

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

Nr. 14/2019

CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași

Classica et Christiana

Revista Centrului de Studii Clasice și Creștine

Fondator: Nelu ZUGRAVU

14, 2019

Classica et Christiana

Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani

Fondatore: Nelu ZUGRAVU

14, 2019

ISSN: 1842 – 3043

e-ISSN: 2393 – 2961

Comitetul științific / Comitato scientifico

- Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Antonella BRUZZONE (Università degli Studi di Sassari)
Livia BUZOIANU (Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța)
Marija BUZOV (Institute of Archaeology, Zagreb)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Maria Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Fred W. JENKINS (University of Dayton)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Carmela LAUDANI (Università della Calabria)
Patrizia MASCOLI (Università di Bari Aldo Moro)
Dominic MOREAU (Université de Lille)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Vladimir P. PETROVIĆ (Accademia Serba
delle Scienze e delle Arti, Belgrad)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Sanja PILIPOVIĆ (Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and
Arts, Belgrad)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Viorica RUSU BOLINDEȚ (Muzeul Național de Istorie a Transilvaniei, Cluj-
Napoca)
Julijana VIŠOČNIK (Nadškofijski arhiv Ljubljana)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacție / Comitato di redazione

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

Correspondența / Corrispondenza:

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

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

Classica et Christiana

14

2019

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 – 3043
e-ISSN: 2393 – 2961

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

SUMAR / INDICE / CONTENTS

SIGLE ȘI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 7

STUDII – CONTRIBUTI / 9

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ, Valoarea corespondenței personale și oficiale a împăraților romani în Imperiul clasic și târziu – modele politice, modele culturale / 9

Maria Carolina CAMPONE, “Ut una chelys”. Il carme XXI di Paolino di Nola: dall’*harmonia* platonica alla *concordia* cristiana / 25

Florin CRÎȘMĂREANU, *Gastrimargia*: animalul *margos* și pelicanul în scrierea maximiană *Quaestiones et dubia* / 43

Ionuț HOLUBEANU, Provincia Scythia în *Notitia* lui Carl de Boor. Vechile interpretări ale cercetătorilor / 75

Ranko KOZIC, Zu einer philosophischen Poetik des Romans *Rhodante und Dosikles* von Theodoros Prodromos / 105

Laura MARZO, *Mater et Augusta*: la “maternità istituzionale” di Giulia Domna tra evidenze storiche e finzioni letterarie / 165

Patrizia MASCOLI, Il recapito della corrispondenza nella Roma imperiale / 187

Cristian MOISUC, Patristică și cartezianism. Sfântul Maxim Mărturisitorul și umbra sa într-o dispută carteziană / 201

Evalda PACI, I testi antichi albanesi, testimonianza di una particolare tradizione letteraria scritta / 229

Miguel Pablo SANCHO GÓMEZ, *Duces praeclarissimos instituit*. La “escuela de generales” del emperador Probo en la *Historia Augusta*: ¿invencción literaria o realidad? / 243

Nelu ZUGRAVU, Doi pionieri ai studiului creștinismului din provinciile dunărene – Vasile Pârvan și Jacques Zeiller: similitudini, divergențe, *mandata* / 269

RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 323

GIAMPIETRO MARCONI, *Lingua latina* (Carmela LAUDANI) / 323; TITO LIVIO, *La morte di Cicerone* (Libro CXX) (Nelu ZUGRAVU) / 324; FLAVIO MEROBAUDE, *Panegirico in prosa per Aezio* (Nelu ZUGRAVU) / 325; Corpus Dionysiacum (Florin CRÎȘMĂREANU) / 327; VICTOR COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini*, vol. II, *Archaeologica* (Nelu ZUGRAVU) / 335; *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*, edited by JACQUELINE KLOOSTER, BAUKJE van den BERG (Ștefan IVAS) / 336; JÖRG RÜPKE, *Pantheon. A New History of Roman Religion* (Sorin NEMETI) / 343; MIHAI BĂRBULESCU (coordonator), *Termele din castrul legionar de la Potaissa* (Nelu ZUGRAVU) / 347; DOINA BENEĂ, *Castrul roman de la Tibiscum* (Dan MATEI) / 348; NICOLAE GUDEA, *Porolissum. Un focar al creștinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III p. Chr.) și în epoca post aureliană (sic!) (secolele IV-VI p. Chr.)* (Nelu ZUGRAVU) / 352; JOHN S. McHUGH, *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurrection, AD 222-235* (Cozmin-Valerian BROȘTEANU) / 354; *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*, a cura di TESSA CANELLA (Nelu ZUGRAVU) / 358; *Imagining Emperors in the Later Roman Empire*, edited by DIEDERIK W. P. BURGERSDIJK and ALAN J. ROSS (George IVAȘCU) / 360; DAVID WALSH, *The Cult of Mithras in Late Antiquity. Development, Decline and Demise, ca. AD 270-430* (George IVAȘCU) / 367; *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, a cura di VINCENZA MILAZZO e FRANCESCO SCORZA BARCELLONA (Nelu ZUGRAVU) / 370; IOAN CAROL OPRIS, ALEXANDRU RAȚIU, *CAPIDAVA II. Building C1. Contributions to the history of annonae militaris in the 6th century* (Ștefan-Ioan CIANGA) / 371; EMILIAN POPESCU, *Studii de istorie și de spiritualitate creștină*, III (Nelu ZUGRAVU) / 374; ÉDOUARD JEAUNEAU, *Receptarea Părinților greci ai Bisericii în Occident. Contribuția lui Ioan Scotus Eriugena* (Nelu ZUGRAVU) / 376

CRONICA – CRONACA / PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 379

Nelu ZUGRAVU, *Cronica activității științifice a Centrului de Studii Clasice și Creștine (2018-2019) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2018-2019)* / 379

Nelu ZUGRAVU, *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice și Creștine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani* / 389

SIGLE ȘI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI¹

AMN	<i>Acta Musei Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
AMV	<i>Acta Musei Varnensis</i> , Varna.
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , II, <i>Prinzipat</i> , Berlin-New York.
ArchBulg	<i>Archaeologica Bulgarica</i> , Sofia.
BHAC	<i>Bonner Historia-Augusta-Colloquium</i> , Bonn.
BOR	<i>Biserica Ortodoxă Română</i> . Buletinul oficial al Patriarhiei Române, București.
CCSG	<i>Corpus Christianorum. Series Graeca</i> , Turnhout.
EphD	<i>Ephemeris Dacromana</i> , București-Roma.
EphN	<i>Ephemeris Napocensis</i> , Cluj-Napoca.
FHDR	<i>Fontes historiae Dacoromanae</i> , București, I, 1964; II, 1970.
FHDRCh	<i>Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis. Izvoarele istoriei creștinismului românesc</i> , traduceri inedite din latină și greacă de Mihaela Paraschiv, Claudia Tărnauceanu, Wilhelm Dancă, revizuirea traducerilor Mihaela Paraschiv, revizuirea textelor Claudia Tărnauceanu, selecția textelor, studiu introductiv, notițe bibliografice, note și comentarii, indice Nelu Zugravu, Iași, 2008.
HAM	<i>Hortus Artium Medievalium. Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages</i> ,
HD	<i>Epigraphische Datenbank Heidelberg</i> (http://www.epigraphische-datenbank-heidelberg.de/)
LTUR	<i>Lexicon Topographicum Urbis Romae</i> , Roma.
MO	<i>Mitropolia Olteniei</i> . Revistă oficială a Arhiepiscopiei Craiovei și a Episcopiei Râmnicului și Argeșului, Craiova.
Peuce	<i>Peuce. Studii și cercetări de arheologie</i> , Tulcea.
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series Graeca</i> , Paris.
PIR	<i>Prosopographia Imperii Romani Saec. I.II.III</i> , editio altera, Berlin.
PL	<i>Patrologiae cursus completus. Series Latina</i> , Paris.
PLRE I	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> , I, A. D. 260-395, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J.

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

<i>Pontica</i>	Morris, Cambridge, 2006. <i>Pontica</i> , Muzeul de Istorie Națională și Arheologie, Constanța.
<i>PSB</i>	<i>Părinți și scriitori bisericești</i> , București.
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München.
<i>SAA</i>	<i>Studia Antiqua et Archaeologica</i> , Iași.
<i>SAI</i>	<i>Studii și Articole de Istorie</i> , București.
<i>SAȘ</i>	<i>Studia Academica Șumenensia</i> , Șumen.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Lyon.
<i>ST</i>	<i>Studii Teologice</i> , București.
<i>SUBB.ThC</i>	<i>Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica</i> , Cluj-Napoca.
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus linguae Latinae</i> .

VALOAREA CORESPONDENȚEI PERSONALE ȘI OFICIALE A ÎMPĂRAȚILOR ROMANI ÎN IMPERIUL CLASIC ȘI TÂRZIU – MODELE POLITICE, MODELE CULTURALE*

Florica BOHÎLȚEA-MIHUȚ**
(Universitatea București)

Keywords: *Roman correspondence, Roman elites, Roman emperors, culture, continuity, discontinuity.*

Abstract: *The article proposes a reading of the imperial and aristocratic personal correspondence and its publication in the form of collections in ancient Rome. The analysis focuses on the interference of rhetoric and literature in the epistolary creation over time and on the aristocratic conduct that is perpetuated and recycled from the end of the Republic to the Late Antiquity.*

Cuvinte-cheie: *corespondență romană, elite romane, împărați romani, cultură, continuitate, discontinuitate.*

Rezumat: *Articolul propune o lectură a corespondenței personale imperiale și aristocratice și a publicării ei în colecții în Roma antică. Analiza se concentrează asupra interferenței dintre retorică și literatură în creația epistolară de-a lungul timpului și a comportamentului aristocratic, perpetuat și reciclat de la sfârșitul Republicii până în Antichitatea târzie.*

Argument

Interesul cercetărilor contemporani pentru problematica generală privind redactarea scrisorilor și punerea lor în circulație a crescut în ultimele patru-cinci decenii, inclusiv pentru scrisorile Antichității¹. De la lucrările destinate corespondenței anumitor persoane

* Textul de față reprezintă varianta dezvoltată a unei comunicări prezentate în cadrul mesei rotunde *De la Antichitatea Clasică la Evu Mediu – forme și modele de continuitate și discontinuitate*, Congresului național al istoricilor români, Iași, 29 aug - 1 sept. 2018.

** d_mihut@yahoo.com

¹ Amintim măcar faptul că, la Universitatea François Rablais din Tours, au avut loc între 1998-2006 nu mai puțin de cinci colocvii internaționale pe tema

și personalități istorice și culturale (lucrări apărute încă din epoca modernă) s-a trecut la studiul teoriei epistolare (*ars dictaminis*), a importanței scrisorilor sub aspectul structurii, conținutului și semnificației lor ca produse culturale și sociale. Perspectivele de abordare au fost multiple, analizelor complexe (de conținut, de text, de discurs) adăugându-li-se considerarea scrisorilor ca indicatori ai mentalității epocii în care au fost redactate, ca factor de exprimare a unor trăsături psiho-caracteriale ale autorilor sau/și destinatarilor.

Cu toate că teoretizarea activității epistolare începe abia după secolele V-VI, Antichitatea greco-romană considera deja scrisoarea ca un principal comunicator la distanță, care își are propriile convenții de redactare în funcție de autor și destinatar, de contextul de redactare și tipul de conținut. Ni s-au păstrat câteva tratate, în acest din urmă sens, din care putem afla modul de compunere a scrisorilor și clasificarea acestora. Caracterul dialogic al textului epistolar este subliniat dintr-un început de autorii greci², iar tipologia corespondenței se îmbogățește de-a lungul veacurilor antice: de la 21 de feluri de scrisori menționate în tratatul lui Pseudo-Demetrios, *Typoi Epistolikoi*, se ajunge la 41 de tipuri în tratatul atribuit lui Libanios, *Epistolimaioi Kharactêres*. Începând cu sfârșitul epocii elenistice și până în veacurile Antichității târzii – mai precis, în veacul al IV-lea, când scrie Iulius Victor apendicele *De Epistolis* al tratatului său de retorică³ – modul de redactare al unei scrisori se leagă deopotrivă și treptat de regulile corecte ale gramaticii, logicii, elocinței și filozofiei. Dacă pentru greci scrisorile trebuiau să fie ținute oarecum departe de stilul ornamentat excesiv al discursurilor retorice, lumea romană admite interesarea simplității și conciziei din concepția greacă despre epistole cu exprimarea amplă a retoricii (aceasta depinzând, firește, de contextul de redactare, de persoanele care comunică, de subiect).

În cazul împăraților romani, elaborarea scrisorilor se înscrie în modalitatea complexă de comunicare a aparatului de stat, alături de alte posibilități precum: edictele, mandatele, rescriptele, adnotările.

scrisorilor antice și a implicațiilor lor în cultura modernă – *Epistolae Antiquae. Le genre épistolaire et ses prolongements*, concretizate în colecții de studii, publicate între 2000-2008.

² În tratatul lui Demetrios *Peri Hermeneias* sau în cel doar atribuit lui, despre tipurile de scrisori, *Typoi Epistolikoi*.

³ R. Giomini, M. S. Celentano (eds.), *C. Iulii Victoris Ars Rhetorica*, Leipzig, 1980.

Cum s-a subliniat de către cercetătorii moderni⁴, pe baza informației provenite din sursele scrise, papirologice și epigrafice, împărații romani sunt autorii unui număr impresionant de scrisori. Pe lângă cele cu vădit caracter personal (deși distincția dintre privat și public este greu de făcut adesea), au existat scrisori cu conținut juridic care pot însoți edictele – având adresabilitate mai largă și circulând de-a lungul imperiului, scrisori cu conținut administrativ-politic de tipul *consultatio* pe o problemă distinctă și adresate individual unor funcționari, scrisori asemănătoare codicelor redactate cu prilejul intrării în funcție a unor magistrați, scrisori-răspunsuri la petiții colective sau individuale. Problemele care au stat în atenția analiștilor moderni referitoare la aceste tipuri de documente (dincolo de cele privitoare la autenticitatea și datarea lor) se leagă atât de importanța lor istorico-juridică, în calitate de produse ale administrației imperiale⁵, cât și de valoarea lor socio-culturală⁶.

Dintre aceste multiple perspective analitice, ne vom opri doar la cel din urmă aspect, anume la **valoarea socio-culturală a acestor scrisori**, care a căpătat un contur deosebit începând cu ultima perioadă a epocii republicane. Întocmirea unor colecții de epistole menite să circule (fie că aceasta se petrece în timpul vieții autorului, fie postum) subliniază tocmai importanța lor în relația dintre autori și mediul socio-cultural în care au trăit.

⁴ Pentru întreaga problematică a corespondenței imperiale, cu bibliografie, cf. F. Millar, *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337)*, Gerald Duckworth & Co., London, 1977, mai cu seamă vol. I, ch. V, *The Emperor at work*, 203-272.

⁵ Încă din anii '70, F. Millar, *op. cit.*; mai recent, C. Poster, L. C. Mitchell (eds.), *Letters-Writing Manuals and Instruction from Antiquity to the Present. Historical and Bibliographic Studies*, University of South-Carolina Press, Columbia, 2007; Simon Corcoran, *State Correspondence in the Roman Empire: Imperial Communication from Augustus to Justinian*, în K. Radner (ed.), *State Correspondence in the Ancient World. From New Kingdom Egypt to the Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 2014, 172-255.

⁶ Printre alții, A. N., Sherwin-White, *The Letters of Pliny: A Social and Historical Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1966; F. Hooper, M. Schwartz, *Roman Letters: History from a Personal Point of View*, Wayne State University Press, Detroit, 1991; M. Trapp, *Greek and Latin Letters: An Anthology with Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; C. Poster, L. C. Mitchell, *op. cit.*

Colecțiile de epistole și punerea lor în circulație în lumea romană

Amplificarea interesului pentru corespondența privată a unor personalități publice se leagă de activitatea epistolară impresionantă a lui M. Tullius Cicero⁷ și intenția acestuia (materializată mai ales prin grija secretarului său Tiro și a prietenului său Atticus) de a-și publica scrisorile (fiind păstrate 914 la număr și organizate în 37 de cărți), precum și de cea a unui alt contemporan de al său, M. Terentius Varro⁸, ale cărui scrisori erau de asemenea de notorietate încă din timpul vieții sale, fiind citate adesea de autori din epoca imperială (Nonnius, Carisius, A. Gellius). Asemenea comportament cultural, care caracterizează aristocrația din Republica târzie, este imitat ulterior în epoca Principatului. Dovadă stau colecțiile de scrisori redactate în perioada Principatului: cea a lui L. Aenneus Seneca⁹ (20 de cărți) cu vădită intenție didactico-filozofică, cea a lui Plinius cel Tânăr¹⁰, cea a corespondenței lui Marcus Cornelius Fronto¹¹. Nu ni s-au păstrat, dar se

⁷ D. R. Shackleton Bailey (ed), *Cicero Letters to Friends*, 3 vol, Cambridge (Massachusetts), 2001 (*Loeb Classical Library* 205); D. R. Shackleton Bailey (ed.), *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Familiares, Libri I-XVI*, Stuttgart, 1988; D. R. Shackleton Bailey (ed), *M. Tulli Ciceronis Epistulae ad Q. Fratrem, ad Brutum, Commentariolum petitionis, Fragmenta epistularum*, Stuttgart, 1988.

⁸ Pentru fragmentele recuperate din activitatea epistolară a lui M. Terentius Varro, v. Al. Riese, W. M. Lindsay, J. H. Onions, *The Correspondence of M. Terentius Varro*, Los Altos, Pachard Humanities Institute, 1991.

⁹ Pentru întreaga operă literară a lui Seneca, vezi *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, 3 vol., editată de Fr. Haase, 2011; doar pentru *Scrisori către Lucilius*, editate în 3 volume de R. M. Gummere, Loeb Classical Library, 1917, 1920, 1925; mai recent, ediția coordonată de M. Graver și A. A. Long, Chicago, UCP, 2015.

¹⁰ Plinius cel Tânăr și-ar fi organizat scrisorile private în nouă cărți și le-a publicat încă din timpul vieții, foarte probabil adăugându-le a zecea carte, care conține corespondența din anii 109-113/114 avută cu împăratul Traian, din perioada când Plinius cel Tânăr a fost guvernator al provinciei *Pontus et Bythinia*, 111-113/4 și puțin înainte de această perioadă. Pentru întreaga discuție, v. E. Wolf, *Pline le Jeune ou le refus du pessimisme: essai sur sa correspondance*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 2003; de asemenea, vezi și A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny: A Social and Historical Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

¹¹ Corespondența lui Fronto cuprinde: 5 cărți cu 135 de scrisori schimbate cu Marcus Aurelius dinainte ca acesta să devină împărat, 4 cărți cu 23 de epistole după îmbrăcarea purperei imperiale, 2 cărți cu 14 epistole dintre retor și Lucius Verus, celălalt fiu adoptiv al lui Antoninus Pius, la care se adaugă 40 de scrisori adunate în 2 cărți ale căror destinatari sunt prietenii retorului: vezi M. Cornelius

face adesea referire la scrisorile strânse în colecții ale unor personalități politice importante precum Iulius Caesar¹² sau Augustus¹³. Până în veacurile Antichității târzii, când practic se definește mai coerent raportarea la organizarea scrisorilor în colecții, cu scopul de a fi date publicității, mai este de amintit activitatea epistolară a Sfântului Ciprian, din anii episcopatului său, 250-258¹⁴, privită ca un punct de început pentru colecțiile de scrisori creștine redactate în latină și chiar traduse ulterior în greacă.

