pensait pas qu'il peut y avoir de salut (baptême et rémission des péchés) en dehors de l'*Ecclesia* (le *Corpus Christi*).

J.-M. Vercruyse (*In multa minutissima frusta: divisions, scissions et exclusions au sein du schisme donatiste*, p. 205-220) examine les séquelles douloureuses des persécutions déclenchées par Dioclétien. Pendant plus d'un siècle les donatistes, qui se voulait une «Église sans tache ni ride» (*Ep 5,27*), se sont opposés à la Grande Église (la *Catholica*), soutenue généralement par le pouvoir impérial. Son approche est originale. Il analyse «la désagrégation du mouvement» et cherche à comprendre «les raisons qui ont pu conduire à un tel effritement au sein» du donatisme. «Alors que la cohésion aurait dû être l'attitude à adopter pour assurer la résistance, voire la victoire – écrit-il –, ce sont les divisions internes qui l'emportèrent au point de mettre en péril le mouvement tout entier» (p. 206). Car le donatisme, à son tour, devait également affronter la problématique de la communion avec ses propres dissidents.

C. Barreteau-Revel (*Faire l'unité dans l'Église d'Afrique du Nord: la réintégration des donatistes à la transition des IV^e et V^e siècles*, p. 223-259) aborde aussi la question donatiste. Elle présente surtout le dénouement de la crise et le rétablissement de l'unité de l'Église africaine, en insistant notamment sur le rapport indéniable entre cette situation et le développement de la pensée ecclésiologique d'Augustin.

M. Ribreau (*Quelle est la place de l'hérétique dans l'Église? L'exemple du Contra Iulianum de saint Augustin*, p. 261-280) scrute l'autre combat d'Augustin, celui mené contre les pélagiens. C'est dans ce cadre là qu'il a forgé ses doctrines de la grâce, du péché originel et de la prédestination. Qui plus est, en bataillant longuement contre Julien, il a dû aussi s'interroger sur la place de 'l'hérétique' – dans l'Église ou hors d'elle? Au courant de cette polémique il «établit une distinction fondamentale entre hérésie et hérétique»: *diligite homines, interficie errores* (p. 266).

M. Milhau (*L'«unité» et la «paix» de l'Église selon les évêques orientaux après l'échec du concile de Sardique (343)*, p. 281-296) explore la division des églises orientaux, conséquence de la crise arienne, et les efforts déployés afin de rétablir l'unité.

B. Jeanjean (*Orthodoxes et dissidents en lice dans le champ clos de l'Écriture: l'exemple du monde latin à l'occasion de quelques querelles doctrinales des IV^e et V^e siècles*, p. 297-312) s'intéresse à la fois à la crise arienne, mais dans la partie occidentale du christianisme, et à la polémique anti-pélagienne. Son objectif est de dégager l'«usage orthodoxe de l'Écriture qui conteste l'usage prétendument dévoyé qu'en font les dissidents» (p. 299).

D. Viellard (*Des dissidents, «hommes illustres»*, p. 313-325) analyse les dissidents présents dans le *De viris illustribus* de Jérôme: Tatien, Bardé-sane, Tertullien, Bérylle de Bostra, Novatien, Marcel d'Ancyre, Donat, Fortunatius, Photin, Astérius, Lucius, Eunome, Priscillien, Latronien et Tibérien. Puis, il cherche à comprendre les raisons de leur inclusion: leur attitude anti-païenne, leurs qualités oratoires, leur activité anti-hérétique. Cette inclusion est facilitée aussi par le fait que Jérôme ne développe pas le contenu des hérésies et minimise l'importance des dissidences.

M. Metzger (*Appel à la miséricorde, contre les rigoristes dans les Constitutions apostoliques (fin du IV^e siècle)*, p. 327-342) présente une «pastorale de la miséricorde» qui s'oppose au rigorisme des chrétiens refusant «le pardon aux pécheurs» (p. 327).

Ph. Blaudeau (*Hors des diptyques point de salut? Regard sur la genèse, le développement et l'amoindrissement de certaines exigences romaines en Orient (415-604)*, p. 343-368) explore les stratégies géo-ecclésiologiques exprimées dans les diptyques. A son avis il n'y a rien de surprenant à ce que «le premier conflit majeur prenant les diptyques pour objet concerne la mémoire d'un évêque constantinopolitain, Jean Chrysostome, et agite tout l'oekoumène. Qui plus est, «la gestion du différend laisse apparaître» de la part de Rome «une compréhension particulière du rôle dévolu à ces listes pour signifier dans toute la *pars orientis* la sollicitude du Siège apostolique» (p. 344).

M. Venard (*Le christianisme un et pluriel: regard historique sur son second millénaire*, p. 361-367) brosse le panorama de mille ans d'histoire du christianisme en accentuant les moments qui ont mis à mal l'unité : rupture entre Rome et Constantinople (1054) et sac de Constantinople par les croisés (1204). La conséquence est «une chrétienté monoculturelle» en Occident, qui se nourrira de la théologie d'Augustin (péché originel, conflit sans issu de la liberté et de la grâce), puis de la philosophie d'Aristote (mystère de l'Eucharistie: invention de la «transsubstantiation») et du droit romain (instauration d'une Église hiérarchisée avec d'immenses ambitions de pouvoir politique). «Dès lors – écrit l'auteur –, dans l'Église romaine, le champ de l'hérésie ne cesse de s'étendre. Toute dissidence, tout comportement déviant, voir tout élan spirituel non encadré par l'autorité se voit assimilé à des mouvements plus anciens déjà condamnés» contre qui «la répression s'organise et se durcit» (p. 362). Seront touchés le mouvement des Pauvres de Lyon (ou valdéisme d'après le nom de son instigateur, Pierre Valdo), le catharisme, John Wyclif/Wycliffe (1332-1384), Jean Hus (†415). Vienne ensuite la Réforme (Luther, Calvin) que ni la papauté, ni l'empereur n'ont pas la capacité d'endiguer par la force. Elle fera voler à tout jamais en éclat une unité qui a toujours été plus apparente qu'effective. Le christianisme occidental va se confessionnaliser et perdre, peu à peu, l'idée même de

son unité; c'est-à-dire le sentiment «d'appartenir à une même Église, partageant le même baptême et le même Credo» (p. 367).

A. Wellens (*A l'écoute d'un orfèvre de la dissonance, Érasme de Rotterdam*, p. 369-380) met en exergue «la conscience douloureuse» qu'avait Erasme, ce «dissonant constitutif» (p. 379) de sa «différence». Elle cherche à répondre à la question: «pourquoi tant de haine à l'encontre de cet érudit, estimé et admiré par beaucoup, engagé de tout son être pour la paix et l'unité dans l'Église et dans la société»? Sans doute parce que «sa neutralité courageuse» (selon les mots de J.-C. Margolin), «son goût pour la méditation, pour la mesure et la modération (...) exaspéraient ses contradicteurs». C'est pourquoi il fut «à la fois attaqué par des hommes censés représenter l'Église qu'il défendait, et accusé de lâcheté par les réformateurs auxquels sa modération lui interdisait de se joindre» (p. 369-370).

Y. Blomme (*Dissidence et exclusion lors de la crise moderniste, ou le processus d'intégration du catholicisme mis à mal dans son rapport avec les sciences*, p. 381-388) s'intéresse à «la querelle moderniste [qui] a probablement été la crise la plus profonde qu'ait eu à connaître l'Église catholique entre ces deux autres épreuves que furent pour elle le jansénisme et la suite de Vatican II» (p. 381). Il s'agit en réalité d'un ébranlement du système intellectuel catholique, dont les conséquences ne cessent de se faire sentir jusqu'à nos jours.

Dans ses mots de fin, qui clôt le volume des Actes, B. Meunier (*Quelques points d'attention mis en lumière par le Colloque de la Rochelle*, p. 389-394) attire l'attention qu'il serait probablement plus «pertinent de réfléchir, non sur les facteurs de schisme, mais sur les facteurs d'unité», car «le christianisme dispose de formidables outils de communion, rendus nécessaires par le besoin d'unité concrète que les communautés dispersées ont très tôt ressenti» (p. 390). Les premiers chrétiens se visitaient, s'envoyaient des ambassades, s'écrivaient; puis ils ont commencé à tenir des conciles. Mais, ce qui importe le plus, il y avait des personnes, ou plutôt des personnalités de grande envergure.

D'après B. Meunier, l'apport le plus important du colloque – «un lieu de communion, d'échanges fructueux, d'amitié partagée» (p. 394) – consiste sans doute dans le fait qu'«une attention renouvelée» fut accordée au «différents facteurs, du plus large au plus personnel, du plus abstrait au plus concret» (p. 393). C'est pourquoi ces Actes représentent une mine d'informations et un outil particulièrement utile à la poursuite de la réflexion.

Attila JAKAB
Université Eötvös, Budapest
attilajakab66@gmail.com

G. W. BOWERSOCK, *Iulian Apostatul*,
 prefată de OCTAVIAN BOUGRIN, ediție îngrijită și traducere de
 IRINA IONIȚĂ și CRISTINA IONIȚĂ, Casa Editorială Demiurg, Iași, 2009,
 276 p., ISBN 978-973-152-161-9

În ultimii ani, la diferite edituri, au fost traduse mai multe biografii de împărați romani semnate de istorici străini. Faptul este, pe de o parte, îmbucurător, întrucât se îmbogățește portofoliul bibliografic al specialiștilor în istorie antică, iar, pe de alta, este trist, deoarece accentuează și mai mult sentimentul de reverență al istoriografiei românești față de cea externă și evidențiază ritmul extrem de lent în care aceasta realizează monografii serioase de personalități antice¹. Recent, Casa Editorială Demiurg și-a asumat responsabilitatea traducerii și publicării lucrării din 1978 a lui Glen W. Bowersock dedicată lui Iulianus Apostata. Însă nu despre conținutul cărții, binecunoscută specialiștilor, vom vorbi în cele ce urmează, ci despre traducerea discutabilă prin care Irina Ioniță și Cristina Ioniță, patronate de Alexandra Ioniță, directoarea demisurgicei case editoriale, au deformat, uneori radical, cuvintele și ideile lui Bowersock, falsificând, totodată, realitatea istorică. Persoane fără pregătire în domeniul istoriei antice, necunoscătoare ale epocii și personajului, străine de progresul editării textelor, ele sunt reprezentative pentru o întreagă categorie de traducători din literatura istorio-grafică străină care, absolvind, foarte probabil, vreo școală de limbi străine, se și cred îndreptățiti să traducă orice și care, cu acordul unor aşa-zиși editori la fel de ignoranți, mercantili și fără nici o pregătire științifică, au împânzit rafturile librăriilor cu produsele lor deplorabile. Ediția de față nu face excepție. Cele două Ionițe, Irina și Cristina (interesant e că, deși pe pagina de titlu apar doi traducători, la p. 11 se citește *Nota traducătorului [!]*), traduc cum li se pare lor că sună bine, introduc sau, dimpotrivă, omit cuvinte, aspecte ce schimbă sensul ideilor, apeleză la o topică ce năucește pe cititor prin nebulozitatea ei, nu catadicsesc să verifice semnificația unor termeni, nu cunosc geografie istorică, fac grave greșeli gramaticale. Lor le ține companie editura, a cărei meschinărie, în ciuda hărției lucioase și a supracopertei strălucitoare, nu poate fi ascunsă: a scos o ediție de buzunar, a înmulțit nepermis numărul paragrafelor existente în original, pentru a mări numărul de pagini, rupând unitatea ideilor autorului, a redus hărțile la dimensiuni care le fac ininteligibile, deci total inutile (vezi p. 87: il. 5: „Harta Galliei”; p. 196, il. 7: „Harta Orientului Apropiat”); mai mult, n-a verificat a-

¹ Ritmul pare fi cel multidecenal: Vasile Pârvan, *M. Aurelius Verus Caesar și L. Aurelius Commodus. A. D. 138-161. Studiu istoric*, București, 1909; Ion Barnea, Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, București, 1982; Ramiro Donciu, *Împăratul Maxențiu și victoria creștinismului*, Antet XX Press, Filipești de Târg, 2007. Există, în schimb, mai multe biografii semnate de regretatul filolog clasic Eugen Cizek, respectiv cele ale lui Claudius, Nero, Titus, Traianus, Aurelianu.

curatețea lingvistică a textului și n-a consultat un specialist în chestiunile de natură istorică, așa cum o dovedesc numeroasele erori gramaticale și de conținut istoric. Sperăm să convingem cititorul acestor rânduri de justețea observațiilor noastre făcând trimiteri comparative la ediția originală, G. W. Bowersock, *Julian the Apostate*, Bristol, 1978, și la cea produsă de triada Ioniță.