Momentul de turnură îl reprezintă veacul al IV-lea, iar curentul se amplifică în secolul următor, când scriitorii patristici sunt puternic atașați domeniului politic și își concep operele epistolare având un dublu obiectiv – didactico-religios și politic¹⁵ – și când împărații au o puternică astfel de activitate – publică, dar și privată¹⁶.

Lăsând deoparte scrisorile cu tematică religioasă (recuperate din literatura patristică) ale căror autori sau destinatari sunt împărații secolelor IV-V¹⁷, și scrisorile menționate în lucrările cu caracter biografic și istoric (*De Vita Caesarum* a lui Suetonius, *Scriptores Historiae Augustae* și, respectiv, *Istoria romană* a lui Cassius Dio), ne vom raporta doar la colecțiile de epistole ale împăraților care au cir-

Fronto, *Epistulae*, editate de M. P. J. van den Hout, Teubner, Leipzig, 1988; C. R. Haines, *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus. Antoninus Pius, and Various Friends*, 2 vol., London, Loeb Classical Library, 1919, 1920.

¹² Ale cărui scrisori apar fragmentar citate în corespondența lui Cicero și, ulterior, menționate deseori atunci când se laudă calitățile literare și retorice ale dictatorului, Suet., *Caes.*, 56, 6-7; Plut., *Caes.*, 17.

¹³ Augustus avea, se pare, două colecții de epistole proprii – una privată și una publică (cf. Sen., *Brev.*, 4.3) – menționate ca valoroase de Iulius Victor, în veacul al IV-lea, în tratatul *Ars Rhetorica*, 27; pentru întreaga discuție, vezi M. R. Salzman, *Latin Letter Collection Before Late Antiquity*, în C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland California, University of California Press, 2016, 13-37.

¹⁴ Este vorba despre 82 de scrisori dintre care 22 sunt primite de el din partea membrilor bisericii africane; vezi și M. R. Salzman, *op. cit.*, 27-28.

¹⁵ În acest sens sunt de amintit colecțiile epistolare ale unor personalități marcante, precum: Sf. Basil, Sf. Grigorie Nazianus, Sf. Hieronim, Sf. Augustin.

¹⁶ Amintim măcar numeroasele scrisori ale lui Constantin cel Mare și ale urmașilor săi, care sunt reproduse în operele lui Lactanțius și Eusebiu din Caesarea, mai ales; ale Valentinienilor și Theodosienilor din colecția epistolară a lui Symmachus sau din lucrările patristice ale lui Ambrosie.

¹⁷ Și care comportă o analiză mai detaliată decât intenția acestui demers, impunând o necesară contextualizare istorică și religioasă.

culat în Antichitatea clasică și târzie, respectiv la scrisorile împăraților antonini (Traian și Marcus Aurelius) și ale lui Iulian Apostata¹⁸. Acestui *corpus* de documente¹⁹ vom încerca să aplicăm două criterii de analiză, respectiv, raportul între comunicatori și stilul de compunere, prin intermediul cărora intenționăm să reliefăm valoarea socială și culturală a acestor scrisori.

Comunicatori și mod de compunere epistolară

1. Raportul între comunicatori este devalat, pe de o parte, **de modul de adresare** (dincolo de convențiile introductive care impun numele destinatarului în dativ și al expeditorului în nominativ), iar pe de altă parte, **de subiectul scrisorii**.

Din primul punct de vedere se poate observa faptul că **modul de adresare** întâlnit în cele trei cazuri de corespondență imperială reprezintă **expresia mărturisirii unei ierarhii sociale**. Dacă Traian îi scrie lui Plinius numindu-l *carissimus Secundus*, acesta din urmă utilizează formule precum *sanctissimus Imperator, optimus Imperator, Dominus*. Fronto este pentru Marcus Aurelius *meus magister, magister optimus, philostorgos anthropos* (om cu iubire părintească), în vreme ce Marcus Aurelius este *meus Dominus* - în perioada când M. Aurelius era doar *Caesar*, la care se adaugă - după anul 161 - calificativul imperial *Antoninus Augustus*, pe lângă folosirea constantă a numelui de *Marcus*, mărturisind modul în care un profesor se adresează direct elevului său. În cazul lui Iulian Apostata (și ținând seamă că ne referim doar la textul scrisorilor redactate de împărat nu și la textul celor primite de acesta), persoana căreia îi scrie și cu care simpatizează sub aspect intelectual, mai cu seamă în domeniul literar-filozofic, este numită *ὄδελφός* (frate), sau este calificată atributiv ca *προσφιλης*

¹⁸ O parte dintre ele fiind puse în circulație sub formă de colecție destul de timpuriu după moartea împăratului de către apropiatul său, Nymphidianus - secretar al biroului de scrisori grecești, *ab epistulis Graecis*, și frate al filozofului Maximin din Efes, altă parte de către Libanios, profesorul împăratului; pentru operele lui Iulian Apostata, J. Bidez (ed.), *L'empereur Julien. Oeuvres complètes*, Paris, Société d'Édition « Les Belles Lettres », 1924 și 1932; discuția despre colecțiile de scrisori ale împăratului este reluată recent de către Susanna Elm, *The Letter Collection of Emperor Julian*, în C. Sogno, B. K. Storin, E. J. Watts (eds.), *Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide*, Oakland California, University of California Press, 2016, 54-68.

¹⁹ Consultat online: <http://www.perseus.tufts.edu/>

και ποθεινός (mult iubit și preadorit), cea pe care o avansează în anumite posturi devine φίλος (prieten). Când Iulian are drept corespondent un subaltern, preferă folosirea directă a numelui acestuia și a postului ocupat.

Din al doilea punct de vedere, **subiectul dă măsura relațiilor prioritare dintre cei doi poli de comunicare ai scrisorii.** Profilul postului de guvernator transpare clar din cartea a X-a a *Epistolelor* lui Plinius, în vreme ce corespondența dintre Fronto și Marcus Aurelius este părelnic destul de îndepărtată de problemele stricte de conducere și organizare ale statului roman. S-a spus adesea că publicarea manuscriselor scrisorilor lui Fronto, descoperite de către cardinalul Angelo Mai (în bibliotecile Ambroziană din Milan, în 1815 și a Vaticanului, în 1823), a dezamăgit așteptările celor care îl cunoșteau pe Fronto din caracterizările anticilor drept un reper de elocință – comparabil cu un al doilea Cicero²⁰. Și aceasta datorită faptului că ceretătorii veacului al XIX-lea se așteptau să găsească o corespondență de stat de înalt calibru, aidoma celei ciceroniene sau pliniene. Dar în cazul lui Fronto și M. Aurelius (ale căror scrisori au circulat sub formă de colecții²¹ abia în secolele ulterioare – citate regăsindu-se la Minucius Felix, Grigore din Nazianz, Sf Augustin, Sidonius Apollinaris), avem de a face cu o comunicare la nivel personal între doi oameni, inegali ca poziție socială dar cvasi-egali ca valoare intelectuală, care împărtășesc aceleași probleme culturale, medicale, legate de viața cotidiană sau de natură și artă. Încercarea de clasificare a tipurilor de scrisori schimbate între M. Aurelius și Fronto, a dus la stabilirea a cel puțin șase tipuri: scrisori despre sănătatea celor doi, scrisori de recomandare, de felicitare, de consolare, de afecțiune și scrisori cu subiecte literar-filozofice.

Și corespondența păstrată a lui Iulian Apostata se vădește a fi complexă, scrisorile către prieteni și colegi de lecturi (fie ei co-discipoli, fie dascăli) dezvăluie teme legate de preocupări intelectuale, cele adresate unor anumiți funcționari sau unor comunități civice (locui-

²⁰ Hieronymus (*Epist.* 12) și Sidonius Apollinaris (*Epist.* IV, 3) îl califică pe Fronto ca fiind un scriitor cu deosebită *grauitas*.

²¹ Nu se poate spune cu certitudine cine anume s-a îngrijit de întocmirea acestei colecții de epistole, două ipoteze au fost exprimate, avându-i ca protagoniști fie pe Fronto însuși, fie pe ginerele și succesorul său, Aufidius Victorinus; oricine ar fi autorul colecției, aceasta se pare că este pusă în circulație abia în veacul al IV-lea, după opinia unor autori moderni; în acest sens, vezi M. Trapp, *op. cit.*, 15.

torii Alexandriei, celor din Corint și Argos, de pildă) sunt centrate pe problemele pe care intenționează împăratul să le rezolve și, prin urmare, sunt expresia voinței și ordinelor imperiale. De pildă, în *Ep.* 46, scrisă din Antiochia în toamna anului 362 către Ecdicius, prefectul Egiptului, tonul este imperativ, fără amicalități. Mai mult, Iulian îi reproșează prefectului faptul că nu l-a ținut la curent cu măsurile pe care acesta trebuia să le ia grabnic în Egipt, potrivit edictului de alungare a lui Atanasios, denumit de împărat „un infam” – *μιαρός*, din pricina cutezanței de a boteza pe soțiile unor distinși greci din această provincie imperială. Aceluiași prefect, Iulian îi atrage atenția asupra faptului că nu-l informează despre ce se întâmplă în Egipt (*Ep.* 45) și îi ordonă să ia măsuri în favoarea muzicii ca artă sacră a vechii culturi de factură elenă (*Ep.* 49).

Comparând, atât cât se poate, răspunsurile punctuale ale lui Traian cu scrisorile lui Iulian, în care împărații se preocupă de probleme de stat (fiscale, juridice), se poate ușor observa atât o continuitate de sarcini imperiale cât și o amplificare a implicării împăratului în problemele religioase ale lumii romane, fapt explicabil prin contextul istoric și cultural (complexa relație între păgânism și creștinism, mai ales).

O privire mai detaliată asupra corespondenței lui Marcus Aurelius cu Fronto asociată cu epistolele lui Iulian către cei cu care împărtășea convingerile literare devoalează aspecte importante de continuitate privind preocupări legate de starea de sănătate, de natură, de lecturi, de timpul dorit a fi petrecut împreună. Toate la un loc alcătuiesc un set de „markeri” ai definirii cercului de relații familiare și amicale, cu origini în epistolele grecești și în cele redactate în secolele târzii ale Republicii romane.

Dacă ar fi să ne oprim doar la starea de sănătate ca subiectul epistolar, aceasta dovedește gradul de apropiere dintre cei doi comunicatori, fiind totodată expresia unei afecțiuni întreținute întâlnită frecvent în corespondență, inclusiv în cea latină – după cum, spre exemplu, o mărturisește din plin scrisorile lui Cicero sau Seneca, iar împărații nu fac excepție de la acest comportament epistolar. Încă de la primul împărat, avem păstrată, prin intermediul lucrării *Nopti Attice* a lui Aulus Gellius, o scrisoare pe care Augustus i-o trimisese nepotului său Gaius, în care împăratul îi împărtășește bucuria de a fi depășit

al 63-lea an din viața unui bărbat, cunoscut drept „an climateric” sau „an periculos”²².

În corespondența dintre M. Aurelius și Fronto detaliile despre grija reciprocă privind starea de sănătate sunt abundente, nu lipsesc nici indicațiile privind anumite părți din trup (gât, umăr, piept, stomac etc.) atinse de durere. Se adaugă sfaturi pentru ameliorare, informații legate de hrană și împărtășirea modului în care trupul se dedică odihnei. Legat de această importantă problemă a sănătății persoanei împăratului, este de subliniat faptul că, în scrisorile dintre M. Aurelius și Fronto, somnul – mai exact, somnul odihnitor al nopții – este nu doar obiectul unui sfat părintesc dat de profesor elevului său, ci și un prilej de construire a unei demonstrații ample (de factură retorică) privind legătura dintre somn-starea de sănătate fizică-starea de sănătate mentală a Cezarului și, apoi, a împăratului²³. Or, această din urmă stare de completitudine psihică este premisa unei bune guvernări, obiectivul principal al educației pe care Fronto a încercat să i-o ofere lui M. Aurelius. Din acest motiv personalul medical din anturajul imperial sau senatorial are un statut aparte.

Că medicii sunt o categorie extrem de apreciată de semenii lor, în general, și de către politicieni, în special, stau mărturie binefacerile și privilegiile acordate prin voința împăraților. Dintr-un schimb de scrisori între Traian și Plinius (*Epist.* X, 5, 6 și 7), aflăm cum medicul personal al lui Plinius, Harpocras, care avea *peregrina condicio*, primește cetățenia romană (*ciuitas romana*), statutul său completându-se, apoi, în acord cu legile statului, și cu acordarea cetățeniei alexandrine (*ciuitas Alexandrina*). Un respect deosebit față de medici, mai cu seamă dacă se află în cercul prietenilor săi, îl are și împăratul Iulian care îi redă lui Zeno, medic din Alexandria, nu doar dreptul de a reveni din exil dar și demnitate și drepturile sale (*Ep.* 17). De altfel, în scrisoarea redactată în 12 mai 362 din Constantinopol (*Ep.* 31), care înso-

²² Gell., XV, 7, 3: „Salutare, Gaius al meu, măgărușul meu cel drag. Jur pe zeul Fidius că totdeauna îți duc dorul când ești departe de mine. Dar mai ales în astfel de zile, cum e cea de azi, ochiul meu caută pe Gaius al meu. Sper că oriunde ești în această zi, vei sărbători plăcut și sănătos a 64-a aniversare a mea. Căci, precum vezi, am trecut de anul climateric 63, spaimea tuturor bătrânilor. Rog pe zei însă ca, oricâte zile voi mai avea, să le trăiesc sănătos, într-un stat prosper, iar voi care urmați în locul meu să fiți fericiți!” (tr. rom I. Fischer, 1965).

²³ S. C. Keith, *Negotiation and the Construction of Intimacy in the Letters between Fronto and Marcus Aurelius*, teză susținută în 2015, online http://digitalrepository.unm.edu/fll_etds/128, accesată la 1 aug. 2018.

țește edictul imperial pe același subiect²⁴, Iulian acordă medicilor privilegii (scutiri de la plata contribuției bănești – *λειτούργημα* – la care erau obligați senatorii pentru întreținerea comunităților civice sau pentru sponsorizarea festivităților publice închinată împăraților), ca una care veghează la sănătatea oamenilor, atât de importantă și prețuită. Motivația împăratului izvorăște din rațiuni filantropice dar, după cum spune el însuși, în armonie cu precedentele create de dinastia dinaintea sa (*συνφδὰ τοῖς ἄνωθεν βασιλεῦσι*).

2. Mod de compunere. Privitor la acest aspect, răspunsurile lui Traian dovedesc concizia cerută regulilor epistolare (amintită de tratatele de specialitate greco-latine), fără ca această concizie să umbrească munca împăratului de documentare și cunoștințele lui legate de subiectul despre care vorbește. Scrisorile lui Marcus Aurelius și Iulian țin, însă, de un cu totul alt registru – acela care transformă stilul epistolar în vehicul pentru exprimarea unor preocupări și capacități literar-retorice deosebite, făcând din scrisori texte literare și epideictice.

Într-o epistolă din anii 140-143, în care își felicita magistrul la aniversare, Marcus Aurelius (pe atunci doar Caesar) folosește acest prilej pentru a menționa obiceiul adresării rugăciunilor către zei întru protecția prietenului aniversat²⁵, dar și pentru a enumera locurile în care se pot realiza asemenea rugăminți într-un itinerariu care debutează în Pergam, trece prin Atena și se termină în Roma, pe colina capitolină. Într-o alta, din aceeași perioadă, dezvoltă legătura dintre *amicitia* și obligațiile de susținere publică a prietenilor²⁶. Aceste trăsături rămân relativ constante în corespondența dintre ei, chiar dacă se poate observa că, odată cu trecerea anilor, scrisorile lui Marcus Aure-

²⁴ Edict păstrat în *CTh*, XIII, 3, 4: *ratio aequitatis exposcit, ut ueterum privilegia principum circa uos censeamus esse firmanda. Proinde nostrae mansuetudinis sanctione subnixi securi a molestiis munerum omnium publicorum reliquum tempus aetatis iugiter agitabitis.*

²⁵ *Ad M. Caes.*, 3, 9: *Scio natali die quouisque pro eo, quouis is dies natalis est, amicos uota suscipere; ego tamen... uolo hoc die tuo natali mihi bene precari. Deos igitur omnes, qui usquam gentium uim suam praesentem promptamque hominibus praebent, qui uel somniis uel mysteriis uel medicina uel oraculis usquam iuuant atque pollut, eorum deorum unumquemque mihi uotis aduoco meque pro genere cuiusque uoti in eo loci constituo, de quo deus ei rei praeditus facilius exaudiat.*

²⁶ *Ad M. Caes.*, 3, 2: *... ego certe minus sapienter magis scripsero, quam minus amic tacuero.*

lius devin mai scurte, foarte probabil din lipsa de timp mărturisită explicit de amândoi²⁷. În cea mai mare parte a formulărilor, Marcus își construiește discursul epistolar prin adaptarea realității (*Ad M. Caes.*, 4. 12), obținând o imagine construită de el însuși, denumită de greci εἰκόν. În același timp, însă, Fronto utilizează cu meșteșug teme și motive literare greco-latine, nu se sfiște să scrie scrisori de mare întindere dacă simte nevoia să dezvolte subiectul. Deseori folosește inconveniente legate de propria sănătate drept cauze ale întâzierilor trimiterii vreunuia dintre răspunsurile, sfaturile sau materialele cerute de Marcus Aurelius. Pornind de a aceste aspecte, autorii moderni au identificat fie o „retorică speculativă”²⁸, fie un anume „modus epistolar”²⁹ situat la granița dintre public și privat, amplasare dictată de statutul discipolilor lui Fronto (Lucius Verus și Marcus Aurelius) în calitate de membri ai familiei imperiale.

La Iulian, însă, aspectele literar-retorice sunt mult mai ample. Invitarea unui prieten (φίλος) să ocupe magistratura consulară îmbracă forme elaborate. În *Ep.* 54, redactată la finalul anului 362, în Antiochia, și adresată lui Eustochius³⁰, Iulian instrumentează versurile hesiodice de o manieră retorică și-l invită pe Eustochius să i se alăture la consulat, subliniind vechea prietenie care îi leagă. În același sens, combinând paremiologia cu pasaje din comedia greacă, Iulian îl cheamă alături pe mai vechiul său prieten Basilos, accentuând în plus și sinceritatea relațiilor reciproce care ar îngădui împăratului să se odihnească în tihnă și să fie ferit de ipocrizia unora dintre membrii curții imperiale (*Ep.* 26, redactată în Constantinopolis la începutul anului

²⁷ *Ad M. Caes.*, 3. 21: *Mane ad te non scripsi, quia te commodiorem esse audieram, et quia ipse in alio negotio occupatus fueram* (scrisoare din anul 145); însuși Fronto, bucurându-se de faptul că primește multe scrisori de la Marcus în atât de puține zile, subliniază multitudinea de sarcini pe care le are de îndeplinit elevul său, încă înainte de a deveni împărat – *Ad M. Caes.* 3. 13 : ... *ita amentius gaudeo uam ut sermone uolgato significare laetitiam animi mei possim, tot mihi a te in tam paucis diebus epistulas scriptas, easque tam eleganter tam amice tam blande tam effuse tam flagranter compositas, quamquam tot negotiis tot officiis tot rescribendis per prouincias litteris destringere* (redactată în perioada 145-147).

²⁸ P. Quinard, *Rhétorique spéculative. Petits traités*, Paris, Gallimard, 1995 (*Folio*), 15.

²⁹ R. Poignault, *La lettre dans la lettre. Affleurement de remarques sur l'épistolaire dans la correspondance de Fronton*, în J. Schneider (ed.), *La lettre gréco-latine, un genre littéraire ?*, CMO 52, Maison de L'Orient et de la Méditerranée, 2014, 135-163.