Erorile te întâmpină de la primele pagini. Astfel, în ediția originală, la p. III, se citește *List of Illustrations*, în cea a casei *Demiurg*, la p. 6, apărând *Lista ilustrației* (sic!). Tot aici, la il. 9, Ionițele Irina și Cristina deschid seria lamentabilelor lor cunoștințe de gramatică românească, întâlnite la tot pasul în paginile acestei traduceri – „două exemple, avers și revers, a (sic!) monedelor de bronz”. Câteva pagini mai încolo, la *Mulțumiri*, printre alte perle ale acestor traducătoare (de exemplu: „Muzeul de Arte Fine din Boston” (p. 14) pentru „Muzeul de Arte Frumoase din Boston”, cum e consacrat; în original, „the Museum of Fine Arts, Boston” (p. IV)), apare și aceasta: „controversă scolastică” (p. 13), ce ar reda, după engleza lor, expresia „scholarly controversy” din original (p. IV); corect ar fi fost „controversă științifică”. De altfel, cele două par să fi fost vrăjite de cuvântul „scholar” și derivatele lui, de vreme ce văd peste tot numai „scolastici”, precum ni se arată la p. 61, unde expresia „the ignorance of a scholiast” din cartea lui Bowersock (p. 22) este tradusă prin „ignoranței unui scolastic (sic!)”, sau la p. 42, unde formula „scholarly seclusion” din original (p. 11) apare ca „izolare scolastică (!)”. Neștiința Ionițelor noastre o întrece pe cea a „scolasticului” închipuit din mintea lor (corect era „scoliast”), așa cum o demonstrează și traducerea defectuoasă a propoziției „My reading of Gibbon and of Cavafy's seven matchless poems on Julian” de la p. IV din original; tălmăcirea celor două provoca că nu doar consternare, ci și râs: „Lecturarea celor şapte inegalabile poeme despre Iulian, (sic!) ale lui Gibbon (!!!) și Cavafy” (p. 13). Aflăm, astfel, ceea ce nimeni pe acest pământ nu știa până acum: marele istoric englez din secolul al XVIII-lea e autorul unor poeme scrise împreună cu poetul grec Cavafy, vietuitor trei veacuri mai târziu! În *Mulțumiri*, Bowersock ținea să-și arate recunoștința marelui editor elvețian François Paschoud pentru că, în momentul redactării cărții, i-a pus la dispoziție adnotările făcute la cea de-a treia carte a *Istoriei noi* a lui Zosimos pregătite pentru tipar și care a și apărut un an mai târziu publicării lui *Julian Apostatul*, în 1979 – „the typescript of his forthcoming annotations on the third book of Zosimus in the Collection Budé” (p. IV); iată traducerea: „manuscrisul dactilografiat al adnotărilor ulterioare (sic!) /în loc de „aflate sub tipar” sau „care urmează să apară” – n.n./ la cea de-a treia carte a lui Zosimus în (sic!) /pentru „din” – n.n./ Colecția Budé” (p. 13). Lăsând deoparte erorile din traducere, să menționăm că nici unul dintre responsabilitii versiunii românești nu s-a ostenit să actualizeze, printr-o notă a editorului, informația respectivă, dovdă a igno-

ranței în materie de ediție de texte, dar și a necunoașterii unei reguli elementare de editare a unei scrieri, fie ea antică sau modernă.

Dar, întrucât greșelile de traducere sunt prea numeroase în fiecare capitol, inventarierea lor pagină cu pagină depășind spațiul consacrat chiar și unei recenzii foarte analitice, vom face o sistematizare a lor, prezentându-le pe cele mai flagrante.

Erori care denaturează adevărul istoric:

- p. 8: „This was nothing new in Roman letters: Sallust had done the same when he wrote about North Africa in his monograph on the war with Jugurtha.” – p. 36: „Nu era nimic nou în scrisorile (!) /în loc de „scrierile” – n.n./ romane: Sallustius a făcut același lucru atunci când a scris despre Africa de Nord, (sic!) în monografia sa despre războiul cu Jugurtha”;

- p. 10-11: „The coinage of Julian is another valuable control over the literature. It is a complex coinage, which still awaits the full-scale treatment it deserves... so that the juxtaposition of literature and coins can be as fruitful for numismatics as for history” – p. 40: „Emiterea monedei de către Iulian reprezintă altă verificare valoroasă a surselor literare. O politică monetară complexă așteaptă încă o cercetare de ansamblu, pe care o merită... Astfel, compararea literaturii cu numismatică poate fi la fel de utilă pentru aceasta din urmă, ca și pentru istorie”; corect ar fi fost: „Sistemul monetar al lui Iulian este un alt valoros mijloc de control al surselor literare. Este un sistem monetar complex, care încă așteaptă cercetarea amănunțită pe care o merită... astfel că juxtapunerea literaturii și a monedelor poate fi la fel de utilă atât pentru numismatică, cât și pentru istorie”;

- p. 11: „Official representations have accordingly so small interest” – p. 41: „Reprezentările oficiale au, deci, un mare interes (sic!)”; corect ar fi fost: „Reprezentările oficiale prezintă, în consecință, un interes scăzut”;

- p. 19: „El a murit în anii 30”; în lucrarea lui Bowersock, „He died in his early thirties” (p. XI); este evident că cele două traducătoare n-au înțeles că autorul a vrut să spună că Iulian a murit pe când abia împlinise ceva peste 30 de ani;

- p. 21: „Julius Constantius, Julian’s father, was honoured with the consulate of 335. A few years before this happened Julius Constantius’ second wife, a lady from an affluent Bithynian family, had been delivered at Constantinople of the infant Julian and, not many months later, died” – p. 60: „Julius Constantius, tatăl lui Iulian, a fost onorat cu funcția (!) de consul, (sic!) în anul (!) 335. Cu câțiva ani înainte /lipsă traducere a cuvintelor „this happened” – n.n./, ce-a (sic!) /în loc de „cea” – n.n./ de-a doua soție a lui Julius Constantius, o doamnă dintr-o familie bitiană (sic!) /în loc de „bithyniană” – n.n./ influentă, a dat naștere /lipsă traducere a cuvântului „infant” – n.n./ lui Iulian la Constantinopol, care nu după multe luni, (sic!) a murit (!) /Bowersock se referă la faptul că a murit mama lui Iulian, nu acesta – n.n./”. Faptul că cele două nu au înțeles o iota din ceea ce au tradus,

căci altfel ar fi corectat tălmăcirea de mai sus, se poate vedea de la p. 23, unde apare clar că Iulian era „orfan de mamă de la naștere” (cf. p. 23 din original: „motherless from birth”), și de la p. 65, unde se arată că bunica sa maternă era din Bithynia (cf. p. 65 din original: „his maternal grandmother in Bithynia”);