³⁰ Fie retorul din Palestina, fie sofistul din Capadocia.

362). Parafrazarea lui Herodot (privind judecarea unui om după ochi) și a lui Homer (referitoare la îndemânarea dovedită cu mâna și piciorul) este folosită de Iulian (în *Ep.* 11 din 361) pentru a sublinia calitățile lui Leontius pe baza cărora îl numește în aparatul de stat imperial (ca *protector domesticus*). În scrisoarea a 12-a, adresată prietenului său filozof, Maximus, dorința de a-l revedea este exprimată într-un stil metaforic³¹. Pătruns de retorica scolastică de sorginte greacă, Iulian se face exponentul liderului care încearcă să însănătoșească statul pe care îl conduce – o convingere care apare recurent în scrisorile lui³². S-a spus despre el că este un împărat filozof, format în mod haotic la școala ateniană pe care nu a avut timp să o parcurgă sistematic din cauza investiției sale în calitate de Caesar, în anul 355, ceea ce împăratul însuși recunoaște³³. Contextul istoric și religios este, însă, unul complex și diferit față de veacurile anterioare, iar recursul la argumente preluate din literatura păgână este justificat în măsura în care ultimul reprezentant al dinastiei constantiniene încerca resuscitarea culturii de odinioară.

Din perspectiva criteriilor de analize alese, ceea ce interesează și dorim să reliefăm este modificarea dimensiunii și a sintaxei unei epistole. În cazul scrisorilor dintre Plinius cel Tânăr și Traian, am văzut, formulele clasice ale conciziei apar cu claritate. Marcus Aurelius evoluează spre concizie fără a pierde întru totul aplecarea spre retorica dobândită în tinerețe de la Fronto, care își transforma epistolele în veritabile declamații. Iulian, însă, aparține unui cu totul alt tip de autor de epistole, ca exponent al unei culturi în care genul epistolar își modificase substanțial menirea.

³¹ *Ep.* 12: „Se spune că Alexandru din Macedonia obișnuia să doarmă cu poemele lui Homer sub cap pentru ca atât noaptea cât și ziua să fie preocupat de scrierile lui despre război. Eu dorm cu epistolele tale gândind că sunt leacuri peoniene și nu încetez a le citi ca și cum ar fi noutăți care abia mi-au ajuns în mâini. Dacă vrei ca scrisorile tale să aducă imaginea prezenței tale nu înceta să le scrii, sau mai degrabă vino sub auspicii divine, convins că în timpul absenței tale nu simt că trăiesc decât pentru a-mi fi permis să revăd una dintre scrisorile tale”.

³² Spre exemplu, în *Ep.* 17: „Un singur medic valorează mai mult decât alți oameni”; creștinismul este definit drept o maladie în *Ep.* 36 și 41 (după modelul pe care și Libanios îl utiliza).

³³ J. Bouffartigue, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Études Augustiniennes, 1992, 547-575.

Așadar, ce anume aspecte socio-culturale dezvăluie activitatea epistolară a împăraților asupra cărora ne-am oprit? Ca documente în sine, epistolele împăraților depășesc simpla lor condiție dialogică și informațională, conținând **indici ai unor raporturi și ierarhii sociale** oglindite în structura carierelor publice, unele dintre scrisori fiind și **instrumente didactice** (fie că este vorba despre elocința retorică, fie că se referă mai larg la literatură, filozofie, mitologie). În acest din urmă sens, din perspectivă diacronică, **scrisorile din Antichitatea romană sunt**, spre deosebire de cele din lumea greacă, **mai apropiate de domeniul literar**.

În ceea ce privește **realizarea colecțiilor și punerea lor în circulație**, aceasta devine, credem, **grăitoare pentru un comportament cultural individual, dacă nu chiar de grup** – și aici ne gândim la aristocrația de vârf a lumii romane clasice și târzii. S-a spus adesea³⁴ că, în perioada tulbure a Republicii Târzii, exprimarea prin scris a opiniei era nu doar o consecință a condiției civice dar și o necesitate a momentului, căci tensiunile și nesiguranța din spațiul public atrăgeau adesea circumspecția față de cuvântul rostit în for³⁵. În acest sens, activitatea epistolară a lui Cicero poate fi văzută ca o intenție a lui de a-și exprima convingerile mai cu seamă prin intermediul scrisorilor sale³⁶.

În primele veacuri imperiale, autorii ale căror epistole sunt adunate și circulă sub forma unor colecții (precum Seneca sau, mai cu seamă, Plinius) se fac exponenții unui curent de gândire în care modelele aristocrației republicane sunt reactualizate, cu speranța că pro-

³⁴ Pentru detalii, cu bibliografie, vezi C. Edwards, *Epistolography*, în St. Harrison (ed.), *A Companion to Latin Literature*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell Publ., 2005, 270-282.

³⁵ *Ibidem*, 273-274: „There was perhaps a sense in which ‘private’ correspondence offered a medium for the expression of political views at times when more public expressions of opinion – in the senate house, for instance, or the law courts – might be inhibited by a concern not to offend Rome’s dominant politicians. It may be no coincidence that most of Cicero’s surviving speeches date from the years leading up to his consulship in 63, while most of his surviving correspondence dates from the years that followed, thus serving to document Cicero’s time in exile, his reestablishment in Rome, his period as governor of Cilicia and the increasingly troubled years from 50 until his death in 43”.

³⁶ În acest sens, vezi ch. *Cicero: Private Thoughts Made Public*, în F. Hooper, M. Schwartz, *op. cit.*, 17-50; pentru o interpretare mai nuanțată, cf. M. Trapp, *op. cit.*, 14.

pria opinie va conta într-un spațiu public acaparat de puterea politică imperială și că **posteritatea va reține, prin lectura acestor scriori, contururile unui portret de sine**. La Plinius cel Tânăr se poate identifica destul de clar dorința autorului de a-și construi imaginea unui aristocrat al cărui comportament este nu doar plin de calitățile unui lider-erou în accepție republicană³⁷ dar și plin de mărinimie și noblețe³⁸. Dar construcția unei „imagini de sine” pe care o regăsim aici este, în esență, un reper căruia îi corespunde atât portretul lui Plinius, cât și cel al împăratului Traian. Acest portret imperial definit extrem de meticulos în *Panegiricul* adresat împăratului Traian, recuperându-se de fapt trăsăturile republicane legate de *uirtus*, *modestia* sau *humanitas*³⁹, este un portret pe care îl regăsim și în interiorul corespondenței purtate ca guvernator⁴⁰. Relația celor doi, chiar dacă disparitară socialmente, este grăitoare pentru armonia de acțiune, de atașament la aceleași practici politico-sociale, la aceleași valori culturale.

Mult mai evident este cazul lui Fronto care, ca dascăl al odraslelor imperiale⁴¹, are toate motivele să-și sublinieze poziția privilegiată. În cadrul ideilor-forță identificate în literatura de specialitate⁴²,

³⁷ Portretul anti-eroului fusese conturat cu fermitate în Republica Târzie, în lucrările lui Sallustius (*De Coniur. Cat.*) și Cicero (*Verr.*).

³⁸ În acest sens, *Pliny the Younger: Gentlemen and Public Servant*, în F. Hooper, M. Schwartz, *op. cit.*, 71-86; E. Wolf, *op. cit.*, 20-24.

³⁹ Inventarul acestor trăsături caracteriale este mult mai amplu în acest *Panegiric*, discurs rostit în fața senatului în anul 100, după accesul în magistratura consulară: *pietas*, *abstinentia*, *mansuetudo* (2, 6); *humanitas*, *temperantia*, *facilitas* (2, 7); *pudor* (2, 8); *modestia*, *moderatio* (3, 2); *frugalitas*, *clementia*, *liberalitas*, *benignitas*, *continentia*, *labor*, *fortitudo* (3, 4); *seueritas*, *hilaritas*, *grauitas*, *simplicitas* (4, 6); *uigilantia* (10, 3); *indulgentia* (21, 4); *bonitas* (30, 5); *iustitia* (33, 2); *ueritas* (54, 5); *patientia* (59, 3); *sanctitas* (63, 8); *fides* (67, 1); *reuerentia* (69, 4); *comitas* (71, 6); *aequitas* (77, 3); *diligentia* (92, 2).

⁴⁰ Printre trăsăturile cel mai bine conturate amintim: pietatea lui Traian (X, 1); bunăvoința, moderația și caracterul deschis care apar în mod recurent; posesorul unei bune memorii și a unei tenacități în direcția împărțirii de binefaceri (X, 12); calitatea de întemeietor și apărător al disciplinei militare (X, 29); caracterizarea ca bun gospodar și având spirit pragmatic (X, 34; 38; 42; 44; 55; 62; 99); diplomat (X, 40; 69; 115); meticulos în cercetarea detaliilor (X, 47; 57; 60; 66; 71; 73; 78; 80; 82; 95; 105; 107; 119).

⁴¹ Cu detalii, vezi ch. *Fronto: Teacher of Emperors*, în F. Hooper, M. Schwartz, *op. cit.*, 95-109.

⁴² Printre cele mai recente studii, vezi P. Fleury, *Lectures de Fronto. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*, Collection d'études anciennes,

care fac obiectul corespondenței lui Fronto cu membrii familiei imperiale și cu alți exponenți ai elitelor aristocratice, ocupă un loc aparte conceptele de *amicitia* și *clientela*, alături de *uirtus* și *eloquentia*, *humanitas* și diplomația socială necesară nu doar împăratului, ci și elitelor din proximitatea sa.

În încercarea sa de a reînvia religia păgână⁴³, Iulian Apostata se face și exponentul concepției potrivit căreia *eunomia* și *harmonia* pot fi dobândite prin organizarea statului pe principii sănătoase, cu un rol important acordat modestiei – dacă nu chiar austerității – și puterii legii⁴⁴. În educația sa, retorica modelelor culturale elenistice capătă statutul de *ars uiuendi*, armonizând cu ideile neoplatonice pe care le împărtășea cu prietenii săi, medicul Oribasios, misticii neoplatonici Maximus și Priscus. În perioada în care Iulian își redactează scrisorile, dialogul politic (și ulterior și cel doctrinar-confesional) este din ce în ce mai des mediat prin intermediul scrisorilor publice, a căror grupare în colecții va ajunge să devină o trăsătură constantă a mediului intelectual-aristocratic de la sfârșitul veacului al IV-lea și începutul secolului următor. Publicarea scrisorilor lui Q. Aurelius Symmachus⁴⁵ de către fiul său, Fabius Memmius, ca și activitatea epistolară creștină a lui Paulinus și Augustin vin să o probeze din plin. Deși Cicero este cel mai des reper citat de către Symmachus, acesta din urmă a fost asemuit în elocință cu Plinius⁴⁶, poate chiar avându-l ca model în organizarea scrisorilor sale⁴⁷. Corespondența cu împărații Valentinianus, Gratianus, Theodosius, Arcadius, Honorius, conținută în cartea a X-a a *Epistolelor* sale, evidențiază nu doar problemele pe care Sym-

Série latine 64, Paris, 2006; R. Wei, *Fronto and the Rhetoric of Friendship*, CEA, L, 2013, 67-93; R. Poignault, *op. cit.*

⁴³ F. Hooper, M. Schwartz, *op. cit.*, ch. *Julian Loyal to Old Gods*, 131-144.

⁴⁴ S-a spus adesea că Iulian a reîntrupat figura împăraților păgâni de odinioară, mai cu seamă a antoninilor, vezi și G. W. Bowesock, *Julian The Apostate*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1978, 19-20.

⁴⁵ C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus: A Political Biography*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, 59-86; pentru apropierea dintre comportamentul epistolar al lui Plinius cel Tânăr și Symmachus, vezi G. Kelly, *Pliny and Symmachus, Arethusa*, 46/ 2013, 261-287.

⁴⁶ Macrobius, *Sat.*, V, 1, 7: *quattuor sunt, inquit Eusebius, genera dicendi: copiosum, in quo Cicero dominatur; breve, in quo Salustius regnat; siccum, quod Fronto ascribitur; pingue et floridum in quo Plinius Secundus quondam et nunc nullo ueterum minor noster Symmachus luxuriatur.*

⁴⁷ Pentru relativ slaba influență a scrisorilor lui Plinius asupra lui Symmachus, vezi G. Kelly, *op. cit.*

machus le avea de rezolvat ca prefect al Romei, ci și continuitatea unui obicei vechi al funcționarilor și aristocraților romani, acela de a demonstra onoarea și considerația publică prin intremediul corespondenței personale⁴⁸.

Compunerea de scrisori și organizarea lor în colecții cu intenția publicării pot fi considerate drept elemente importante ale comportamentului cultural al aristocrației Principatului. „Reciclarea” acestuia din urmă, pe parcursul veacului al IV-lea, transformă schimbul de scrisori într-o practică socio-politică curentă, generându-se un model social și cultural în care scrisoarea își modifică fundamental simpla sa funcție dialogică tradițională, devenind un act de creație retorică și literară și de mărturisire din partea elitelor a atașamentului la aceleași valori culturale împărtășite.

⁴⁸ Pentru detalii privind rolul epistolelor în afirmarea publică a statutelor sociale, vezi J. E. Lendon, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 47-49.

“UT UNA CHELYS”. IL CARME XXI DI PAOLINO DI
NOLA: DALL’*HARMONIA* PLATONICA
ALLA *CONCORDIA* CRISTIANA

Maria Carolina CAMPONE*

(Accademia Militare “Nunziatella” Napoli, Dipartimento Umanistico)

Keywords: *Paolino di Nola, concordia, Cimitile, armonia.*

Abstract: *The present study examines the poem XXI by Paolino di Nola, to highlight the punctual recovery by the author of the political reflection of Plato. The poem therefore is not only a hymn dedicated to Felice, but is a proposal, punctually rooted in the culture of the time, of a new social order to be connected to the monastic foundation created by the author in Cimitile, near Naples.*

Cuvinte-cheie: *Paulinus Nolanus, concordia, Cimitile, armonie.*

Rezumat: *Prezentul studiu examinează poemul XXI al lui Paulinus de Nola, pentru a evidenția recuperarea continuă de către poet a reflecției politice a lui Platon. Prin urmare, poemul nu este doar un imn dedicat lui Felix, ci o propunere, înrădăcinată punctual în cultura vremii, a unei noi ordini sociale legate de fundația monahală din Cimitile, lângă Napoli.*

La figura e l’opera di Paolino di Nola (355-431) sono state oggetto d’interesse, negli ultimi anni, da parte della critica letteraria e di quella artistica, che, da un lato, hanno messo in luce il ruolo determinante svolto dal santo nell’ambito della letteratura cristiana antica, da un altro, hanno rilevato l’impatto che le scelte da lui operate nel centro di Cimitile, presso Nola, nella provincia napoletana, in cui si era ritirato fondando un cenobio misto, hanno avuto sulla genesi dell’arte e dell’architettura cristiana delle origini¹.

* carolina.campone@gmail.com

¹ Sulla vita di Paolino e la sua intensa esperienza mistica, cfr. Santaniello 2015; Campone 2016. Sull’attività edificatoria condotta dal santo nel sito di Cimitile, presso Nola, cfr. Brandeburg, Pani Ermini 2003; Ebanista 2003; Campone 2014. Sullo sviluppo dell’area cimiteriale alle porte di Nola, cfr. Ebanista 2007; sulla genesi e l’evoluzione del sito sino alle indagini novecentesche, cfr. Carillo 2004; Ebanista 2006.

Nell'ambito del suo *corpus*, costituito di carmi ed epistole indirizzate ai protagonisti della scena culturale del tempo, il carme XXI occupa un posto di rilievo, non solo per l'entità dei versi (è il secondo infatti per lunghezza fra i *carmina*) ma anche per la messe di notizie autobiografiche che il poeta fornisce e per l'eleganza stilistica, che ne fanno una delle poesie più intense del vescovo nolano.

Ciò nonostante, le letture sinora offerte del testo sembrano non cogliere il substrato concettuale a esso sotteso, individuabile solo attraverso gli strumenti dell'analisi testuale e il corretto inserimento del componimento nel *milieu* culturale che gli è proprio.

Il carme, composto intorno al 407², tredicesimo dei *Natalicia*³, è diviso, dal punto di vista metrico, in quattro parti, che corrispondono ad altrettanti nuclei tematici profondi: i primi 104 versi, in esametri dattilici, dopo un *incipit* di sapore oraziano⁴, contengono l'invocazione e la dedica a Felice e il ringraziamento per lo scampato pericolo rappresentato dall'invasione dei barbari, con una serie di riferimenti alla situazione politica dell'Impero, come l'allusione all'«Augusti pueri» (v. 21) Onorio Augusto, nato nel 394 e, quindi, appena tredicenne all'epoca della composizione; i versi dal 105 al 271 sono, invece, trimetri giambici, tesi a creare un collegamento costante in ogni settore della vita non solo religiosa, ma anche politica, fra il mondo pagano e quello cristiano, collegamento colto con gli occhi della fede («*fideli ... lumine*» v. 228).

Il tema che caratterizza questa sezione giustifica la scelta del metro, utilizzato, nella poesia greca, nelle parti dialogate della tragedia, sicché il Bordoiese sembra servirsene per inserire un commento di tipo narrativo, atto a favorire la comprensione, da parte del lettore, del naturale collegamento che intercorre fra il nuovo mondo cristiano e quello pagano da cui esso deriva, secondo un'ottica che è quella del poeta educato alla scuola di Ausonio e, dunque, fedele, pur nel rinnovato contenuto delle sue composizioni, alla lezione classica.

² Una serie di dati interni, infatti, induce a tale datazione, soprattutto perché, ai vv. 20-21, si fa riferimento all'uccisione di Radagaiso a Fiesole l'anno precedente, ad opera di Stilicone. Cfr. Ruggiero 1996, 9.

³ Fra i componimenti poetici di Paolino, un gruppo omogeneo è costituito dai carmi composti per festeggiare il *dies natalis* di Felice, il confessore sepolto a Cimitile, per il quale egli nutre una speciale venerazione, dal momento che, proprio in virtù della devozione che le popolazioni campane dimostravano per tale santo, egli si era convertito al cristianesimo. Sui *Natalicia* e la loro cronologia, cfr. Desmulliez 1985.

⁴ Cfr. Hor. *Carm.* 1, 4, 1; Tib. 1, 10, 45.

Dal v. 272 al v. 343 si snoda un vero e proprio inno in distici elegiaci, caratterizzato dalla ricorsività di termini legati alla danza e alla musica (*psallite carminibus ... psalteria ... decachorda ... sonet*) in cui il poeta leva un canto mistico a Cristo.

Infine nei versi 344-858 – in esametri dattilici – il Nolano passa in rassegna velocemente la sua esperienza di vita precedente la conversione e poi successiva ad essa, confrontando la situazione passata con quella presente e fornendo importanti dettagli autobiografici, con cenni di grande rilievo in merito alla costruzione delle basiliche sorte intorno al *botros* di Felice.

Il carme è dunque caratterizzato, da un punto di vista strutturale, da una *ring composition*, una struttura ad anello⁵, sia dal punto di vista metrico sia da un punto di vista contenutistico, dal momento che si apre e si chiude con le lodi del santo di origine siriana⁶.

La parte più rilevante del testo, per le profonde connessioni con la cultura classica⁷ e per il valore che doveva rivestire, nelle intenzioni dell'autore, non solo nella sua produzione letteraria, ma in tutta la cultura cristiana delle origini, sono tuttavia i versi 326-344:

Ergo novem cuncti socia cum prole parentes
 Pectore concordi simus ut una chelys;
 omnes ex nobis cytharam faciamus in unum
 carmen diversis compositam fidibus.
 Aemilius⁸ veniat decimus. Tunc denique pleno
 Concinet in nobis mystica lex numero.
 Hoc etenim numero capitum in testudine pacis
 Viva salutiferum chorda loquetur opus.
 Huic cytharae plectrum Felix erit. Hoc decachordam
 Christus ovans cytharam pectine percutiet.
 Quae cythara in nobis Christo modulante sonabit
 Plena perfectis sensibus armonia,
 si pax nostra deo totis sit consona fibris,
 simus ut uniti corpore mente fide.
 Talis enim cytharam sanctis homo legibus inplet,
 omnibus ad vitam compositus numeris,

⁵ Cfr. Gentili 1988, 48.

⁶ Sull'origine di Felice, cfr. *carm.* XV 65ss.

⁷ Paolino era stato educato allo studio dei classici dal suo maestro Ausonio (310-395 ca.), poeta, retore e precettore del futuro imperatore Graziano. Cfr. Benedetti 1980; Santaniello 2015, 12-21.

⁸ Emilio, che occupa un posto preminente nel carme XXV, è probabilmente il vescovo di Benevento.

cuius vita sacrae concordat ad omnia legi;
omnis enim inrupto stamine chorda canet⁹.

Il brano, dalla forte pregnanza concettuale, è caratterizzato dal campo semantico della musica, del ritmo, dell'armonia, rilevati dal poliptoto (*cytharam... cytharae; numero... numeris; lex... legibus... legi*), dalla figura etimologica (*concordi... concordia... chorda*) e dall'anastrofe (*simus ut*).

Paolino ricorre all'immagine lirica della cetra, di cui Felice è il plectro, presente anche altrove (*carm.* 27, 72-80; 100-102) insieme a quella della musica e del canto (*carm.* XV, v. 29, 35-37; XVII, vv. 113-116; XXIII, vv. 27ss.; *carm.* XXVII, vv. 156-157; ep. 15, 4).

Nella patristica, specie orientale¹⁰, la cetra è interpretata spesso come immagine dell'anima e il canto come allegoria del rinnovamento interiore, specie in riferimento a Davide e ai suoi salmi, e come tali li interpreta Paolino, il quale, nel carme XXVII, fonde il tema del canto all'azione dello Spirito, che parimenti «fece risuonare su di un unico labbro le lingue di tutte le razze» (vv. 65-66).

La cetra tuttavia, proprio in quanto metafora della musica, è anche temperanza e misura, immagine divina, nel proporre la quale Paolino non sembra affascinato tanto dal problema dell'incarnazione del divino quanto dal ruolo musicale che Cristo esercita suonando la cetra della comunità cristiana grazie al plectro della santità di Felice.

Si tratta di un'allegoria composita, derivata dall'immagine di Cristo come sorgente della parola e dell'arte e, in secondo luogo, dalla valenza cristologica di Davide musicista come figura cristica, che sembra particolarmente cara al santo, perché atta a veicolare il suo forte sentimento della collettività come insieme armonico, se unito in Cristo,

⁹ “Dunque tutti e nove, genitori insieme coi figli, dobbiamo essere animati dagli stessi sentimenti come un'unica lira; tutti dobbiamo fare di noi una sola cetra composta di diverse corde per un canto solo. Emilio venga al decimo posto. Allora finalmente la mistica legge canterà in noi con numero pieno. Infatti, con questo numero di persone sulla lira della pace la corda vivente parlerà dell'opera della salvezza. Felice sarà il plectro per questa cetra. Con tale plectro Cristo esultante toccherà la cetra a dieci corde. Questa cetra toccata da Cristo risuonerà in noi in piena armonia con perfetti sentimenti, se la nostra pace sarà in tutte le fibre concorde con Dio, in modo da essere uniti nel corpo, nella mente, nella fede. Un tale uomo, infatti, ben ordinato alla vita in tutti gli aspetti, la cui esistenza è in tutto conforme alla legge divina, completa la cetra secondo le sante leggi; ogni corda infatti risuonerà senza che il suo filo sia spezzato”. La traduzione, come le altre presenti nel testo, è di chi scrive.

¹⁰ Cfr. Campone 2002.

ma anche perché adatta a trasmettere un elemento costante delle metafore che indicano la composizione poetica cristiana.

Un chiaro esempio si ha appunto nel carme XXI, in cui la mistica cristologica della sinfonia collettiva è elegantemente giocata sul termine *concordia*, con riferimento immediato alle corde della cetra.

Essa tuttavia rimanda a un contesto ulteriore, quello astronomico, dal momento che, nella mitologia pagana, la cetra è un attributo di Apollo, divinità solare per eccellenza, fra i cui epiteti c'era anche quello di *Sotér* (Salvatore) – trasferito poi dai cristiani al Figlio di Dio – e fra le cui prerogative si annoverava anche la guarigione degli ammalati¹¹. Tale connessione risalta con evidenza in molte opere antiche, fra le quali particolare interesse rivestono i dipinti che ornano l'anfora di Milo¹², in cui il dio guida con la cetra carro e cavalli, questi ultimi direttamente collegati allo strumento mediante le briglie, a indicare che dall'oggetto a corde dipende la velocità del carro divino, che è carro solare¹³.

Il legame con l'astronomia non è peregrino, ma – sostanziato da un esame del termine “concordia” – risulta la chiave interpretativa del testo. Tale lemma ha, infatti, nel mondo classico, una duplice valenza, sia di tipo politico, come sinonimo di “unione” sia invece astronomico-musicale, associato al concetto di armonia.

In tal senso, si ritrova attestato in Orazio¹⁴, il poeta latino che, insieme a Virgilio, costituisce il modello di riferimento per eccellenza del Nolano, che spesso ripropone temi e situazioni del Venosino non come mera ripresentazione di un contenitore esterno, ma riplasmando interiormente il *topos* di riferimento¹⁵.

Nell'accezione oraziana, *concordia* viene dunque ad essere un corrispettivo del greco *harmonia* e del suo corrispettivo *symphonia*,

¹¹ Apollo era infatti invocato come Paian (risanatore). Da qui il nome del peana, canto lirico con cui il dio era invocato. Sul significato di tale epiteto e la sua connessione con l'omonimo componimento letterario, cfr. Swift 2010, 61-103. Sull'associazione Apollon-guarigione, cfr. Leven 2014, 290-294.

¹² Atene, Museo Nazionale, n. 911.

¹³ Se si tiene presente che il percorso solare è circolare, l'iconografia dell'anfora è comprensibile ammettendo che il percorso solare sia suddiviso in almeno due archi, lungo i quali il sole percorre ogni mese lunare, su un arco, una velocità e su un altro, un'altra velocità. Il rapporto tra le lunghezze dei due archi e/o il rapporto delle due velocità è simile al rapporto di un intervallo musicale, designato dallo strumento.

¹⁴ *Ep.* 1, 12, 19.

¹⁵ Cfr. Nazzaro 1995, 119-175.

termini densi di pregnanza nell'ambito della prosa filosofica greca e, in particolare, di quella platonica.

La concordia, infatti, come principio morale capace di ispirare la convivenza pacifica entro la comunità civica, è un concetto che percorre la riflessione filosofica e la retorica politica del IV secolo¹⁶. Essa consente di realizzare quella che Platone definisce *symphonia tes poleos*¹⁷, un concetto basato sul parallelo fra l'accordo di suoni diversi in un concerto e la consonanza d'intenti fra i cittadini, che, a sua volta, è possibile in quanto rimanda a un parallelismo di base fra politica e musica che, nella filosofia platonica, ha un valore assiomatico, evidente nel *Timeo*.

In questo dialogo, infatti, Platone spiega, in base a complesse considerazioni matematiche, l'inscindibile mescolanza fra l'essenza indivisibile e inalterabile e quella divisibile e corporea che sta alla base dell'armonia del mondo, il corso immutabile e regolare degli astri. Le tre essenze che costituiscono l'*anima mundi* – le due citate e una terza nata dalla loro mescolanza – spiegate, nel testo, sulla base di altrettante progressioni geometriche, consentono all'Ateniese di passare, nella potente narrazione cosmogonica del dialogo, dal linguaggio matematico a quello musicale, grazie al concetto di "intervallo" comune ad ambedue le discipline, in un contesto caratterizzato, a livello lessicale, dalla ricorsività del campo semantico dell'armonia e della regolarità aritmetica¹⁸.

A ogni termine della progressione numerica di cui si serve per strutturare le tre essenze dell'anima del mondo, il filosofo fa corrispondere un suono della scala musicale, secondo il sistema di intervalli dell'ottacordo dorico diatonico, il sistema di otto suoni che costituiva un'armonia, intesa come la successione di due tetracordi discendenti (*Tim.* 36a-b)¹⁹. Dunque, secondo la visione platonica, la divinità armonizzò l'anima del mondo come gli intervalli nell'ambito dell'ottava, dimostrando così l'Ateniese, sulla scorta del pensiero pitagorico, come il numero e il suo ritmo permeino l'intera struttura del reale.

Un'intera cosmologia musicale deriva da queste considerazioni. Secondo l'interpretazione che ne offre Filolao, il centro dell'universo era formato dal fuoco, attorno al quale gravitavano, da ovest a est, i dieci corpi celesti, per i quali esso fungeva da centro di gravità, da

¹⁶ Cfr. Daverio Rocchi 2015.

¹⁷ *Politeia* IV 8 430 d-e.

¹⁸ *Timeo*, 36 e-37e: προσήρμοσεν, ἁρμονίας, ἐν ἐνὶ κατ'ἀριθμὸν, κατ'ἀριθμὸν.

¹⁹ Cfr. Moutsopoulos 2002, 348.

misura e legame e quindi da armonia dell'universo stesso, sicché esso stesso finiva con l'essere l'anima del mondo²⁰.

L'armonia, definita anche esplicitamente "consonanza" in altri luoghi del *corpus* platonico, era anche, come spiega Teone di Smirne, il legame stesso fra musica e astronomia²¹. Per tale motivo, nell'*anima mundi* sono impresse le leggi del movimento degli astri, ma anche quelle della conoscenza, dal momento che quest'ultima è possibile quando le strutture del pensiero e della realtà si corrispondono.

Non è casuale, dunque, che il termine *harmonia* ricorra ben centoventidue volte nell'opera dell'Ateniese²², quarantaquattro delle quali nel *Fedone* e proprio in questo dialogo, a proposito dell'immortalità dell'anima, Simmia utilizza l'immagine della lira e delle corde, in quanto «in una lira ben accordata l'armonia è qualcosa di invisibile, incorporeo, bellissimo e divino, mentre la lira e le sue corde sono corpi e sono di forma corporea, composti, come la terra, e, insomma dello stesso genere delle cose mortali» (85e-86a).

Fine del dialogo è dimostrare che l'anima è armonia, il che coincide con quanto caratteristico della filosofia platonica, che fa dell'armonia un fattore di ordine e unità, in un serrato ragionamento che, attraversando l'intero *corpus* del filosofo, giunge nel *Teeteto* a codificare l'armonia del discorso, introducendo quel significato retorico del termine, destinato a essere perfezionato nel decimo libro della *Politeia*²³, dove si attua il passaggio dal piano estetico a quello etico.

La complessità concettuale della lira risale dunque proprio a Platone, che in parte rielabora elementi intrinseci alla lirica simposiaca, mentre la stretta connessione fra astronomia, musica, matematica, geometria è peraltro evidenziata nel *Timeo* dalla ricorsività del termine *kosmos*, che indica contemporaneamente il mondo, l'universo ordinato e l'ornamento, mentre l'intima relazione fra la conoscenza e il movimento armonico – provata peraltro proprio dal fatto che la struttura dell'anima possa essere espressa mediante rapporti numerici – è ri-

²⁰ Cfr. Capparelli 2003, 229-230.

²¹ Cfr. Petrucci 2012.

²² Cfr. Candiotti 2015.

²³ Si preferisce indicare l'opera del filosofo con il termine greco e non con quello invalso in italiano – *Repubblica* – essendo quest'ultimo derivato dalla traduzione ciceroniana, ma poco adatto a esprimere il significato dello scritto platonico, essendo "repubblica", per definizione, termine adatto a indicare un sistema politico, del tutto estraneo alle intenzioni di Platone.

badita nella *Politeia* dal ruolo assegnato alla musica, disciplina che può essere studiata dai soli filosofi, posti al vertice della piramide sociale.

Non a caso – e in conformità con la teoria pitagorica²⁴ – nel *Gorgia*, Platone fa derivare l'armonia dell'anima dalla saggezza e dalla giustizia, quest'ultima intesa, nell'accezione della *Politeia*, come comportamento individuale correlato alla realizzazione del bene pubblico, essendo la *polis* il piano di unità globale dei rapporti sociali che esprimono appunto la totalità dell'essere sociale dell'uomo.

La stessa struttura della *kallipolis* è infatti frutto della cooperazione fra le parti che è *harmonia*, cooperazione fra le parti al servizio della giustizia²⁵, tema centrale nella trattazione politica dell'Ateniese²⁶.

Nel mondo latino, i concetti espressi da Platone vengono resi con una serie di termini o di lemmi – *concentus*, *ornatus mundi*, *convenientia consensusque totius mundi*, *concordia* – che pertengono tanto l'ambito astronomico-musicale quanto quello politico²⁷. In quest'ultimo settore, la *concordia* assume, con Cicerone, un valore topico, segnando la prima fase concettuale della teoria politica dell'Arpinate, in cui, non a caso, l'ideale di un accordo fra il ceto equestre e quello senatorio è indicato con l'espressione «*concordia ordinum*»²⁸. Sotto tale aspetto, l'oratore, che, com'è noto, aveva tradotto il *Timeo*, rielabora il concetto dell'*homopylon* che, nel *Menesseno* platonico, era il vincolo di fratellanza fra i cittadini.

Paolino, formatosi alla scuola di Ausonio sullo studio dei classici, conosce il pensiero platonico, a cui fa riferimento nel carme XXII (vv. 124-125) dove oppone al grande filosofo, insieme ad Arato e Manetone, l'infinita sapienza di Cristo; e nell'epistola 16²⁹, indirizzata come il

²⁴ Cfr. Bentivoglio 2013, 9. La speculazione platonica dipende direttamente da quella pitagorica, che vedeva nel numero, ovunque presente, l'essenza delle cose e nel *kosmos* un ordinato insieme matematico, di bellezza e armonia.

²⁵ Ivi, pp. 15-18. Occorre anche rilevare che l'accezione politica di *harmonia* era già presente in Eschilo, nel Prometeo incatenato (v. 557) in riferimento all'ordine stabilito da Giove, in sintonia col valore etimologico della radice, presente anche nel verbo *armotto* (metto ordine, sistema).

²⁶ Nella trattazione politica del filosofo, il *focus* è proprio l'armonia delle parti dell'anima (*Pol.* 402c1-8; *leg.* 798d9); cfr. Panno 2007, 142.

²⁷ Cic. *de orat.* 3, 21; *nat. deor.* 2, 115; *off.* 1, 14; *Div.* 2, 124.

²⁸ Cic. *Cat.* IV 14.

²⁹ Nell'ep. 16, 4, Paolino in effetti usa l'espressione «Platone etiam delirante» a proposito del mito di Er, cui allude con l'espressione «*ridiculum anilis fabulae cantilenam*» (*de rep.* 10, 614b-617b-d). Il testo va però inquadrato nell'insieme della missiva scritta a Giovio, il quale, fidando nella sua preparazione culturale, negava il ruolo della Provvidenza divina nel mondo. Le espressioni fortemente critiche nei

carne XXI a Giovio, in cui confuta la filosofia antica e in particolare quella di epicurei, stoici, astrologi e matematici. Nonostante che riferimenti all'Ateniese siano stati interpretati, in passato, più come segnali di un mero esercizio letterario che come frutto di un serio studio del pensiero platonico³⁰, a ben guardare, tali citazioni sono estremamente interessanti e calzanti nel contesto letterario di riferimento e provano semmai la corretta conoscenza del pensiero platonico da parte dell'asceta.

Nel primo caso, Platone è accostato sia ad Arato di Soli (315-240 a.C. ca.) autore di un'opera destinata a grande successo nel mondo culturale latino, i *Phainomena*, poema didascalico incentrato sulla descrizione della volta celeste; sia a Manetone, probabile storico di età tolemaica, sulla cui esistenza tuttavia sussistono forti dubbi, il quale sarebbe stato sacerdote del dio-sole Ra³¹.

Il comune denominatore fra l'Ateniese e i due personaggi citati sembra essere l'interesse o il legame con la cultura astronomica del loro tempo, che ritorna al centro del brano che si sta analizzando. Esso riflette perfettamente la densità concettuale dell'originale platonico, a cominciare dall'alternanza numerica fra la cifra del nove e quella del dieci, due numeri particolarmente significativi nel contesto del *Timeo*³², la seconda delle quali poi rivestiva già per i pitagorici un valore fortemente simbolico, dal momento che non era formata da dieci numeri successivi, ma era la somma dell'unità con i tre numeri fondamentali (1, 2, 3, 4) ed era essa stessa unità, segno dell'Universo fisico, la *tractis* sacra su cui essi prestavano giuramento.

Come nel testo platonico, anche in Paolino la *concordia* è un elemento non solo psicologico-affettivo, ma musicale³³, tanto da determinare il confronto con la lira, in un ambito testuale complesso, in cui,

confronti dell'Ateniese costituiscono un *unicum* nel *corpus* del Nolano, che, invece, in genere si sforza di sottolineare il valore simbolico dei passi che cita e si possono, dunque, spiegare come il tentativo di demolire l'impalcatura ideologica che impediva a Giovio di abbracciare la vera fede.

³⁰ Cfr. Walsh 1966, 246.

³¹ Cfr. Laqueur 1894.

³² In merito al primo, va rilevato che le due progressioni che stanno alla base dell'*anima mundi* sono una su base 2 (1, 2, 4, 8) l'altra su base 3 (1, 3, 9, 27) mentre la terza deriva dall'unione delle due precedenti, invertendo l'ordine di due termini (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27).

³³ Tale era d'altro canto nel mondo culturale latino, dove è sinonimo di compositio, vocabolo di largo impiego nelle composizioni di retorica e musica (*ad Her.*, IV, 12, 127; Quint. *Inst.or.* 4, 22; Diom. Gramm. I, 456, 8).

da un lato, la citazione dello strumento ne riprende le connotazioni etico-estetiche conferitegli da Platone, da un altro, costituisce, sempre in virtù del nesso platonico, un'allusione al quadro astronomico del tempo e in particolare all'omonima costellazione dell'emisfero boreale, molto nota nel mondo antico. Essa era, infatti, una delle quarantotto citate da Tolomeo, elemento di riferimento nella volta celeste per la particolare luminosità della sua stella α , Vega, una delle più luminose in assoluto e uno degli elementi dell'asterismo noto come "triangolo estivo", punto di riferimento per i viaggiatori antichi³⁴.

Il nome greco dello strumento musicale – ripreso da Paolino con il suo *chelis* (<*chelonis*) – deriva dallo stesso tema da cui viene il termine *chelone* (testuggine) dal momento che, nel mito greco, il dio Ermes avrebbe creato la prima lira dal guscio di una tartaruga e infatti anche nei *Phainomena* di Arato il poeta si sofferma sul mito delle costellazioni di Ermes, ossia Lira, Testuggine e Uccello.

Quest'ultimo, noto anche come Cigno o *Crux maior*, è una costellazione di grande interesse per la cultura cristiana delle origini, dal momento che, secondo una teoria che poggia su riscontri pluridisciplinari³⁵, si tratterebbe dell'asterismo che avrebbe dato luogo al monogramma costantiniano in seguito alla battaglia del ponte Milvio (312). Tale costellazione, infatti, unitamente a un raro allineamento di pianeti associati alle maggiori divinità pagane (Giove, Saturno, Marte e Venere), sarebbe stata interpretata da Costantino come un messaggio divino, anche in relazione alla particolare attitudine che avevano gli antichi a decodificare i quadri astrali³⁶.