- p. 23: „Of the three new *Augusti* Constantius II survived the longest, outlasting his elder and his younger brothers” – p. 65: „Dintre cei trei noi *Augusti*, Constantius al II-lea a supraviețuit și fraților mai mari, și celor mai mici”. Din traducere rezultă că împăratul Constantius II a avut mai mulți frați mai mari și mai mulți frați mai mici; de fapt, a avut un singur frate uterin mai mare – Constantinus II, și unul singur mai mic – Constans; primul a murit în 340, cel de-al doilea în 350. Traducerea ar fi trebuit să sună: „Dintre cei trei noi *Augusti*, Constantius al II-lea a supraviețuit cel mai mult, trăind mai mult decât fratele său mai în vîrstă și decât fratele său mai Tânăr”;

- p. 31: „We may probably believe Julian's affirmation to the Athenians that he did not want the responsibility of the Caesanship which Constantius, at the instigation of Eusebia, thrust upon him in November of 355” – p. 79: „Putem crede /traducere incompletă – n.n./ afirmația lui Iulian către atenieni, potrivit căreia nu dorea responsabilitatea cezariatului (!), de care Constantius, la instigarea (!) Eusebiei, l-a acuzat (!) în noiembrie 355”. Se putea o mostră mai evidentă de lipsă de cultură istorică a celor două? Iulian a fost *numit Caesar* (nu *acuzat* de „cezariat”) la *îndemnul* (nu la *instigarea*) Eusebiei, cea de-a doua soție a împăratului, care l-a protejat, salvându-l de intențiile dușmănoase ale curtenilor și contribuind hotărâtor la desemnarea sa ca *Caesar*;

- p. 37: „Constantius' appointment of Julian was further publicized by the consulate he assigned him with himself as colleague for the year 356” – p. 90: „Întâlnirea lui Iulian cu Constantius a fost făcută cunoscută de consulatul pe care el îl-a atribuit în calitate de camarad (!), (sic!) în anul 356” în loc de: „Numirea lui Iulian de către Constantius a fost urmată de consulatul pe care îl-a acordat, fiindu-i el însuși coleg pentru anul 356”;

- p. 37: „În legătură cu remarcă despre Iulian, (sic!) în *Breviarium* al lui Festus (sic!), găsim o afirmație asemănătoare în cronică ecclaziastică a lui Ieronim. Autorul anonim al rezumatului privind *Cezarii*, scriere de la sfârșitul secolului IV” – traducere cu o topică năucitoare pentru „Something similar seems to be the case for the notice in Jerome's ecclesiastical chronicle, which has a striking affinity to Festus's *Breviarium* in the account of Julian. The anonymous author of the epitome on the Caesars, writing in the late fourth century...” (p. 9); corect ar fi fost: „Ceva asemănător pare să fie cazul pentru notița din cronică ecclaziastică a lui Ieronim, care are o izbitoare afinitate cu remarcă despre Iulian din *Breviarium*-ul lui Festus. Autorul

anonim al Epitomei despre împărați, scriere de la sfârșitul secolului al IV-lea...”;

- p. 56: „The consuls who took office at the beginning of 361 were both Constantius’men” – p. 122: „Ambii consuli, care și-au început slujba la începutul lui 361, au fost oamenii lui Constantius”; corect ar fi fost: „Consuili care au intrat în funcție la începutul lui 361 erau, ambii, oamenii lui Constantius”;

- p. 85: „From his youth Julian had realized the strength which Christianity derived from ecclesiastical organization” – p. 174: „Din tinerețe /traducere incompletă – n.n./, Iulian conștientizase puterea pe care creștinismul o degaja instituției bisericii”; mai nimerit ar fi fost „Din tinerețea lui, Iulian conștientizase puterea pe care creștinismul o obținea din organizarea eclesiastică” etc.

Erori și inconveniențe derivate din necunoașterea terminologiei specifice (geografice, administrative, eclesiastice etc.) sau a unor personalități din epocă:

- p. 2: „A clutch of church historians, orthodox and unorthodox” – p. 23: „Un grup restrâns de istorici ai bisericii, ortodoxe și neortodoxe” în loc de „Un grup restrâns de istorici bisericești, ortodocși și neortodocși; p. 2: „ecclesiastical historians” – p. 24: „istoricii bisericii” în loc de „istorici eclesiastici” (vezi p. 235: „istoria eclesiastică a lui Philostorgius”, care traduce corect expresia de la p. 117 din ediția engleză: „the ecclesiastical history of Philostorgius”, și p. 236: „unui istoric eclesiastic”, care redă „ecclesiastical historian” de la p. 118 ed. engl.); p. 26: „the church historian Socrates” – p. 70: „istoricul eclesiast Socrate” în loc de „istoricul bisericesc Socrates”; peste tot, „Church” a fost tradus și redat prin „biserică” (ex. p. 24, 174, 177) în loc de „Biserică”, întrucât, scris cu majusculă, termenul desemnează instituția, nu clădirea;

- necunoscând istoria eclesiastică și nefăcând nici un efort de documentare, traducătoarele au redat pe multe pagini cuvântul „of” din formule de genul „x (numele unui episcop) of Cappadocia, Caesarea, Cyzicus etc.” prin prepoziția „din”, deși corect era „de”, care indică rangul de episcop de ... al personalului respectiv, nu că provenea din ... – vezi p. 2, 4, 12, 63, 71, 84: „Gregory of Nazianzus” – p. 24, 26, 43, 136, 151, 172: „Gregorius din Nazianzus”, în loc de „Gregorius de Nazianzus”; p. 3: „Gelasius of Palestinian Caesarea” – p. 25: „Gelasius din Caesarea palestiniană” în loc de „Gelasius de Caesarea palestiniană”; p. 3, nota 2: „Gelasius of Cyzicus” – p. 25, nota 3: „Galesius (sic!) din Cyzicus” în loc de „Gelasius de Cyzicus” etc.