Elemento unificatore fra la Lira, la Testuggine e il Cigno sarebbe appunto Ermes, divinità dalle molteplici caratteristiche per il mito greco, che fra l'altro ne fa l'inventore della matematica e dell'astronomia, l'*euretés* della cetra, divenuta poi simbolo di Apollo³⁷. Il nesso fra tali costellazioni risulta particolarmente rilevante nel contesto del brano di Paolino, in cui il poeta ricorre al termine «testudine» (v. 332) ossia tartaruga, per indicare lo strumento musicale, secondo un'accezione già attestata nella poesia latina di età classica.

³⁴ Esso è infatti caratterizzato da tre stelle particolarmente luminose: Altair, della costellazione dell'Aquila, Deneb del Cigno e appunto Vega.

³⁵ Cfr. Ross 2000; Carboniero-Falconi 2011.

³⁶ Cfr. Heifetz-Tirion 2004.

³⁷ Secondo il racconto mitico, Ermes rubò i buoi di Apollo, donandogli in cambio, per rabbonirlo, la lira.

Al complesso nodo concettuale sotteso al passo, il poeta allude con l'espressione «*mystica lex numero*», una regola che è segreta, riservata a pochi, come lascia intendere l'aggettivo *mystica*, che deriva dal verbo greco *myo* (taccio, chiudo la bocca)³⁸ ma è soprattutto legge del ritmo aritmetico-musicale, giacché *numerus*, nell'accezione di ritmo, cadenza, armonia, cifra³⁹, è il corrispettivo del greco *rythmòs*, cui Platone ricorre nel *Timeo* e nella *Politeia* per indicare la regolare proporzione, il ritmo tanto musicale quanto matematico-geometrico e astronomico⁴⁰. Tale ritmo è quello della cetra su cui Cristo fa risuonare la melodia della *decachordam*: proprio l'immagine divina del passo non può non richiamare il Demiurgo platonico, che, nel *Timeo*, si dedica a dare ordine all'universo, affinché questo giunga a rispecchiarne la bontà, esattamente come Cristo si dedica a far risuonare la cetra nei fedeli in piena armonia e con perfetti sentimenti, armonia e perfezione espressa dal numero dieci. A tale melodia ciascun fedele è chiamato a partecipare, poiché egli condivide leggi e sentimenti con i suoi simili ossia con gli altri fedeli che, concorrendo a modulare il suono, sono parte del corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. A tale partecipante adesione fanno riferimento una serie di termini (*consona*, *conpositus*, *concordat*) che, uniti fra di loro dall'allitterazione, costituiscono un climax ascendente, che culmina nella definizione del perfetto fedele «*conpositus ad vitam omnibus numeris*» (v. 341).

Sul volgere di questa terza parte del carme, attraverso tale verso, si fa chiaro l'intento di Paolino: come, nell'opera platonica, il ritmo aritmetico-musicale era l'elemento costitutivo non solo dell'armonia astrale, ma della stessa vita civile, tanto che, nella *kallipolis*, era alla base del complesso sistema di arti liberali ad uso dei soli filosofi-reggitori; così per l'asceta esso è l'elemento di coesione della comunità di fedeli su cui Cristo modula il suo canto. In tal modo, alla città ideale pagana subentra una nuova comunità, caratterizzata anch'essa dalla concordia.

A evidenziare il nesso stringente che salda il legame tra i fedeli, il poeta si serve di un campo lessicale dalla ricca valenza semantica,

³⁸ L'aggettivo risulta tanto più significativo, in quanto forma un poliptoto con il v. 232 e, nella pregnante accezione che lo caratterizza, si riconnette alla parte più vitale della filosofia antica, secondo la distinzione, proposta dalla scuola di Tubinga-Milano, fra un messaggio esoterico e uno essoterico nelle scuole filosofiche e religiose antiche, su cui cfr. Reale 2010.

³⁹ Sen. *Dial.* 9, 17, 4; Cic. *Par.* 26; Cic. *Or.* 208.

⁴⁰ Pl. *Leg.* 670; 728;

tipica tanto della politica, quanto della morale e dell'arte, evidente riflesso del tentativo di creare a Cimitile, nel suo cenobio, una comunità che fosse tale a ogni livello, nel cui ambito la concordia si fa sinonimo della vitruviana *symmetria*, ossia componente della *ratio venustatis*⁴¹.

Ancora nelle *Leggi* Platone, ritornando al tema della città ideale, basa il consenso della comunità cittadina, nell'uniformarsi spontaneamente alle leggi dello Stato, sulla possibilità di persuaderne i singoli membri attraverso un sistema educativo di tipo sostanzialmente coreutico-musicale (654b) che ricorra soprattutto al piacere (*hedoné*) quale incentivo per l'acquisizione della virtù. Tale piacere va inestricabilmente connesso a un'utilità etico-politica nonché a una correttezza formale nella realizzazione dei valori che il musicista è chiamato a invernare. Com'è esposto in un articolato passaggio, per Platone la corretta realizzazione tecnico-formale di una composizione musicale è indissolubilmente legata alla sua appropriatezza etica, secondo un'ottica che lega in un saldo vincolo etica ed estetica, vincolo garantito proprio dal profondo nesso fra uomo e cosmo stabilito nel *Timeo* sulla base dell'*harmonia*. Non a caso, peraltro, Platone nella *Politeia*, lasciando che i confini dell'educazione musicale riservata ai filosofi-reggitori oltrepassino la sfera morale, apre il suo discorso a una visione puramente estetica (401d-402a).

Paolino riprende e sviluppa in chiave cristiana tale nesso stringente, recuperando il nocciolo più originale e vitale della speculazione platonica. Il Bordolese sostituisce al cittadino il fedele e alla *kallipolis* la Chiesa come comunità orante, alludendo alle regole che stringono i cittadini in un sol corpo attraverso termini dalla forte pregnanza concettuale, tali da richiamare immediatamente il modello platonico.

Come nella *Politeia*, anche nel carne XXI si propone la coincidenza di etica ed estetica, sicché l'ideale di una concordia cristiana viene espresso attraverso l'estrema eleganza e rifinitura del verso, la sua musicalità, resa attraverso la variazione dei metri in relazione all'argomento delle varie parti, la posizione ricercata della cesura, che scandisce perfettamente il verso stesso in due emistichi complementari fra di loro, l'uso studiato delle figure retoriche con la scelta preponderante di quelle di suono (assonanza, consonanza, allitterazione, anafora, epifora, rima, figura etimologica) e il gioco verbale determinato dal nome proprio Asterio (v. 313) posto all'inizio della sezione astrologica per il valore del suo etimo (< gr. *Aster*, astro).

⁴¹ Sulla *symmetria* in Vitruvio, cfr. Ferri 1965; Geertman 1994.

La presenza del modello greco è evidente finanche nell'abbondanza di grecismi – *chelys*, *cytharam*, *mystica*, *decachordam* – riuniti nello spazio di pochi versi, sino al calco *harmonia*, dal forte valore concettuale. Esso, infatti, nella vasta accezione di significati che gli sono propri⁴², rende bene la complessità di riferimenti culturali che Paolino ha presenti e il tentativo sostanziale – foriero di un enorme impatto sulla letteratura medioevale – di sostituire al modello timaico-platonico un modello cristiano.

Fedele alla linea esegetica che porta avanti sia nei carmi sia nelle lettere, il Nolano riprende costantemente i modelli classici per rinnovarli dall'interno. Allo stesso modo, nel carme XXI sostituisce al modello cosmogonico del *Timeo* e a quello politico della *Politeia*, uno cristiano, con un'operazione culturale di fondamentale importanza, a torto negletta o trascurata dalla critica. L'*aemulatio* dei testi platonici di riferimento gli consente non solo di sostituire alla cosmogonia pagana quella cristiana, ma di proporre una nuova visione dell'universo, in grado di soppiantare quella della filosofia greca.

La collocazione di questo inserto all'interno del carme rende ragione dell'interpretazione proposta, giacché il tema portante della poesia è, come si è indicato, il confronto fra il mondo pagano e quello cristiano, quest'ultimo visto come superamento del precedente, sicché la *ring composition* sembra determinata, anche a livello implicito, dal continuo e sottile richiamo del modello greco. Così, come la situazione politica attuale costituisce un superamento delle difficoltà rappresentate dall'invasione barbarica e come la sua stessa vita, grazie all'intervento di Felice, non è altro che il completamento e miglioramento dell'esistenza vissuta prima della conversione, allo stesso modo la sua visione di un *kosmos* regolato da concordia e armonia a ogni livello costituisce il superamento del tema già indicato dalla filosofia greca, con una novità di rilievo. Se in Platone l'*harmonia* era funzionale alla collettività, non essendo ammesso, nel sistema del filosofo e in quello classico sino ad allora, un individuo all'infuori della società⁴³, nel mondo cristiano le "corde" della cetra – ossia gli individui – diventano protagoniste – pur ordinate in un corpo solo – e non sottoposte o secondarie rispetto alla società. Lo rivela, fra l'altro, l'anastrofe del v.

⁴² Adattamento, connessione, compagine (*Od.* 5, 248, 361; *Er.* 2, 96); armonia, simmetria, proporzione (*Pl. Pol.* 617, 398, 431).

⁴³ Così anche nel teatro tragico. In Eschilo, tale sistema ideologico-sociale è evidente nelle Eumenidi. In Sofocle ed Euripide esso inizia a sgretolarsi, come nel caso di Antigone, comportando tuttavia la rovina dell'eroe.

339, atta a mettere in rilievo il “noi” soggetto di «simus», a conferma della rivoluzione operata dalla mentalità cristiana e avvalorata dal testo.

Il carne XXI è da leggere, dunque, come proposta religiosa e “politica” – nel senso etimologico, puramente greco, dell’aggettivo – insieme, relativa a una società cristiana ordinata per il bene dei suoi membri e tale da salvaguardare l’ordine etico-estetico che il cristianesimo aveva assorbito dalla classicità. Inquadrato all’interno dell’attività di Paolino, teso a fare di Cimitile un centro di pellegrinaggio di primaria importanza sul modello di Gerusalemme⁴⁴, esso costituisce un tassello fondamentale per una corretta lettura del pensiero e dell’opera del vescovo nolano e per una reinterpretazione complessiva del centro paleocristiano di Cimitile.

BIBLIOGRAFIA

- Benedetti 1980 = F. Benedetti, *La tecnica del vertere negli epigrammi di Ausonio*, Olschki, Firenze, 1980.
- Bentivoglio 2013 = F. Bentivoglio, *L’idea di giustizia in Platone, Montesquieu.it* 5, 2013, 1-30.
- Brandeburg, Pani Ermini 2003 = H. Brandeburg, L. Pani Ermini (edd.), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di San Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent’anni di ricerche*, Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, Roma, 2003.
- Campone 2002 = M.C. Campone, *La mistica comunione. Le Omelie dello Pseudo-Macario*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002.
- Campone 2014 = M. C. Campone, *Prototipi e modelli: l’invenzione dell’impianto basilicale nella recens nata opera di Paolino*, in S. Carillo, D. Jacazzi, *Materia Cimitile Didattica e Innovazione*, Fabbrica della conoscenza 47, La scuola di Pitagora editrice, Napoli, 2014, 109-116.
- Campone 2016 = M. C. Campone, *Paolino di Nola*, in L. Borriello-E. Caruana, M.R. Del Genio, R. Di Muro (edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2016, 1687-1691.
- Campone-Carillo 2016 = M. C. Campone, S. Carillo, *Il parco urbano del complesso archeologico basilicale di Cimitile. Progetto di*

⁴⁴ Cfr. Campone-Carillo 2016; Campone-Carillo 2017.

- conservazione e project management per la rifunzionalizzazione delle attrezzature religiose, in C. Bartolozzi (ed.), *Patrimonio architettonico religioso*, Gangemi editore, Roma, 2017, 269-278.
- Campono-Carillo 2017 = M. C. Campono, S. Carillo, *Cimitile nuova Gerusalemme. La memoria dei luoghi santi attraverso la "copia" per contatto*, in G. Belli, F. Capano, M. I. Pascariello (edd.), *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione/ The City, the Travel, the Tourism. Perception, Production and Processing*, VIII Congresso AISU, Cirice, Napoli, 2017, 259-264.
- Candiotto 2015 = L. Candiotto, *La legge dell'armonia nella composizione degli elementi tra immanenza e trascendenza. Platone interprete di Eraclito, Επέκεινα*, 6/2, 2015, 1-12.
- Capparelli 2003 = V. Capparelli, *Il messaggio di Pitagora: il pitagorismo nel tempo*, I, Edizioni Mediterranee, Roma, 2003.
- Carboniero-Falconi 2011 = B. Carboniero, F. Falconi, *In hoc signo vinces*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2011.
- Carillo 2004 = S. Carillo, *L'opera di Gino Chierici nel complesso di Cimitile*, in G. Fiengo, L. Guerriero (edd.), *Monumenti e ambienti. Protagonisti del restauro del dopoguerra*, Atti del Seminario nazionale, Arte Tipografica, Napoli, 2004, 383-406.
- Daverio Rocchi 2015 = G. Daverio Rocchi, *Immaginario del mare e homonoia. Luoghi reali e virtuali dell'armonia e dell'amicizia nella retorica politica e nella prassi (IV sec. a.C.)*, *Historika*, V, 2015, 83-96.
- Desmulliez 1985 = J. Desmulliez, *Paulin de Nole. Études chronologiques (393-397)*, *RecAug*, 20, 1985, 43-51.
- Ebanista 2003 = C. Ebanista, *Et manet in mediis quasi gemma inter-sita tectis. La basilica di S. Felice a Cimitile: storia degli scavi, fasi edilizie, reperti*, Memorie dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti in Napoli, XV, Napoli, 2003.
- Ebanista 2006 = C. Ebanista, *La tomba di San Felice nel santuario di Cimitile A cinquant'anni dalla scoperta*, Libreria Editrice Rendenzione, Marigliano (Na), 2006.
- Ebanista 2007 = C. Ebanista, *La cristianizzazione delle aree funerarie nella tarda antichità: il caso Cimitile/Nola, Salternum. Semestrare di informazione storica, culturale e archeologica a cura del Gruppo Archeologico Salernitano*, XI/18-19, 2007, 63-70.

- Ferri 1965 = S. Ferri, *Ratio*, in *Enciclopedia dell'Arte Antica*, Treccani, Roma, 1965.
- Geertman 1994 = H. Geertman, *Teoria e attualità della progettistica architettonica di Vitruvio*, in P. Gross (ed.), *Le Projet de Vitruve. Objet, Destinataires et Réception du De Architectura. Actes du Colloque International de Rome (26-27 mars 1993)*, trad. it. a cura di M. B. Annis, Publications de l'École Française de Rome, 192, Rome, 1994, 7-30.
- Gentili 1988 = B. Gentili, *Poetry and Its Public in Ancient Greece: From Homer to the Fifth Century*, Johns Hopkins University Press, Baltimora, 1988.
- Heifetz-Tirion 2004 = M. D. Heifetz, W. Tirion, *A Walk through the Heavens: A Guide to Stars and Constellations and their Legends*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Laqueur 1894 = R. Laqueur, *Ra*, in *RE*, Vol. 14, col. 1060-1106.
- Leven 2014 = P. A. Leven, *The Many-Headed Muse. Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*, Cambridge University Press, New York, 2014.
- Moutsopoulos 2002 = E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- Nazzaro 1995 = A. V. Nazzaro, *La presenza di Orazio in Paolino di Nola*, in idem, *Omaggio sannita a Orazio*, San Giorgio del Sannio, 1995.
- Panno 2007 = G. Panno, *Dionisiaco e alterità nelle «Leggi» di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*, Vita e Pensiero, Milano, 2007.
- Petrucci 2012 = F. M. Petrucci (ed.), Teone di Smirne, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Studies in Ancient Philosophy, Berlin, 2012.
- Reale 2010 = G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano, 2010.
- Ross 2000 = D. J. Ross, *The Bird, the Cross, and the Emperor. Investigations into the Antiquity of the Cross in Cygnus, Culture and Cosmos*, 4/2, 2000.
- Ruggiero 1996 = A. Ruggiero, *Carme XXI*, in A. Ruggiero (ed.), *Paolino di Nola, I carmi*, II, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano (Na), 1996.
- Santaniello 2015 = G. Santaniello, *Vita di Paolino da Bordeaux vescovo di Nola (352/353 ca.-431)*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano (Na), 2015.

- Swift 2010 = L. A. Swift, *The Hidden Chorus. Echoes of Genre in Tragic Lyric*, Oxford University Press, New York, 2010.
- Walsh 1966 = P. G. Walsh (ed.), *Letters of St. Paulinus of Nola. Translated and Annotated*, I, Newman Press, New York, 1966.

GASTRIMARGIA: ANIMALUL MARGOS ȘI PELICANUL ÎN SCRIEREA MAXIMIANĂ *QUAESTIONES ET DUBIA**

Florin CRÎȘMĂREANU**

(Departamentul de Cercetare al Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

Keywords: *Maximus the Confessor*, *Quaestiones et dubia*, *margou animal*, *pelican*, *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, *Physiologus graecus*.

Abstract: *Gastrimargia: Margou Animal and the Pelican in the Maximian Writing Quaestiones et dubia. In the present study – structured in two big parts - I aim to identify the sources that might have been of inspiration for Maximus the Confessor, but also the influence of his writings, especially of the work Quaestiones et dubia, on some fundamental works, such as Scholia graeca in Homeri Odysseam and Physiologus graecus. If the example of the „pelican” is relatively well researched by the editor José H. Declerck, of the bizarre ζῶον μαργοῦ one may not find any piece of information, „locum non repperi”. What is interesting is the fact that the arguments mentioned by Declerck for the case of the pelican are valid as well as for the case of the ζῶον μαργοῦ. The idea that I aim to argue is the same for both cases, that is, Maximus did not copied from certain writings that have similar or identic texts regarding the description of these animals, but in Scholia graeca in Homeri Odysseam and in Physiologus graecus there have been some interstratifications, and the authors of these texts had before him Quaestiones et dubia.*

Cuvinte-cheie: *Maxim Mărturisitorul*, *Quaestiones et dubia*, *animalul margos*, *pelicanul*, *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, *Physiologus graecus*.

Rezumat: *În prezentul studiu - structurat în două mari părți - încerc să identific sursele care l-ar fi putut inspira pe Maxim Mărturisitorul, dar și influența scrierilor sale, în special a lucrării Quaestiones et dubia, asupra unor lucrări fundamentale, precum Scholia graeca in Homeri Odysseam și Physiologus graecus.*

* Două schițe cu privire la aceste subiecte au fost publicate anterior, independent una de cealaltă, în volumul *Analogie și hristologie. Studii dionisiene și maximiene*, Prefață de George Bondor, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași, 2015, 173-198 și 343-348. **Acknowledgement:** This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

** fcristmareanu@gmail.com

Dacă exemplul „pelicanului” este relativ bine cercetat de editorul José H. Declerck, despre bizarul ζῶον μαργοῦ nu aflăm nici o informație, „locum non repperi”. Interesant este faptul că argumentele menționate de Declerck pentru cazul pelicanului sunt valabile în bună măsură și pentru ζῶον μαργοῦ. Ideea pe care îmi propun să o argumentez este aceeași pentru ambele cazuri, adică Maxim nu a copiat din anumite scrieri ce au texte similare sau identice cu descrierea acestor animale, ci în Scholia graeca in Homeri Odysseam și în Physiologus graecus au avut loc interpolări, iar autorii acestor texte a avut în față Quaestiones et dubia.