- p. 5, 10, 74: „the Theodosian Code” – p. 30 („Codul lui Teodosius”), 39, 155 („Codul Teodosian”);

- p. 5: „A panegyric, delivered by the consul Claudius Mamertinus on the first day of January 362” – p. 30: „Un elogiu adus de consulul Claudius Mamertinus, (sic!) în prima zi din ianuarie 362” pentru „Un elogiu /se pu-

tea și „panegiric”, existent în română/ ținut de consulul Claudius Mamertinus în prima zi a lui ianuarie 362”; p. 28: „copies of the panegyrics” – p. 74: „còpii ale elogiilor” pentru „còpii ale panegiricelor”;

- p. 10: „these documents /the edicts of Julian – n.n./ are a sure guide to the evolution of the emperor’s policies and the calculated caution with which he enunciated them.” – p. 39: „aceste documente sunt un ghid sigur al evoluției politiciei împăratului și a (sic!) prudentei calculate cu care el le-a rostit /în loc de „emis” – n.n./”;

- p. 10: „in a way unknown to the rhetoric of eulogy or invective” – p. 39: „într-un mod necunoscut retoricii, elogiei sau discursului invectiv /în loc de „retoricii elogiu lui sau invectivei” – n.n./”;

- p. 28: „the animosities of an academic clique” – p. 73: „animozităților unui cerc intern academic”, în loc de „animozitățile unei clice academice”;

- p. 29: „cultura elenistică” (< „the cultural Hellenism”) (p. 5), în loc de „elenismul cultural”, cultura elenistică și dimensiunea culturală a elenismului fiind două lucruri diferite, greu de distins de cele două Ionițe;

- p. 30: „in the cities of the Greek East” – p. 78: „în cetățile estului grec”, în loc de „în orașele Orientului grec”;

- p. 33: „the right bank of the Rhine” – p. 83: „terasamentul drept al Rhinului”; p. 37, 42, 57: „the left bank of the Rhine” – p. 91, 100, 125: „țărmul stâng al Rhinului”;

- p. 43: „forts” – p. 101: „forturi” pentru „castre”;

- p. 43: „the praefectus praetorio of the Gauls” – p. 100: „praefectus praetorio al galilor (sic!) /corect, „praefectus praetorio al Galilor” – n.n./”; p. 57: „the praetorian prefect of the Gauls” – p. 125: „prefectul pretorian al galilor (sic!)”; p. 45: „praetorian prefect of the East” – p. 105: „prefectul pretorian al Estului” (corect ar fi fost „al Orientului”, cum se întâlnește la p. 143 („prefectul pretorian al orientului (sic!)”), care redă „praetorian prefect of the Orient” de la p. 67 din original); p. 56: „the praetorian prefect of Italy”, „the praetorian prefect of Illyricum” – p. 122: „prefectul pretorian al Italiei”, „prefectul pretorian în Illyricum (sic!) /corect, „al Illyricumului – n.n./”; p. 68: „praetorian prefect of Illyricum and Italy” – p. 145: „prefectul pretorian în Illyricum și în Italia (sic!) /corect, „al Illyricumului și Italiei” – n.n./”; p. 110: „his trusted prefect of the Gauls” – p. 223: „prefectul de încredere din Galia (sic!) /corect, „al Galilor” – n.n./”; p. 124: „praetorian prefect of the Gauls... praetorian prefect of the East... prefect of the Gauls” – p. 250-251: „prefectul pretorian al galilor (sic!) ... prefectul pretorian al Răsăritului (sic!) ... prefectul galilor (sic!)”;

- p. 58: „the Julian Alps” – p. 127: „Alpii lui Iulian (!!!)” în loc de „Alpii Iulieni” sau „Alpii Iulii”;

- p. 64, nota 19: „The letter to Aëtius mentions Julian’s amnesty for dissident Christians” – p. 137, nota 19: „Scrisoarea către Aëtius menționea-

ză amnistierea de către Iulian a creștinilor răsculați (sic!) /corect, „disidenți” – n.n./”;

- p. 73: „*Ius senatorum et auctoritatem eius ordinis...*” (The right of the senators and the authority of the class...) – p. 153-154: „*Ius senatorum Eteocles* (sic! pentru *et*) *auctoritatem eius ordinis...* („*Dreptul senatorilor și autoritatea acelei clase* (sic!) /în loc de „acelui ordin” – n.n./...”);

- p. 79: numele fratelui vitreg al lui Iulian, Gallus, apare ca Gallius;

- p. 86: „There he paid particular tribute to a faithful old priestess of Demeter named Callixena... ” – p. 176: „Acolo a plătit un tribut special pentru vechea (sic!) /corect, „bătrâna” – n.n./ preoteasă a lui Demeter, numita Callixena...”;

- p. 89: „as *restaurator templorum*, the restorer of the temples” – p. 180: „ca *restaurator templorum*, restauratorul de temple (sic!) /pentru „restauratorul templelor” – n.n./”;

- p. 116: „a Saracen” – p. 233: „un sarazin (sic!)”; p. 117: „*Sarakēnoi* or Saracens” – p. 234: „*Sarakēnoi* sau sarazini (sic!)”; p. 117: „Saracen” – p. 235: „sarazin (sic!)”; sarazin e un termen apărut în Evul Mediu, traducerea corectă pentru Antichitatea târzie fiind „saracen”;

- p. 120: „anticiparea *quinquenaliei* /scris cu un singur *n*, ca și la p. 119/”; 122: „sărbătorirea quinquenaliei (sic!)”;

Greșeli gramaticale; numărul lor este foarte mare:

- virgulele, mai ales, par a fi o adevărată pacoste pentru cele două tălmăcitoare, pentru că sunt puse sau nepuse exact acolo unde nu trebuie – vezi, de exemplu, p. 30 („Un elogiu adus de consulul Claudio Mamertinus, (sic!) în prima zi din ianuarie 362”), 83 („Frecvența invaziilor barbare, (sic!) în Gallia în anul 355, (sic!) a determinat o creștere...”), 85, 113, 129 („e posibil, (sic!) să fi început”; „să aștepte sosirea armatei lui Nevitta, (sic!) și”), 163, 164, 174, 175 (virgula între subiect și predicat: „Tonul fanfaron, insistent și rănit al acestei afirmații, (sic!) anticipă deziluzia împăratului ce va urma, (sic!) cu antiohienii recalcitranți și cu alții care i-au refuzat pretențiile”, ca și la p. 233) 183, 188, 198, 199, 201 (între principală și completivă directă, ca și la p. 251), 206, 207 (lipsa virgulei după gerunzia la aflată înaintea regentei: „Viețuind cu Depravarea (sic!) este Isus”), 222 etc.;

- dezacordurile se întâlnesc la tot pasul – vezi, de exemplu, p. 100 („o hoardă de franci de pe țărmul stâng al râului provocau (sic!) un dezastru de proporții în Gallia”), 144 („Mamertinus, consulul desemnat pentru 362 și autorul elogiu (sic!) în latină către Iulian”), 152 („ofițer mareșal (!) a (sic!) visteriei”), 155 („corectarea marilor abuzurilor (sic!)”), 168 („sclavul răsplăti și a (sic!) opiniei oamenilor”), 195 („revigoratorul consiliilor și a (sic!) statului”), 198 („El și-a manifestat adorația la altarele lui Zeus, Tyche, Demeter, Hermes, Apollo și a (sic!) altora...”), 208 („sfărșitul unei lucrări recent compusă (sic!) pentru saturnaliilor”), 211 („a controla oamenii lacomiei

(sic!) și insultători”), 221 („templul din Roma a (sic!) lui Apollo Palatinul”), 231 („cu ajutorul lui Ammianus și a (sic!) lui Zosimus”) §.a.

- exprimări necorespunzătoare, datorate neacordării cu expresiile latinești – vezi, de exemplu, p. 156 („ordonă cetăților restaurarea *possessio-nes publicae*”), 158 („folosirea de către Iulian a *cursus publicus*”), 162 („politica de *aurum coronarium*” pentru „politica privitoare la *aurum corona-rium*”), 201 („a planului său de a mări *curiae*”) §.a. – sau cu toponime străine – vezi, de exemplu, p. 89, 94 („cucerirea Cologne-ului”), 90, 93 („recuce-rirea Cologne-ului”), 95 („o armată barbară a asediat Sens-ul”);

- uneori, dezacordurile fac casă bună cu traducerea greșită sau nein-teligibilă – vezi, de exemplu, p. 24: „There was no merchant or sailor to be a nuisance, and yet by going up on a little hill one could see the sea, the ships, the islands, and on the other side Constantinople” – p. 67: „Nu era neguță-toar sau marină, care să fie să aibă un necaz (!), și, dacă mergea sus, pe un deal mic, putea vedea marea, navele, insulele și, de cealaltă parte, Constan-tinopolul”; p. 78: „These are all measures which, in their original form, antedate Julian’s final years as emperor” – p. 162: „Toate acestea (sic!) sunt măsuri care de la început (sic!) anticipă (sic!) ultimul an al lui Iulian ca împărat”; p. 86: „The hectoring, insistent, wounded tone of this remark antici-pates the subsequent disenchantment of the emperor with the recalcitrant Antiochenes and the others who refused his demands” – p. 175: „Tonul fan-faron, insistent și rănit al acestei afirmații, (sic!) anticipădeziluzia împăratului ce va urma, (sic!) cu antiohienii recalciranți și cu alții care i-au refuzat pretențiile (sic!)”; p. 115-116: „Thus, with the aid of Ammianus, Zosimus, and the surviving writings of Eunapius, we have succeeded in recovering an account of the Paris acclamation...” – p. 115: „Prin urmare, cu ajutorul lui Ammianus, a (sic!) lui Zosimus și a (sic!) operelor lui Eunapius care au su-praviețuit, ne-au condus la descoperirea unei povestiri a proclamației de la Paris...”; p. 67: „The Chalcedonian tribunal was a military tribunal, and its decisions represented first and foremost the decisions of the army. Without the confidence and support of the troops, his own and those of Constantius, Julian’s reign would have been over before it began” – p. 143: „Tribunalul calcedonian a fost un tribunal militar, iar deciziile sale au reprezentat, în remarcabil (sic!), deciziile armatei. Fără încredere primul rând (sic!) și cel mai (sic!) și susținerea trupelor proprii și ale (sic!) lui Constantius, domnia lui Iulian ar fi fost terminată înainte de a fi început”;

- nu lipsesc cuvintele parazite, ca la p. 210: „A turnat dispreț asupra remarcilor antiohienilor despre barba sa și depre modul său de viață, (sic!) prin (sic!) transformând în absurditate sarcasmele lor”;

- alteori, ordinea cuvintelor e necorespunzătoare, ca la p. 237: „iar a văzut cadavrul lui Iulian în afara zidurilor”;

- apar și cuvinte inexistente în română, precum „cosmopolitan” (p. 191), „traducere” a lui „cosmopolitan” de la p. 94 din original (corect ar fi fost „cosmopolit”) etc.

Prin urmare, recunoscând importanța traducerii în limba română a lucrării lui Bowersock, nu putem decât să deplângem faptul că n-a avut parte de traducători și editori competenți.

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

COSTIN CROITORU, *Roman discoveries in the East Carpathian Barbaricum (1st century B.C.-5th century A.D.)*, Istros Publishing House, Brăila, 2011, 625 p., ISBN 978-973-1871-77-6

Costin Croitoru este muzeograf la Muzeul din Brăila și arheolog specialist, după cum o demonstrează activitatea arheologică de pe săntierele din județele Brăila și Buzău. În ceea ce privește activitatea sa anterioară, stă mărturie proiectul acestuia din cadrul Universității „Dunărea de Jos” *Ecouri medievale ale prezenței romane la Dunărea de Jos: terminologia relativă la fortificațiile liniare în contextul viziunii de epocă*, coordonat de Virgil Ciocâltan. Proiectul este finalizat prin apariția a două lucrări ce au fost publicate: *Fortificații liniare romane în stânga Dunării de Jos (sec. I-IV p.Chr.)* I, (Galați, 2004) și *Fortificații liniare romane în stânga Dunării de Jos. Terminologia relativă*, II (Brăila, 2007.) La Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași își va contura teza de doctorat, *Importuri romane în spațiul dacic est-carpatic (sec. I a. Chr. – V p. Chr.)*, coordonată de Ion Ioaniță.