Ce legătură ar putea fi între lăcomia pântecelui (γαστριμαργία)¹, un animal ce este rodul imaginației, *margos* (μάργος), și pelican (πελεκάν)? Aparent, nici una. Totuși, această patimă, *gastrimargia* – „gând”², „duh al răutății”, după Evagrie Ponticul –, este exemplificată de Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) în scrierea *Quaestiones et dubia* (QD), q. 126³, cu o creatură mitologică: „animalul *margos*” (ζῶον μαργοῦ). *Gastrimargia* se bucură de o analiză atentă din partea lui Maxim, care, în scrierea amintită, susține că „ispitele sunt îndoite, de voie și fără de voie, adică prin plăcerile trupului și prin dureri, <de aceea> mai întâi diavolul ispitindu-L pe Domnul prin lăcomia pântecelui, iubire de arginți și slava deșartă – căci acestea trei sunt aducătoare de plăcere”⁴. Așadar, în QD, similar poziției adoptate de către Evagrie în scrierea *De diversis malignis cogitationibus* (CPG 2450), *gastrimargia* reprezintă unul dintre cele trei „gânduri” fundamentale, în sensul peiorativ al cuvântului, cum subliniază Gabriel

¹ Păcatul *gastrimargiei* sau *lăcomia pântecelui* (sau *îmbuibarea cu mâncare*) este un subiect frecvent întâlnit în literatura patristică din posteritatea lui Evagrie Ponticul († 399). Vezi, spre exemplu, Sfântul Ioan Casian, *Despre așezăminte mănăstirești și despre tămăduirile celor opt păcate principale*, cartea a V-a: *Despre duhul lăcomiei*, traducere de Vasile Cojocaru și David Popescu, București, EIBMBOR (PSB 57), 1990, 163-186.

² A. Guillaumont, *Introduction*, în Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, Paris, Cerf, 1971 (SC 170), 63-93.

³ Întrebarea 126 care ne interesează în mod deosebit pe noi se găsește și în recenzia I, cu numărul 60 [I, 60], dar și în recenzia III [III, 26]; vezi *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, edidit José H. Declerck (CCSG 10), Turnhout-Leuven, Brepols-Leuven University Press, 1982, *Inter recensione concordantiae*, 184.

⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, traducere din limba greacă veche și note de Laura Enache, ediție îngrijită, studiu introductiv, indici, bibliografie și note de pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia, 2012, 233.

Bunge⁵, în „spatele căruia stau batalioanele celorlalte gânduri”: „dintre dracii care se împotrivesc lucrării noastre, cei dintâi care se ridică cu luptă sunt cei încredințați cu poftele lăcomiei pântecelui, cei ce furșează în suflet iubirea de argint și cei ce ne momesc cu slava de oameni. Toți ceilalți vin după aceștia să ia în primire pe cei răniți de ei”⁶. Mai mult decât atât, asemeni lui Evagrie (*Antirrhethikos*, Prolog), Maxim alege în acest răspuns drept model pentru a exemplifica aceste „gânduri” aducătoare de plăceri ispitirile lui Hristos în pustie.

Ceva mai încolo, q. I, 28 (II, 5), în cadrul aceleiași scrieri, Maxim menționează exemplul pelicanului (πελεκάν), dar nu spune nimic despre lăcomia arhicunoscută a acestei păsări. Mai mult decât atât, Maxim își fundamentează referința despre „animalul *margos*” pe un text al lui Aristotel, *Despre animale*, însă descrierea respectivului animal nu este de găsit în acest text, cum nu poate fi identificată nici în alte scrieri ale Stagiritului. În anul 2003 Despina Denise Prassas traduce în engleză textul maximian și în dreptul cuvântului „*margos*” trimite într-o notă la „Fragmenta varia Category 7, treatise 39, frag. 361, 3”, text atribuit lui Aristotel de către editorul V. Rose, după *Scholia graeca in Homeri Odysseam*. Dar, așa cum vom vedea, această trimitere în loc să rezolve chestiunea, mai degrabă o complică.

Dacă exemplul pelicanului este relativ bine cercetat de editorul scrierii maximiene amintite, José H. Declerck, despre bizarul ζῶον μαργοῦ nu aflăm nici o informație, „locum non repperi”. Interesant este faptul că argumentele menționate de Declerck pentru cazul pelicanului sunt valabile în bună măsură și pentru ζῶον μαργοῦ. Concluzia fiind aceeași în ambele cazuri, adică Maxim nu a copiat din anumite scrieri ce au texte similare sau identice cu descrierea acestor animale, ci în *Scholia graeca in Homeri Odysseam* și în *Physiologus graecus* au avut loc interpolări, iar autorii acestor a avut în față *QD*. Ideea majoră pe care voi încerca să o argumentez în rândurile de mai jos este aceea că scrierea lui Maxim Mărturisitorul *QD* ar trebui să fie considerată sursa primă pentru fragmentul atribuit lui Aristotel și nu *Scholia graeca in Homeri Odysseam*.

⁵ Ieromonah Gabriel Bunge, *Akedia. Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul sau sufletul în luptă cu demonul amiezei*, cuvânt înainte și traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, Deisis, 2001², 59.

⁶ Evagrie Ponticul, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în *Filocalia*, vol. 1, traducere D. Stăniloae, București, Humanitas, 2004, 52.

Prezentul studiu are două mari părți, în care încerc să identific sursele care l-ar fi putut inspira pe Maxim, dar și influența scrierilor sale, în special a lucrării *QD*, asupra unor lucrări fundamentale, precum *Scholia graeca in Homeri Odysseam* și *Physiologus graecus*.

I. Într-o manieră pedagogică, Maxim Mărturisitorul exemplifică – în *QD* (q. 126) –, atunci când răspunde la întrebarea despre etimologia cuvântului *γαστριμαργία*, prin „animalul *margos*” (*ζῴου μαργου*)⁷. Ce fel de animal este acesta și unde găsește Maxim un astfel de exemplu?

Autorul de unde preia Maxim exemplul acestui animal este „Aristotel, <care> în tratatul său *Despre animale*, pomenește de un animal numit *margos*”⁸, iar descrierea acestui animal însușită de Maxim este aceasta: „se naște din putreziciunea dintre pământ și apă și din momentul în care s-a născut nu încetează a mânca pământ până când, găurind pământul, iese la suprafață și ieșind, moare trei zile, și după trei zile vine un nor de ploaie și plouă peste el și îl învie fără ca apoi să mai mănânce nimic. Și de la acesta, cred, au început vechii filosofi a-i numi pe cei ce mănâncă mult *gastrimargi*” (*γαστριμάργους*)⁹.

Pentru început, plecând de la cele descrise mai sus, o serie de întrebări pot fi formulate: la ce scriere a Stagiritului se face cu adevărat trimitere? În realitate, este acest pasaj dintr-o scriere aristotelică cunoscută nouă astăzi? Maxim a lecturat în mod direct aceste scrieri sau prin intermediul unui „vechi filosof”, cel mai probabil un comentator al textelor lui Aristotel?

Așa cum reiese din textul maximian, descrierea animalului *margos* este mai potrivită pentru un vierme de pământ decât pentru un alt animal vertebrat¹⁰. Din câte cunosc, termenul *μάργος* este foarte

⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, ed. cit., 182-183 (vezi, de asemenea, traducerea în limba engleză: St. Maximus the Confessor's, *Questions and doubts*, Introduction and translation by Despina Denise Prassas, DeKalb, IL., Northern Illinois University Press, 2010, 108-109, și franceză: Maxime le Confesseur, *Questions et difficultés (Quaestiones et dubia)*, introduction par Jean-Claude Larchet, traduction française par Emmanuel Ponsoye, Paris, Cerf (*Sagesse chrétiennes*), 1999, 118).

⁸ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*

⁹ *Ibidem*, 183.

¹⁰ Interesant este faptul că la o distanță de peste un mileniu de la scrierile maximiene, principele D. Cantemir, într-o scriere a sa, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, vorbește despre „viermi și alte mici animale care se nasc din pământul putrezit” (Dimitrie Cantemir, *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte*,

rar întâlnit în această formă, iar la Aristotel se regăsește cu prefixul *lai* care dă un sens mai puternic acestui cuvânt¹¹. Într-un loc din scrierile sale, Stagiritul vorbește despre *λαίμαργος ιχθύς*: *Λαίμαργος δὲ μάλιστα τῶν ιχθύων ὁ κεστρεύς ἐστι καὶ ἄπληστος, διὸ ἡ κοιλία περιτείνεται, καὶ ὅταν ἦ μὴ νῆστις, φαῦλος*¹². Este vorba, așadar, despre cel mai vorace dintre pești. Este un animal nesățul, stomacul sau fiind întotdeauna plin. Înclin să cred că aceasta este descrierea cea mai apropiată de sensul răspunsului maximian. Pe de altă parte, nu poate fi exclusă ipoteza că Maxim ar fi obținut această informație indirect, din alte surse. O astfel de sursă înclin să cred că poate fi Clement Alexandrinul (153-217), care în lucrarea *Pedagogul* spune că acela care are „mințea îngropată în pântece se aseamănă mai ales peștelui aceleuia care se numește *onos*, despre care Aristotel spune că dintre toate animalele numai el are inima în pântece. Pe acesta poetul comic Epiharm îl numește cu pântece enorm (*ἐκτραπελόγαστρον*)¹³.

Autorul menționat în textul maximian, Aristotel, utilizează, într-adevăr, termenul *γαστριμαργία* în *Etica eudemică* (1221 c2 și 16; 1231 a19). Pe lângă textul din *QD*, pe care îl avem în vedere, termenul *γαστριμαργος* (*γαστριμαργίαν*) este folosit de Maxim de două ori în *Răspunsuri către Thalasia*, 49, scholia 20¹⁴. Cain este asociat aici cu „lăcomia pântecelui”. De asemenea, în *Capete despre dragoste*, 2. 68 folosește termenul *γαστριμαργου*, iar în *Liber asceticus*, 32, *γαστριμαργοι*.

Pasaje neclare în Cathicism, O cercetare naturală a monarhiilor, Elogiu pentru autor, Mic compendiu de logică, traducere din latină de Ioana Costa, ediție critică de Florentina Nicolae, Studiu introductiv de Ștefan Afloroaei, București, Editura Academiei Române, 2017, 243).

¹¹ Aristotel, *De partibus animalium libri quattuor*, Γ, 14, 23; ed. Im. Bekker, 1829, 81: *λαίμαργον*, lemma *λαίμαργα*.

¹² Idem, *Historia animalium*, 592 a, în *Aristotelis Opera*, vol. 4 (ed. Im. Bekker), 1837, VIII, 2, 27 (263).

¹³ Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, cartea a II-a, cap. 1, § 8. 3 (trad. D. Fecioru, *PSB* 4, 1982, 240); Fr. 67, Kaibel, în *SC* 108, 44-45; vezi și cartea a II-a, cap. 1, § 7. 4 (*SC* 108, 22-23): *λαίμαργίαν*. În ce măsură cunoștea Maxim scrierile poetului comic Epiharm este dificil de precizat. Anumite ipoteze cred că pot fi deschise plecând de la articolul semnat de Peter Van Deun, *Some Fragments of Epiharmus disclosed in the Florilegium called Loci Communes?*, *AC*, 60, 1991, 201-205.

¹⁴ Traducere D. Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 3, București, Humanitas, 2004, 182: „lăcomia pântecelui”.

În dreptul titlului tratatului aristotelic Περί ζῴων din textul maximian editat critic de către José H. Declerck¹⁵ este trecută nota „locum non repperi”. Din câte cunosc, prima traducere a tratatului maximian QD realizată pe baza ediției critice stabilite de José H. Declerck care face o trimitere la un text aristotelic este ediția realizată în anul 2003 de către Despina Denise Prassas, care în nota 398 trimite la „Fragmenta varia Category 7, treatise 39, frag. 361, 3”¹⁶. Așadar, textul aristotelic la care face referire scrierea mărturisorului este identificat ca fiind acest fragment editat de către Valentin Rose în *Corpus Aristotelicum, Fragmenta varia*, Leipzig, Teubner, 1886 (repr. Stuttgart, 1967). Totuși, în pofida identificării acestui pasaj, pentru prima dată, de către traducătoarea textului maximian, Despina Denise Prassas, lucrurile în loc să se clarifice mai degrabă se complică. Încercăm în rân-

¹⁵ *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. cit., 92.

¹⁶ Despina Denise Prassas, *St. Maximus the Confessor's Questions and doubts: Introduction and translation*, Thesis (Ph. D., Theology), Washington, D.C., Catholic University of America, 2003, 202. Publicarea acestei teze de doctorat 7 ani mai târziu va aduce o completare la nota 398 din ediția 2003; vezi St. Maximus the Confessor's, *Questions and doubts*, Introduction and translation by Despina Denise Prassas, DeKalb, IL., Northern Illinois University Press, 2010, 108-109, n. 451 unde face referire la „fragm. varia cat. 7, la *Etymologicum Gudianum* și *Scholia in Odysseam*”. Tot în anul 2010 apare și traducerea aceluiași text maximian în limba rusă: Прп. Максим Исповедник, *Разъяснение некоторых трудностей в Священном Писании, писаниях святых отцов и других вопросов и недоумений*, Издание подготовили Г. И. Беневич и Д. А. Черноглазов, Москва, Святая гора Афон, 2010, 307, unde traducătorii în dreptul termenului „μαρψ” (μαρψοῦ) trimit la nota 493: „Arist. *fragm. varia*: 7. 39. 361. 3-4, ed. Rose”. Traducerea franceză realizată de E. Ponsoye (Maxime le Confesseur, *op. cit.*, 118) nu face nici o referire la acest episod. Cu privire la termenul μαρψος, vezi Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Tome III, Paris, Klincksieck, 1968, 666-667: „μαρψος: «emporté par une violence furieuse», d'où «glouton, vorace», parfois au sens érotique... Mot peut-être populaire, en tout cas sans étymologie”; vezi și *Index in Eustathii Commentarios in Homeri Iliadem et Odysseam; studio Matthaeus Devarius, ad fidem exempli romani correctior editus* Stallbaum Gottfried, Lipsiae, Weigel, 1828, 296. Lexiconul Lampe are intrarea λαίμαργκός (greedy, lăcomie), trimițând la textul lui Chiril al Alexandriei, *Cateheze (Catecheses illuminadorum)* 6. 3, și λαίμαργέω („devour greedliy”, a devora cu lăcomie), trimițând la textul lui Grigorie de Nyssa, *De infantibus qui praevore abripiuntur* – PG 46, 185 C (G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 740). Lexiconul Liddell-Scott, la intrarea λαίμαργος (tradus prin „Starvation diet”) trimite la textul lui Aristotel, *De partibus animalium* 696 b 30 (Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996, 1024).

durile de mai jos să descâlcim firele țesute în jurul acestui fragment aristotelic, care, alături de celelalte fragmente atribuite Stagiritului, a fost considerat, încă de la prima lor editare în 1863, de către V. Rose, *Aristoteles Pseudepigraphus* – așa cum indică și titlul volumului – ca nefiind în mod autentic al lui Aristotel.

După cunoștința mea, Aristotel este un autor extrem de rar citat explicit de către Maxim Mărturisitorul. În afară de *QD* (q. 126), am mai găsit numele *Αριστοτέλης* în scrierile maximiene citat doar de două ori: în scoliile la textele lui Dionisie Areopagitul, DN 377, 7 sqq¹⁷,

¹⁷ Beate R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum (Patristische Texte und Studien 62)*, Berlin, Walter De Gruyter, 2011, 405. 5-6 (trad. rom. D. Stăniloae în *Dionisie Areopagitul, Opere complete*, București, Paideia, 1996, 220). Nu reprezintă o noutate faptul că scoliile la *Corpus*-ul areopagitic ce s-au păstrat până la noi nu sunt doar opera lui Maxim Mărturisitorul, ci sunt un colaj de diverse scoliile, între care cele ale lui Ioan de Schytopolis (aprox. 450-550) par a fi primele, deoarece acest episcop este primul apărător al operei dionisiene, atribuită mai întâi sectei lui Apolinarie de către Hipatie din Efes. Se știa despre acest dublu set de scoliile încă din secolul al IX-lea. Spre pildă, Anastasie Bibliotecarul (800-879) îi scrie lui Carol cel Pleșuv despre experiența pe care a avut-o la Constantinopol cu un manuscris (*Codex Mixtus* numit de exegeză) ce conținea atât scoliile lui Ioan de Schytopolis cât și cele ale lui Maxim la *Corpus*-ul areopagitic. Anastasie a realizat cu fidelitate separarea celor două seturi de scoliile, marcând scoliile lui Maxim cu o cruce (Anastasie Bibliotecarul, *Ad Carolum Calvum Imperatorem, Epistola II*, în *PL* 129, 740 BC). Peste secole, Arhiepiscopul anglican de Armagh, irlandezul Jacobus Usserius (1581-1656) declara că a văzut două comentarii, acela al lui Ioan de Schytopolis și al lui Maxim, transcrise în mod separat în unele manuscrise pe care le-a consultat la Paris și în alte părți. Editate separat până în secolul al XVI-lea, sau cel puțin cum spune Anastasie, deosebite unele de altele printr-o cruce, aceste comentarii sunt, după ediția lui Guillaume Morel (1562), publicate ca fiind o singură operă, unitară. Totuși, câteva manuscrise cu textele lui Scotus Eriugena, *Codex Vaticanus*, 652, din secolul al XI-lea, și *Codex Brugensis* nr. 1, din secolul al XIV-lea sau al XV-lea, menționează că aceste comentarii, recunoscute ca distincte, au fost declarate de copiiști sub o singură mențiune: scoliile lui Maxim. Confuzia trebuie să fi fost curentă în secolul al XIII-lea, deoarece Toma din Aquino nu vorbește decât despre comentariul lui Maxim pe care îl citează în mai multe rânduri (Jean Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1919, 55-56). Aceste informații prezentate mai sus erau cunoscute comunității exegetice, după cum o demonstrează textul lui J. Durantel din anul 1919. Pe acest fond, putem observa că studiile lui H.-U. von Balthasar care au „revoluționat” atribuirea scoliilor la *Corpus*-ul areopagitic nu aduc mai nimic nou, decât o nuanță mai apăsătoare pe contribuția lui Ioan de Schytopolis. Potrivit celor de mai sus, se poate spune fără să greșim foarte mult că aceste scoliile la textele lui Dionisie sunt într-o oarecare măsură și ale lui Maxim Mărturisitorul.

unde Aristotel este citat împreună cu tratatul său *De generatione animalium* (Περὶ ζῴων γενέσεως)¹⁸ și în *Epistola VII*, către Ioan presbiterul¹⁹, unde îl întâlnim pe filosoful grec citat încă o dată alături de Epicur și nu într-un sens elogios, dimpotrivă. Totuși, numărul redus de citări ale unui autor nu reprezintă tocmai un argument puternic pentru a susține faptul că Maxim Mărturisitorul nu citise în mod direct scrierile lui Aristotel. Spre exemplu, un autor precum Origen este menționat explicit, după cunoștința mea, doar o singură dată într-un text atribuit lui Maxim – la rigoare, numele lui Origen nu se regăsește într-un text scris de însuși Maxim –, așa cum reiese din relatarea celui care a consemnat în scris actele procesului Sfântului Mărturisitor²⁰.

¹⁸ Trimiterea exactă la textul aristotelic invocat, *De generatione animalium*, 715 b, § 3, este următoarea: περι μὲν οὖν τῶν ἄλλων εἶρηται (ὁ τε γὰρ λόγος καὶ τὸ οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ταῦτόν καὶ ἡ ὕλη τοῖς ζῴοις τὰ μέρη παντὶ μὲν τῷ ὄλῳ τὰ ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερέσι τὰ ὁμοιομερῆ, τούτοις δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα τῶν σωμάτων) (Aristotel, *De generatione animalium*, in *Aristotelis Opera*, vol. 5 (Immanuel Bekker), 1837, 193; pentru aceeași distincție, între părți asemenea și neasemenea, vezi și *Historia animalium*, I, 1, § 1).

¹⁹ Saint Maxime le Confesseur, *Lettres*, traduction par Emmanuel Ponsoye, Paris, Cerf, 1998, 107 (trad. rom. D. Stăniloae în Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a II-a, *Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești* (PSB 81), București, EIBMBOR, 1990, 55).

²⁰ Această menționare a lui Origen este făcută în timpul procesului din anul 655 (*Relatio motionis* în *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia. Una cum latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita* (CCSG 39), Ediderunt Pauline Allen et Bronwen Neil, Turnhout, Brepols, 1999, 28. 235-236: „Anathema Origeni, et dogmatibus eius et omni consentaneo eius”; trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr.: *Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) și tovarășii săi întru martiriu: papa Martin, Anastasie Monahul, Anastasie Apocrisiarul. „Vieți” – actele procesului – documentele exilului*, Sibiu, Deisis, 2004, 124). Unii exegeți mai scrupuloși pot pune chiar sub semnul întrebării acest episod, al menționării numelui lui Origen de către Maxim, pe motiv că actele procesului au fost consemnate de o persoană care ar fi putut adăuga de la sine acest nume în textul scris. În principiu, acest lucru este posibil, însă plecând de la raționamentul de mai sus, ar trebui să ridice la fel de multe suspiciuni și ceea ce s-a consemnat, tot de o persoană terță, ca urmare a disputei din iulie 645 a Sfântului Maxim cu ex-patriarhul Pyrrho (*Disputatio cum Pyrrho* – CPG 7698). Or, textul acestei dispute, dincolo de relevanța istorică a evenimentului, este considerat printre cele mai semnificative scrieri ale Mărturisitorului. Cu privire la această chestiune trebuie menționat și comentariul lui J.-C. Larchet: „nu știm dacă autorul relatării (*Relatio motionis* – n.n.) este Anastasie Apocrisiarul, Anastasie Monahul, Teodor Spudeul sau Teodosie de Gangra (sau aceștia din urmă împreună), nici dacă Sfântul Maxim a participat la redactare; toate aceste ipoteze au fost avansate fără ca vreuna dintre ele să poată fi verificată. În

Unica menționare a numelui Origen, atribuită lui Maxim, este total defavorabilă alexandrinului, fiind dat anatemei, însă acest episod nu presupune în mod implicit faptul că Maxim nu cunoștea scrierile lui Origen²¹. Așadar, numărul explicit de citări ale unui autor sau ale unei opere nu reprezintă un argument imbatabil pentru contextul în care discutăm prezența lui Aristotel în scrierile lui Maxim. Dincolo de această chestiune, toate cele trei ocurențe ale numelui Stagiritului în scrierile maximiene ridică unele probleme:

1. Trimiterea aproximativă la tratatul lui Aristotel din *QD* (q. 126), ne îndeamnă să credem că Maxim, asemeni altor Părinți ai Bisericii, cita din memorie sau că preluase efectiv fragmentul aristotelic dintr-o sursă indirectă, cel mai probabil din opera unui comentator. A doua posibilitate îmi pare mai aproape de adevăr, deoarece, la rigoare, nu s-a păstrat de la Aristotel nici o lucrare cu titlul exact citat de Maxim: *Despre animale* (Περὶ ζώων), ci doar tratatele despre animale cu titlurile: *Historia animalium*, *De partibus animalium*, *De motu*

orice caz, putem considera că relatarea redă fidel gândirea Sfântului Maxim. Ca și *Disputa de la Bizya*, *Relatio Motionis* este citată în studiile asupra Sfântului Maxim în rând cu scrierile sale” (Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere de Marinela Bojin, ediție îngrijită de Pr. Dragoș Bahrim, Iași, Doxologia (*Patristica. Studii* 3), 2013, 131).

²¹ Fără nici o îndoială, Maxim era familiarizat cu textele lui Origen; însă influența alexandrinului asupra lui Maxim a fost interpretată diferit de către exegeți. Invoc aici doar cazul a doi excelenți cunoscători ai operei maximiene: H.-U. von Balthasar și Polycarp Sherwood. Cel dintâi, publică în anul 1941, la Freiburg (Herder & Co. Verlagsbuchhandlung), lucrarea de referință pentru studiile maximiene *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krisis des Griechischen Weltbildes* (trad. fr. L. Lhaumet și H. A. Premtout: *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier (*Théologie* 11), 1947). Teologul elvețian susține în această scriere că Maxim a fost, cu precădere în prima perioadă a vieții sale, puternic influențat de învățătura origenistă și chiar a îmbrățișat câteva dintre tezele alexandrinului. În anul 1955, benedictinul Polycarp Sherwood publică, la Roma, lucrarea *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism* (*Studia Anselmiana* 36), unde, spre deosebire de H.-U. von Balthasar, evidențiază critica pe care o face Maxim învățăturii lui Origen, mai ales în *Ambigua ad Joannem*. În anul 1961, H.-U. von Balthasar își revizuieste radical lucrarea din 1941 și inclusiv poziția sa față de influența decisivă a origenismului asupra lui Maxim (vezi H.-U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, 1961; trad. engl. Brian Daley, S. J.: *Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco, Ignatius Press, 2003; trad. rom. Alexandru I. Roșu: *Liturgia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, Iași, Doxologia (*Patristică. Studii* 23), 2018).

animalium, De incessu animalium, De generatione animalium, Parva naturalia (scrieri în care Stagiritul descrie peste 500 de animale). Περί ζώων²² citat de Maxim în *Quaestiones et dubia* poate fi prescurtarea tratatului aristotelic Περί ζώων γενέσεως (citat și în scoliile la scrierile lui Dionisie)²³, însă această scriere nu păstrează nici o descriere similară cu aceea a animalului *margos*²⁴.

²² 'Περί ζώων' este un titlu folosit frecvent mai degrabă de comentatorii textelor aristotelice, de la care s-au păstrat fragmente aristotelice (vezi în acest sens *Fragmenta varia*, VII, §§ 304, 305, 306, 307, 309, 310, 313 (229-232 ediția V. Rose, 1886) *et passim.*).

²³ Acest aspect este important într-o oarecare măsură, deoarece ar putea reprezenta un argument care să susțină ideea potrivit căreia acest fragment de scolie să-i aparțină Sfântului Maxim (*vide infra*, n. 26).

²⁴ Totuși, descrierea maximiană a animalului *margos* se apropie într-o oarecare măsură de ideea aristotelică a „generării spontane” a unor ființe din starea de putrefacție a altora (*De generatione animalium*, III, XI, 8 (762 a 19-36), iar în cartea a V-a din *Historia animalium* Stagiritul enumeră mai multe animale, printre care insecte, crustacee, amfibieni, care apar prin generare spontană – vezi în special secțiunea V, 15, unde vorbește despre o specie de animale, testacee – o specie de moluște al căror corp are un înveliș tare, calcaros –, care „provin din noroi și din materia în descompunere” – trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1987, 313). În posteritatea lui Aristotel, mai mulți autori au îmbrățișat învățătura „generării spontane”, așa cum se întâmplă cu Pliniu cel Bătrân (23-79 d.Hr.) care susținea că anumite animale apar prin generare spontană, așa cum este cazul viespilor care se nasc din cadavrele animalelor (*Historia Naturalis* XVI, 39). La rândul său, Sextus Empiricus (aprox. 160-210 d.Hr.), în *Schițe pyrrhoniene*, I, 41, vorbește despre *generarea spontană*: „cu privire la felul nașterii, (menționăm) că unele dintre animale se nasc fără contact sexual, altele se nasc din acest contact. Dintre cele care se nasc fără împreunare, unele se nasc din foc – ca animalculele ce apar în cuptoare – d, altele din apa care putrezește – ca tânțarii –, altele din vinul care se preface – ca furnicile –, altele din pământ – <ca...> –, altele din mâl – ca broaștele –, altele din legume – ca omizile –, altele din fructe – ca viespile din smochinii sălbatici –, altele se nasc din cadavre de animale care putrezesc, ca albinele din tauri și viespile din cai” (vezi Sextus Empiricus, *Opere Filozofice*, vol. I, trad. rom. Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei, 1965, 28). Ideea „generării spontane” se regăsește și în scrierea lui Nemesius din Emesa, *De Natura Hominis*, II, 31 (20), (trad. rom. Walter A. Prager, București, Univers Enciclopedic Gold, 2012, 83; vezi și n. 124; scriere cunoscută cel mai probabil nemijlocit de către Maxim Mărturisitorul). Cred că și această notă reprezintă un indiciu pentru ipoteza că Maxim nu a citit direct tratatele aristotelice invocate, ci prin intermediul unui comentator; cu privire la influența filosofiei antice – în mod indirect, prin intermediul operei lui Nemesius din Emesa – asupra Sfântului Maxim vezi excelenta teză, din păcate nepublicată, a lui Wolfgang Lackner, *Studien zur philosophischen Schultradition und zu den Nemesioszitate bei Maximus dem Bekenner* (Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktor-

2. În scoliile la *Corpus*-ul areopagitic trimiterea la textul aristotelic este mai exactă, vizează în mod clar începutul tratatului Περὶ ζώων γενέσεως, însă în acest loc întâmpinăm o problemă mai mare: tradiția îndelungată, cu precădere răsăriteană²⁵, care atribuia fără echivoc aceste scoliile lui Maxim Mărturisitorul (*CPG* 7708)²⁶ a început să fie pusă în discuție de către exegeți în mod susținut abia odată cu publicarea articolului semnat de H.-U. von Balthasar, care atribuie aceste scoliile lui Ioan de Schytopolis²⁷. Ediția critică a scoliilor la tratatul *Despre numele divine* publicată de către Beate R. Suchla confirmă și întărește faptul că aceste scoliile aparțin în mare parte lui Ioan de Schytopolis²⁸.

În concluzie, *ad distinguenda scholia Maximi Confessoris a scholiis Iohannis Scythopolitani*²⁹. Înclin să cred că scolia unde este citat Aristotel aparține lui Maxim³⁰, chiar dacă există posibilitatea ca

würde an der Philosophischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität zu Graz), 1962, în special capitolul *Nemesios und Maximos*, 122-146.

²⁵ Tradiție ce se sprijină pe faptul că cel mai vechi corpus de scoliile la textele dionisiene care s-a păstrat într-un manuscris, ne-a parvenit cu titlul: Τοῦ ἁγίου Μάξιμου σχόλια εἰς τὰ του ἁγίου Διονύσιου Ἀρεοπαγίτου.

²⁶ Pentru *Versio latina Anastasii Bibliotecarii* vezi Beate Regina Suchla, *Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I, Philologisch-historische Klasse*, 3, 1980, 31-66; vezi și Michael Harrington, *Anastasius the Librarian's Reading of the Greek Scholia on the Pseudo-Dionysian Corpus*, în *Studia Patristica*, 36, 2001, 119-125; vezi și *A Thirteenth-Century Textbook of Mystical Theology at the University of Paris. The Mystical Theology of Dionysius the Areopagite in Eriugena's Latin Translation with the Scholia translated by Anastasius the Librarian and Excerpts from Eriugena's Periphyseon*, Edition, Translation and Introduction by L. Michael Harrington (*Dallas Medieval Texts and Translations* 4), Leuven, Peeters, 2004; vezi, de asemenea, Réka Forrai, *The Notes of Anastasius on Eriugena's Translation of the Corpus Dionysiacum*, *Journal of Medieval Latin*, 18, 2006, 74-100.

²⁷ Hans Urs von Balthasar, *Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis, Scholastik*, 15, 1940, 16-38.

²⁸ Beate R. Suchla, *Corpus Dionysiacum IV/1. Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagiteae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum (Patristische Texte und Studien 62)*, Berlin, Walter De Gruyter, 2011.

²⁹ Paul Rorem and John C. Lamoreaux, *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford, Clarendon Press, 1998, 264-277.

³⁰ Un argument ar putea fi formulat în acest sens plecând de la titlul tratatului aristotelic Περὶ ζώων γενέσεως, folosit atât în scoliile cât și în forma sa prescurtată, Περὶ ζώων, în *QD*.

și acest tratat aristotelic să nu fie citit direct, ci tot prin intermediul comentatorilor. Spre exemplu, un comentariu cunoscut în instituțiile școlare ale secolului al VII-lea aparținea monofizitului alexandrin Ioan Philopon (aprox. 475-565), *In libros De generatione animalium commentaria*³¹.

3. citarea lui Aristotel în *Epistola* către Ioan presbiterul, alături de Epicur, fără nici o altă referință decât aceea că cei doi filosofi au negat nemurirea sufletului, este o mențiune ce ține mai degrabă de cultura generală a unei persoane, de ceea ce învățau tinerii în școlile epocii, care nu presupune în nici un fel lectura directă a *Corpus*-ului aristotelic.

Pe de altă parte, cel puțin în anii formării sale, Maxim avea posibilitatea să lectureze în mod nemijlocit chiar textele filosofilor Greciei antice, nu doar prin intermediul comentariilor, utilizate într-adevăr frecvent în școală. Însușite în mod direct sau indirect, este cert faptul că Maxim utilizează în scrierile sale, pe lângă distincțiile clasice ale aristotelismului, precum substanță – accidente, cauză – efecte, mișcare – repaos etc., și o terminologie impusă de Stagirit, precum οὐσία, ὄλη, δυνάμει, ἐνέργεια etc.

Dincolo de aceste comentarii pe care le-am propus cu privire la cele trei ocurențe ale numelui Aristotel în scrierile maximiene, un lucru pare cert în legătură cu pasajul aristotelic invocat de Maxim în *QD*: editorul V. Rose stabilește fragmentul pe care îl avem în vedere plecând de la *Scholia graeca in Homeri Odysseam* coroborat cu *Etymologicum Magnum*³² și *Etymologicum Gudianum* și nu pe baza

³¹ Joannis Philoponii [Michaelis Ephesii] *In libros De generatione animalium commentaria*, ed. Michael Hayduck, Berlin, Reimer, 1903.

³² *Etymologicum Magnum (Etymologicum magnum seu Magnum grammaticae penu, in quo et originum et analogiae doctrina ex veterum sententia copiosissime proponitur historiae item et antiquitatis monumenta passim attinguntur*, opera Friderici Sylburgii veterani, Weigel, Lipsiae, 1816) este titlul impus de tradiție pentru cel mai important lexicon bizantin care s-a păstrat, compilat de către un autor anonim spre mijlocul secolului al XII-lea. Exegeții consideră că principala sursă care a stat la alcătuirii acestuia este un alt lexicon din secolul al IX-lea, *Etymologicum Genuinum*. Pe de altă parte, o epitomă a lui Stephanus Byzantius este cea mai importantă sursă pentru două compilații din secolul al XII-lea: *Etymologicum Magnum* și *Etymologicum Symeonis* (Aubrey Diller, *The Tradition of Stephanus Byzantius*, *TAPhA*, 69, 1938, 333-348, aici 336). Într-adevăr, ediția princeps a scrierii *Etymologicum Magnum* (Venice, 1499) conține interpolări din opera lui Stephanus Byzantius (Richard Reitzenstein, *Geschichte der griechischen Etymologia*, Leipzig, 1897, 220, n. 10).

scrierii maximiene. Interesanta este în acest caz comparația dintre textul maximian și *Scholia in Odysseam*. Pentru exemplificare, redau în cele de mai jos ambele texte în paralel:

Maxim Mărturisitorul³³	<i>Scholia in Odysseam</i>³⁴
<p>Οὐδεις οὔτε γραμματικῶν οὔτε ρητόρων ἐμνημόνευσεν. Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ <i>Περὶ ζώων</i> μέμνηται ζώου μαργοῦ λεγομένου καὶ ὅτι γεννᾶται ἀπὸ σήψεως μεταξὺ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος· καὶ ἀφ' οὗ γεννηθῆ, οὐ παύεται γῆν φαγὸν ἕως ἐκτροπῆσαν τὴν γῆν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἔλθῃ· καὶ ἔλθὸν θνήσκει τρεῖς ἡμέρας, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἔρχεται νέφος βροχῆς καὶ βρέχει ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ἀναζῆ, μηκέτι ἀειφάγον ὄν. Καὶ ἐκ τούτου οἶμαι τοὺς ἀρχαίους φιλοσόφους ὀρμηθέντας τοὺς πολυφάγους γαστριμάργους ἀποκαλέσαι. Δύναται δέ τις εὐσεβῶς τοῖς οὖσιν ἐπιβάλλειν εἰδῶς, καὶ κατὰ πνευματικὴν θεωρίαν ἐκλαβεῖν</p>	<p>οὐδεις³⁵ οὔτε γραμματικῶν οὔτε ρητόρων ἐμνημόνευσεν. Ἀριστοτέλης³⁶ δὲ ἐν τῷ <i>περὶ ζώων</i> μέμνηται ζώου μάργου, λέγων ὅτι γεννᾶται ἀπὸ σήψεως μεταξὺ γῆς καὶ τοῦ ὕδατος· καὶ ἀφ' οὗ γεννηθῆ οὐ παύεται γαιφάγον ἕως οὗ ἐκτροπῆση τὴν γῆν καὶ εἰς τὴν ἐπιφάνειαν ἔλθῃ, καὶ ἔλθὸν θνήσκει τρεῖς ἡμέρας· καὶ <μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας> ἔρχεται νέφος³⁷ μετὰ βροχῆς καὶ βρέχει ἐπάνω αὐτοῦ καὶ ἀναζῆ μηκέτι γαιφάγον³⁸. <καὶ>³⁹ ἐκ τούτου οἶμαι τοὺς ἀρχαίους⁴⁰ φιλοσόφους⁴¹ ὀρμηθέντας τοὺς πολυφάγους γαστριμάργους καλέσαι. δύναται δέ τις εὐσεβῶς καὶ κατὰ θεωρίαν ἐκλαβεῖν,</p>

³³ *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. cit., 92-93.

³⁴ *Scholia graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, to-mus II, Edidit Gulielmus Dindorfius, Oxford, Clarendon Press, 1855, 653-654.

³⁵ În varianta oferită de *Etymologicum Magnum* apar la începutul frazei cuvintele „πόθεν ἐτυμολογεῖται” (222. 5-6).

³⁶ Fragmentele lui Aristotel (ed. V. Rose) care redau textul de aici se bazează pe *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, care constituie sursa principală pentru acest fragment atribuit lui Aristotel, dar și pe *Etymologicum Magnum* și *Etymologicum Gudianum*.

³⁷ În *Scholia in Odysseam* nu se regăsește pasajul între croșete, el fiind introdus de către editorul V. Rose în cadrul fragmentului atribuit lui Aristotel, având drept sursă *Etymologicum Gudianum*. La o primă vedere, există posibilitatea unei surse comune a celor două texte cu aceea a manuscrisului care a păstrat acest pasaj: <μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας> sau, cel mai probabil, *Scholia in Odysseam* a fost influențată direct de scrierea maximiană QD.

³⁸ Varianta oferită de *Etymologicum Magnum* chiar dacă este asemănătoare la nivel ideatic cu versiunea *Scholia in Odysseam* prezintă un text ușor diferit pe alocuri. În acest punct se încheie și fragmentul atribuit lui Aristotel editat de V. Rose.

³⁹ Conjuncția „καὶ” apare în *Etymologicum Magnum*, nu și în *Scholia in Odysseam*.