Cartea pe care o vom prezenta în următoarele rânduri, *Roman Discoveries in the East Carpathian Barbaricum (1st Century B.C. – 5th Century A.D.)*, este structurată pe cinci capitole, după cum vom detalia pe parcursul prezentării. Aceasta reprezintă teza de doctorat a autorului, *Descoperiri romane în teritoriile dacice dintre Carpați și Prut (sec I a.Chr. – V p.Chr.)*, susținută în anul 2010.

Primul capitol, *Introduction* (p. 9-23), este structurat pe mai multe subcapitole, după cum urmează: A. *Approach motivation and necessity* (p. 9-10); B. *Methodological remarks* (p. 10-11); C. *The general background* (p. 11-13) și D. *History of researches* (p. 13-23). În acest capitol autorul prezintă considerentele de la care a pornit în întocmirea unui repertoriu arheologic al descoperirilor romane din teritoriul cuprins între Carpații Orientali și râul Prut, precum și o serie de probleme pe care acesta le-a întâmpinat în urma analizei materialului arheologic. Din punct de vedere cronologic, limitele impuse de acesta, sec. I a.Chr.-V p.Chr., coincid cu o serie de evenimen-

te politico-militare, lucru reflectat și în cazul produselor romane. Lucrarea prinde contur odată cu inițiativa propusă de Römisch-Germanischen Kommission de a lansa un proiect ce vizează publicarea unor serii de cataloge dedicate produselor romane din zona europeană, *Corpus der Römischen Funde in Europaischen Barbaricum*". Ținând cont de aceasta, Costin Croitoru dă curs întocmirii și editării unui astfel de „Corpus” al produselor romane descoperite în spațiul cuprins între Carpații Orientali și Prut. Din punct de vedere cronologic, autorul analizează perioada dintre secolele I a.Chr-V p.Chr. Secolul I a.Chr. coincide cu momentul venirii romanilor la Dunărea de Jos, iar secolul V p.Chr. este corelat cu o serie de evenimente politico-militare: destrămarea confederației hunilor după bătălia de la Nedao (454 p.Chr.), căderea Romei (476 p.Chr.), întemeierea regatului ostrogot în Italia (493 p.Chr.), ce au dus la importante modificări în rândul comunităților aflate la granițele Imperiului.

Pe parcursul cercetărilor, autorul a întâmpinat mai multe dificultăți de ordin bibliografic și nu numai. Multe dintre produsele romane sunt într-o stare de conservare precară, sunt produse fragile, la multe piese lipsește contextul arheologic, iar o mică parte din materialul prezentat prezintă referințe bibliografice, analogii, o abordare interdisciplinară, făcând uneori dificilă încadrarea tipologică și cronologică. Din aceste cauze, materialul nu a putut fi analizat cu aceeași consistență. Apariția editorială s-a vrut una exhaustivă, un punct de plecare în realizarea unui „Corpus” în ceea ce privește zona geografică, cu o analiză a materialului pe categorii (ceramică, sticlă, echipament militar etc.), nu doar o expunere a materialului publicat. Din motive obiective, piesele numismatice nu au fost abordate de autor în acest catalog. Se constată o precauție a autorului în ceea ce privește utilizarea termenului „importuri”, cu sensul de produse romane, întrucât o parte din acestea ar fi ajuns în zonă pe alte „căi”, fiind exclusă cea comercială. Costin Croitoru emite ipoteza unor daruri diplomatice (monede și bunuri de lux), acordate unor elite locale a „dacilor liberi”, dar și în urma unor raiduri ale acestora (prăzi de război), sau constituind plată unor răscumpărări de prizonieri. Termenul „daci liberi” este utilizat din dorința de a-i distinge de ceilalți daci cuceriti de romani. Se pare că teritoriile neocupate de romani ce aparțin dacilor se aflau sub o atență supraveghere a administrației imperiale, care cantona în provinciile *Moesia Inferior* și *Dacia*. Spațiul ocupat de „daci liberi”, la care se adaugă infilațiiile sarmatice venite din Est, se întindea până la Nistru.

Cel de-al doilea capitol, *The corpus of finds* (p. 23-247), este rezervat trecerii în revistă a descoperirilor romane dintr-o „micro zonă a vastului Barbaricum”, mai exact „importurilor” romane din teritoriile „dacilor liberi”. Produsele romane descoperite în spațiul cuprins între Carpați și Prut sunt organizate în cadrul unui catalog (Corpus), organizat conform prezenței diviziuni administrative (pe județe), ordonat alfabetic după locul desco-

peririi. Piezele sunt prezentate pe complexe, secțiuni și campanii, fiecare având inserate referințe bibliografice. Ilustrațiile la care face trimitere autorul în acest capitol sunt, de asemenea, însotite de trimiteri bibliografice. El a exclus din categoria „importurilor” piezele numismatice, datorită abundenței acestora și necesității unei analize specializate.

Al treilea capitol, *The typology and chronology of the finds* (p. 247-325), este compus din: A. *Tools and implements* (p. 247-257); B. *Military equipment* (p. 257-262); C. *Clothing accessories* (p. 262-274); D. *Objects of adornment* (p. 274-287); E. *Containers* (p. 287-324) și F. *Lighting pieces* (p. 324-325). În acest capitol, piezele din catalog sunt reluate și prezentate detaliat, grupate pe categorii, din dorința de a înțelege circulația acestora. Demersurile de încadrare tipologică și cronologică au de suferit pentru că nu s-a publicat materialul inedit din muzee, autorul rezumându-se la prezentarea pieselor publicate, în analogie cu piese similare care prezintă o bibliografie consistentă. Tot de pe urma acestor analogii se pot desprinde anumite considerente cronologice în ceea ce privește frecvența „importurilor” romane pe anumite perioade. Astfel, între sec. I a.Chr-I p.Chr., prezența produselor romane în davele geto-dace (Barboși, Poiana, Brad, Răcătău, Bârca-Doamnei, Piatra Șoimului, Titelca-Tisești, Moiești), adăpost al elitelor locale, sunt bine reprezentate. Multe dintre aceste produse de proveniență romană se datorează raidurilor interprinse în teritoriul de la sud. Pentru sec. II-III p.Chr. se observă o frecvență scăzută a acestora, din cauza dispariției centrelor fortificate geto-dacice, iar pentru secolele IV-V p.Chr. este semnalată o preferință pentru produsele culturii Sântana de Mureș. Acestea puteau fi realizate în urma unor comenzi în centrele provinciale imperiale sau se puteau datora apariției unor centre de producție locală, unde activau meșteri veniți din Imperiu.