⁴⁰ În *Etymologicum Magnum*: „οἱ μετὰ τοὺς ἀρχαίους”.

⁴¹ În varianta oferită de *Etymologicum Magnum* nu apare termenul „φιλοσόφους”.

<p>τὰ εἰρημένα. Πάν γάρ πάθος ἀπὸ σήψεως γεννᾶσθαι πέφυκεν καὶ ἐπειδὴν γεννηθῆ ἢ οὐ παύεται ἔσθιον τὴν ὑποστήσασαν αὐτὸ καρδίαν ἕως ἂν διὰ τῆς ἀγωνιστικῆς ἕξεως εἰς φανέρωσιν ἔλθῃ· καὶ ἔλθον θνήσκει ταῖς τρισὶ δυνάμεσι τῆς ψυχῆς, καὶ οὕτως ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὡς διὰ νέφους τῆς διδασκαλίας ἐπιφανεῖσα, σταλαγμοὺς δίδωσιν γνώσεως καὶ ζωοποιεῖ, οὐ κατὰ τὴν προτέραν ἐμπαθῆ ζωὴν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐνάρετον καὶ τῷ Θεῷ οικεῖαν.</p>	<p>τὰ εἰρημένα. πάν γάρ πάθος ἀπὸ σήψεως γεννᾶσθαι, καὶ ἐπὶ γεννηθῆ, οὐ παύεται ἔσθιον τὴν ὑποστήσασαν καρδίαν, ἕως ἂν διὰ τῆς γνωστικῆς ἕξεως εἰς φανέρωσιν ἀληθείας ἔλθῃ, καὶ ἐλθὼν θνήσκει ταῖς τρισὶ δυνάμεσι τῆς ψυχῆς. καὶ οὕτως ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ νέφους σταλαγμοὺς δίδωσι γνώσεως, καὶ ζωοποιεῖ οὐ κατὰ τὴν προτέραν ἐμπαθῆ ζωὴν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐνάρετον καὶ θεῷ οικεῖαν.</p>
--	--

Cum lesne se poate observa, cu mici diferențe rezultate mai ales din suprimarea formulărilor maximiene prea evlavioase, cele două fragmente puse în oglindă sunt identice. Ne putem întreba în mod justificat care text reprezintă sursa celuilalt sau dacă nu cumva există o sursă comună celor două fragmente comparate?

Interesant este și faptul că manuscrisele celor două texte care s-au păstrat până astăzi datează cam din aceeași perioadă, secolul al X-lea. Manuscrisul cel mai vechi care cuprinde *QD* ale Sfântului Maxim este din secolul al X-lea: *Vaticanus graecus 1703* (descoperit de C. Giannelli⁴² și pe baza căruia José H. Declerck a realizat ediția critică a textului maximian) și *Vaticanus graecus 2020*. Editorul José H. Declerck identifică q. 126 din scrierea *QD* în mai multe manuscrise care au păstrat fragmente din textul amintit: *Vaticanus graecus 1703* (**V** – sec. al X-lea); *Vindobonensis philologicus graecus 149* (**W** – sec. al XIV-lea); *Vaticanus graecus 2020* (**Z** - a. 994); *Coislinianus 267* (**C** – sec. al XII-lea); *Parisinus graecus 1277* (**O** – sec. al XIII-lea); *Bellumensis, Bibliothecae Seminarii, 8* (**B** – sec. al XV/XVI-

⁴² Ciro Gianelli, *Codices Vaticani graeci. Codices 1684-1744* (Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti), Bybliotheca Vaticana, 1961; vezi, de asemenea, idem, *Una editio maior delle Quaestiones et dubia di S. Massimo il Confessore?*, în S. Kuriakidès, A. Xuggopoulos, P. Zepos (eds.), *Πεπραγμένα τοῦ θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 12-19 Ἀπριλίου 1953*, vol. II, Atena, 1956, 100-111 (articol reluat în volumul C. Gianelli, *Scripta minora (Studi bizantini e neoellenici 10)*, Roma, Istituto di studi bizantini e neoellenici della Università, 1963, 215-224).

lea); *Vaticanus graecus 1744* (L – sec. al XV-lea); *Sinaiticus graecus 1609* (D – sec. al XV-lea)⁴³.

De cealaltă parte, tradiția manuscrisă a textului *Scholia graeca in Homeri Odysseam* este mai problematică. Specialiștii au stabilit că există cel puțin o ramură a acestei tradiții mai bine conservată: vulgata, adică o tradiție de interpretare non-academică, cunoscută sub numele de *scholia V*, care s-ar baza la rândul său pe codici mai vechi (*antiquo codice servatum*). Cel mai vechi manuscris existent, *Corporis Scholiarum „V”*, datează de la sfârșitul secolului al X-lea⁴⁴. De semnalat în dreptul acestui manuscris, numit și *codex praestantissimus* de către Filippomaria Pontani, este faptul că în marginea sa apare notația „Porph.”, aspect care trimite, în opinia editorului, la lucrarea atribuită lui Porfir *Quaestiones Homericae (Porphyrii Quaestiones Homericae non semel tantum media aetate in marginibus codicum Odysseae excerptae)*. În acest moment, se poate identifica o posibilă sursă comună atât pentru Maxim, care se pare că era familiarizat bine cu scrierile lui Porfir⁴⁵, cât și pentru *Scholia graeca in Homeri Odysseam*.

⁴³ *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. cit., 92-93.

⁴⁴ Filippomaria Pontani (ed.), *Scholia Graeca in Odysseam: 1. Scholia adlibros a-b*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2007, X.

⁴⁵ Scrierea *Definitiones in Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis* (CPG 7721) precum și textul *In Isagogen. Porphyrii et in Categorias Aristotelis* (CPG 7707 [34]) sunt atribuite lui Maxim Mărturisitorul. Pentru aceste scurte comentarii maximiene sursa principală o reprezintă Codexul *Athous Vatopedinus 57* descris și analizat de către Peter van Deun (*Un recueil ascétique: l'Athous Vatopedinus 57, ByzZ*, 82, 1989, 102-106) și, mai recent, de Erich Lamberz (*Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi*, Band 1, *Codices 1-102*, Thessaloniki, Patriarchal Institute for Patristic Studies, 2006, 223-252, pentru scrierile lui Maxim [18] din acest manuscris vezi 229-233). Datat către sfârșitul sec. al XIII-lea și începutul sec. al XIV-lea de către Antoine și Claire Guillaumont (Evagre le Pontique, *Traite pratique ou Le moine*, tome I, Introduction, Paris, Cerf (SC 170), 1971, 219), acest manuscris cuprinde între f. 179v - 296v o colecție vastă de scrieri atribuite lui Maxim Mărturisitorul, iar între aceste texte și fragmente maximiene găsim și unele scrieri de mici dimensiuni în care Maxim s-ar ocupa de *Isagoga* lui Porfir și *Categoriile* lui Aristotel: 1. f. 257v-261v: Ὅροι σὺν θεῷ εἰς τὴν Εἰσαγωγὴν Πορφυρίου καὶ εἰς τὰς Κατηγορίας Ἀριστοτέλους - τοῦ αὐτοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητοῦ (CPG 7721) (Erich Lamberz, *Katalog...*, 231). Această colecție a fost studiată de M. Roueché (*Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century*, *JÖByz*, 23, 1974, 61 și 74-76), și editată critic de același autor în articolul *A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology*, *JÖByz*, 29, 1980, 89-98, însă fără nici o referire la ediția anterioară stabilită de S. L. Epifanovič, *Materialy k*

Mai mult decât identitatea dintre cele două texte comparate mai sus, există și alte similitudini între textele maximiene și *Scholia graeca in Homeri Odyseam*. Spre exemplu, fragmentul: καὶ νόον ἔγνω: ὁ νοῦς τριχῶς λέγεται, θεωρητικός, φυσικός, πρακτικός. θεωρητικός, ὡς ὅταν ὁ φιλόσοφος τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἐπισοπῇ. φυσικός, ὡς ὅλοι ἐπίσης νοῦν ἔχομεν. πρακτικός, ὡς ὅταν τις ἰδῶν πολλὰς πόλεις καὶ χώρας κάκεινων γενόμενος ἔμπειρος ἐξ ἐκείνων γνῶσιν συνάξῃ⁴⁶, în dreptul căruia, într-o notă, editorul F. Pontani trimite și la Maxim Mărturisitorul, *Quaestiones ad Thalassium* 25 (SC 529, 294-295) și QD 17, 51. Tripartiția amintită nu se regăsește în *Corpus-ul maximian* doar în aceste două locuri invocate de Filippomaria Pontani, ci în mult mai multe, fiind aproape un *locus communis* în scrierile Sfântului Maxim. Pe de altă parte, pentru un lector al textelor patristice, este evident că această tripartiție se găsește și la alți autori creștini anteriori lui Maxim, precum Chiril al Alexandriei, *Commentarii in Lucam* (CPG 5207), în PG 72, 937; Vasile cel Mare (*Ep.* 8, 4, 24) și mai ales la Evagrie Ponticul⁴⁷.

Cu privire la cele două fragmente comparate, trei variante sunt posibile:

izučeniju žizni i tvorenij prep. Maksima Ispovēdnika (Materiale pentru studiul vieții și operei Sfântului Maxim Mărturisitorul), Kiev, 1917, 91-93. Savantul rus editează scurtele *Comentarii la Isagoga* lui Porfir la *Categoriile aristotelice*, după codicele Vatican gr. 507, f. 130-131; 2. f. 261v-272v: Τοῦ αὐτοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀληθῶς φιλοσόφου Μαξίμου, ἐρμηνεία διαφόρων κεφαλαίων, τῶν ὄρων καὶ τῶν κατηγοριῶν (*inc.* Ὅρος ἐστὶ λόγος σύντομος τῆς ἰδίας οὐσίας δηλωτικός) (E. Lamberz, *Katalog...*, 231). Pentru acest text vezi și ediția stabilită de Bram Roosen, *Epifanovitch Revisited. (Pseudo-)Maximi Confessoris Opuscula varia: a critical edition with extensive notes on manuscript tradition and authenticity* (teză de doctorat), Leuven, 2001, Tome III, 901-903. Începutul acestui text reamintește de comentariu maximian *In Isagogen Porphyrii et in Categorias Aristotelis* (CPG 7707 [34]) (Peter van Deun, *op. cit.*, 103); S. L. Epifanovič, *op. cit.*, 93-99, editează după manuscrisul 106 din Biblioteca Patriarhiei Ierusalimului, f. 96-98, *Scolii la Categoriile lui Aristotel*. Pentru o discuție asupra acestor texte vezi Bram Roosen, *op. cit.*, 879-898.

⁴⁶ Filippomaria Pontani (ed.), *Scholia Graeca in Odyseam*: scholia α 3. h, 12. De asemenea, textul maximian *Capete despre dragoste*, 2, 26 are elemente comune cu aceeași scholia α 3, *ed. cit.*, 11.

⁴⁷ Vezi, *inter alia*, Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*, Tome II: édition critique du texte grec, traduction, commentaire et tables par Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, Paris, Cerf (SC 171), 1971, 499: „Le Christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la pratique, de la physique, et de la théologie”.

1. Maxim Mărturisitorul a copiat efectiv răspunsul dintr-o variantă mai veche a *Scoliilor la Odiseea*. În opinia noastră, aceasta este varianta cea mai puțin probabilă, deoarece este greu de crezut faptul că Maxim a răspuns la întrebarea referitoare la „etimologia cuvântului γαστριμαργία” copiind efectiv dintr-un text anterior. Care ar fi fost opinia celui care a formulat întrebarea dacă ar fi cunoscut și această variantă anterioară a răspunsului primit de la Maxim?

2. a existat o sursă comună cunoscută atât lui Maxim cât și autorului *Scoliilor la Odiseea*⁴⁸. Este posibilă și o direcție mai complicată a acestei variante potrivit căreia, după utilizarea surse comune, compilatorul din sec. al X-lea al scoliilor să fi completat definiția termenului γαστριμαργία copiind răspunsul lui Maxim, dar purificându-l de elementele pioase. Ca ipoteza de lucru, aceasta este o variantă mai plauzibilă decât prima.

3. scrierea maximiană *QD* a fost sursa fragmentului pe care îl avem în vedere din *Scolii la Odiseea*. În opinia mea, este varianta cea mai plauzibilă dintre toate trei. Voi încerca să formulez trei argumente pentru a susține această teză:

i) pe lângă sursele sale din autorii clasici (Aristotel, Plutarh, Athenaeus), diverse lexicoane (Apollonius Sofistul, Ammonius, Hesychius), lucrări de gramatică (Dyscolus Apollonius), *Scholia in Odysseam* este completată cu un grup mare de surse bizantine⁴⁹. Credem că, între alte astfel de surse, scrierile lui Maxim, care s-au bucurat de o mare autoritate în Bizanț, au reprezentat un astfel de izvor pentru *Scholia in Odysseam*.

ii) un al doilea argument este construit plecând de la tripartiția care se regăsește și în scrierile lui Maxim și în *Scholia in Odysseam*. Este cert faptul că aceste trepte ale urcușului duhovnicesc (πρακτικός, φυσικός, θεωρητικός) sunt însușite de către Maxim din tradiția

⁴⁸ Robert Browning consideră că „the Stoics systematized the allegorical interpretation of Homer. And the Neoplatonists made it readily available in handbooks. All that was needed to make Homer entirely acceptable to the most orthodox Byzantine taste was to combine pagan Homeric allegory with Christian Old Testament allegory. And this is precisely what we find happening. Indeed a beginning had been made by Clement of Alexandria” (Robert Browning, *Homer in Byzantium, Viator*, 6, 1975, 15-33, aici 25).

⁴⁹ Filippomaria Pontani (ed.), *Scholia Graeca in Odysseam: De apparatu testimoniorum*, XV sqq.

origenist-evagriană⁵⁰. Prin consecință, compilerul scoliilor din sec. al X-lea a preluat această tripartiție dacă nu chiar din textele lui Maxim, cu siguranță din tradiția căreia aparținea și acesta.

iii) identitatea dintre cele două fragmente comparate în rândurile de mai sus presupune în mod clar faptul că autorul de la care s-a păstrat manuscrisul scoliilor avea textul maximian în față. Așa cum arată mai sus și editorul scoliilor F. Pontani, simplul fapt că întâlnim în scoliile mai multe fragmente din opera maximiană (*Quaestiones ad Thalassium, Quaestiones et dubia, Capita de caritate*) arată destul de limpede dependența scoliilor față de scrierile Sfântului mărturisitor.

În concluzie, după opinia mea și în conformitate cu interpretările propuse, sursa pentru pasajul din *Scholia graeca in Homeri Odysseam*, cartea Σ [18], verset 2. 11-25⁵¹, dar și pentru *Etymologicum Parvum* 4, 4, *Etymologicum Gudianum* 298.10 (ediția 1818, 120), *Etymologicum Magnum* 222. 5-24 (ediția 1816, 201-202), este răspunsul dat de Maxim Mărturisitorul în *QD* la întrebarea privitoare la „etimologia cuvântului γαστριμαργία” (q. 126). Consecința imediată a acestui fapt ar trebui să vizeze revizuirea sursei pentru fragmentul atribuit lui Aristotel, editat de către V. Rose pe baza textului din *Scholia graeca in Homeri Odysseam*. Așadar, în lumina celor prezentate mai sus, până la identificarea altei surse mai vechi, consider că scrierea lui Maxim Mărturisitorul *QD* ar trebui să reprezinte sursa primă pentru fragmentul atribuit (fără vreun temei solid) lui Aristotel. Mai departe, putem doar specula cu privire la sursa lui Maxim în legătură cu acest „animal *margos*”. Cel mai probabil, poate fi vorba despre in-

⁵⁰ Tradiție care pare a se inspira la rândul său din învățăturile platonicienilor (dialectica, fizica, morala – Cicero, *Academica Posteriora*, I, 5, 19), ale lui Aristotel (etica, fizica, logica – *Topica*, I, 14, 105 b 20), dar mai ales din cele ale stoicilor, care deosebeau și ei între fizică, etică și logică/ dialectică (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VII, §§ 39-40, trad. rom. C. I. Balmuş, București, Editura Academiei, 1963, 341). În Comentariul la *Cântarea Cântarilor*, Origen scrie (traducerea latină aparține lui Rufinus): *Generales disciplinae quibus ad rem scientiam pervenitur sunt tres, quas Graeci ethicam, physicam, enopticam appellauerunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam* (pentru detalii, vezi și comentariul propus de C. Bădiliță la primul capitol din *Tratatul practic*, Iași, Polirom, 2003, 51-52).

⁵¹ *Scholia graeca in Homeri Odysseam ex codicibus aucta et emendata*, tomus II, Edidit Gulielmus Dindorfius, Oxford, Clarendon Press, 1855, 653-654.

fluența unei variante a *Fiziologului*, inspirată fără îndoială și din scrierile aristotelice, astăzi necunoscută nouă.

II. Cei care participă la slujba din Vinerea Mare, la Prohodul Domnului, cântă la un moment dat, starea a II-a, următoarea strofă: „Ca un pelican, Te-ai rănit în coasta Ta, Cuvinte; Și-ai dat viață la ai Tăi fii, care au murit, Răspândind asupra lor izvoare vii”⁵². Cum poate fi tâlcuită prezența pelicanului, o pasăre considerată spurcată (*Lev.* 11, 18; *Deut.* 14, 17) și asociată de regulă cu lăcomia, în cadrul acestei slujbe importante pentru toți creștinii? Fără nici o îndoială, calea cea mai sigură pare a fi, și de această dată, apelul la scrierile Părinților Bisericii, iar dintre acestea, textele Sfântului Maxim Mărturisitorul ne oferă un indiciu important în acest sens. Între numeroasele exemple la care apelează Maxim în scrierile sale⁵³ un loc interesant ocupă pelicanul (gr. *πελεκάν*; lat. *pelecanus*), așa cum apare el folosit în *QD* I, 28 (II, 5), unde – la întrebarea ce înseamnă în *Psalmul* 101, spusa „Asemănatu-m-am pelicanului din pustie” (*Ps.* 101, 7)? – Maxim răspunde: „Pelicanul acesta este o pasăre. Șarpele îi urăște mult puii. Iar el ce-a născocit? Își fixează cuibul pe înălțimi, îngrădindu-i bine din toate părțile din pricina șarpelui. Dar ce face atunci atotvicleanul șarpe? Pândește de unde suflă vântul și atunci de acolo (din direcția vântului) își suflă veninul în pui și astfel îi ucide pe ei. Vine atunci pelicanul și vede că i-au murit puii și caută pe cer un nor și zboară la înălțime, își bate cu aripile coastele până curge sânge și prin nor îi stropește cu sângele său și ei sunt înviați. Așadar, pelicanul se înțelege pentru Domnul. Copii Lui, Adam și Eva, firea noastră, iar cuibul lui, grădina raiului, iar șarpele este diavolul cel apostat. Atunci începătorul răutății, șarpele, îi înveninează prin neascultare pe cei întâi plăsmuiți și aceștia s-au făcut morți prin păcat. Deci Domnul și Dumnezeuul nostru, din iubirea Lui pentru noi, Se înalță pe cinstita Cruce și, fiind stră-

⁵² *Prohodul Domnului*, Starea a doua, 42 (în edițiile mai vechi este strofa 44), Iași, Doxologia, 2010, 24; Alcătuirea Prohodului Domnului este atribuită de tradiția Bisericii Ortodoxe Sfântului Teodor Studitul (759-826). Nu sunt oferite argumente convingătoare în acest sens, motiv pentru care această atribuire trebuie privită cu „multă rezervă” (pentru o analiză pertinentă, vezi eruditul studiu semnat de către