Al patrulea capitol, *Orbis romanus and Barbaricum* (p. 325-341), este dedicat analizei de ordin economic și politic a raporturilor dintre Imperiul Roman și „daci liberi” prin intermediul celor două provincii romane, *Dacia și Moesia Inferior*. Capitolul are trei subcapitole: A. *The frontier as a contact area between the Roman world and the „barbarians”* (p. 325-329); B. *Trade routes and areas of economic interaction* (p. 329-331) și C. *The role of provinces of Moesia Inferior and Dacia in the trade with the „barbarians”* (p. 331-341). În cele trei subcapitole se definește conceptul de *limes* și *vallum*, apariția unei „zone-tampon” aflată la granița Imperiului, importanța capetelor de pod de la Barboși și Dinogetia, precum și protejarea corridorului dintre râurile Siret și Prut, preferate de „barbari” pentru atacuri. Admitând ipoteza creării unei zone-tampon, se pot profila anumite reglementări de ordin politico-economic în privința tranzitului de bunuri și oameni, controlat prin punctele de la Barboși, Dinogetia și Aliobrix, precum și implicarea soldaților în activitățile economice. Pe baza acestor precizări, autorul a stabilit existența unor drumuri cu un rol economic în teritoriul

„dacilor liberi”. Relațiile comerciale dintre Imperiul Roman și „Barbari” se făceau în funcție de statutul politic al populațiilor, de apartenența etnică, de formele de economie practicată, de dispunerea căilor comerciale. În urma prezentării materialului arheologic din această zonă, autorul face trimitere la o nouă problemă ce a fost sesizată și anterior, conform căreia unele dintre aceste produse romane ar reprezenta rezultatul unor cadouri cu caracter diplomatic, iar în cazul monedelor, plata unor stipendii.

În capitolul al cincilea, *Conclusions* (341-357), autorul își expune considerațiile finale în urma analizei materialului arheologic. Aici este inclusă și o serie de *Liste/Lists* (p. 357-409) cu abrevierile bibliografice, abrevieri uzuale, lista localităților cu descoperirile de „importuri”, principalele categorii de produse romane, lista lucrărilor cu lucrările de unde au fost preluate ilustrațiile și, în final, Ilustrațiile/*Illustrations* (p. 409-625). Într-o oarecare măsură, concluziile sunt lipsite de consistență în ceea ce privește abordarea subiectului, autorul lăsând loc liber discuțiilor.

În concluzie, lucrarea lui Costin Croitoru, *Roman Discoveries in the East Carpathian Barbaricum (1st Century B.C. – 5th Century A.D.)*, este importantă datorită materialului publicat și întocmirii unui „Corpus” al produselor romane din teritoriul ocupat de „daci liberi”. Pe viitor, odată cu publicarea celorlalte piese arheologice din muzeu, se poate întocmi un catalog mai detaliat în ceea ce privește analiza pieselor, cu o abordare interdisciplinară. Atunci ne vom forma o imagine mult mai clară în privința circulației acestor „importuri”, a unor centre (punți de desfacere) sau a unor ateliere pe plan local.

Bogdan-Liviu VOICU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
hirmis85@yahoo.com

UNIVERSITATEA DE VEST DIN TIMIȘOARA, CENTRUL DE STUDII DE
ISTORIE ȘI ARHEOLOGIE „CONSTANTIN DAICOVICIU”,
Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis, XII,
Editura Universității de Vest, Timișoara, 2010, 282 p.,
ISSN 1453-7419

Revista revistelor este o rubrică aflată în colaps la multe periodice științifice românești. Într-o vreme când nici măcar recenziile la cărți nu mai sunt luate în seamă în evaluarea muncii științifice, cine se mai încumetă, astăzi, să-și piardă timpul analizând conținutul revistelor de specialitate? Este regretabil că cei care au elaborat sau semnat aşa-zisele criterii de evaluare nu înțeleg că progresul disciplinei, emulația științifică, denunțarea imposturii în domeniu și formarea tinerilor cercetători se realizează printr-un permanent dialog critic, prin supunerea diferitelor lucrări, indiferent de

natura lor (monografii, volume colective, studii, reviste), unui riguros examen și printr-un exercițiu constant de citit și scris. În ceea ce ne privește, vom continua să rezervăm o bună parte a activității noastre științifice și editoriale analizei literaturii de specialitate, urmând o tradiție care, cândva, făcuse din școala ieșeană de istorie modelul istoriografiei critice. Este și rațunea pentru care am purces la formularea câtorva opinii pe seama celui de-al XII-lea volum din *Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis* editat de Centrul de Studii de Istorie și Arheologie „Constantin Daicoviciu” al Universității de Vest din Timișoara coordonat de profesoara universitară Doina Benea.

Este un merit incontestabil al colegiei menționate că a creat la Timișoara o adevarată școală de arheologie provincială română, cu preocupări speciale de istoria economiei romane în Dacia și în provinciile limitrofe sau mai îndepărtate. Paginile rezervate acestei problematici de-a lungul anilor în mai multe numere ale periodicului în discuție o probează pe deplin. Fie că au înfățișat rezultatele investigațiilor de teren sau ale unor stagii preliminare de cercetare, fie că au adunat contribuții ale unor manifestări științifice, ele au făcut cunoscut comunității istoricilor Antichității romane din țară și străinătate aportul unui colectiv serios și entuziașt, în care, alături de nume consacrate de arheologi și istorici, și-au găsit un loc onorabil tineri încă în formare sau deja ajunși la deplina maturitate științifică.

Și cel de-al XII-lea tom din *BHAUT* este dedicat, în cea mai mare măsură, economiei provinciale. Sunt materiale care abordează o tematică diversă (economie agrară și urbană, vânătoare, meșteșugul prelucrării osului și cornului, sărbători rustice, organizarea activității meșteșugărești, circulație monetară și.a.). Valoarea lor este inegală, dar toate contribuie la trăsarea tabloului unui domeniu extrem de important al vieții provinciei nord-dunărene. O mică secțiune de recenzii (p. 263-266) și o binevenită *Cronică a activității științifice a Centrului de Studii de Istorie și Arheologie* pe anii 2008-2010 (p. 267-276) întregesc conținutul volumului.

Nelu ZUGRAVU
Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro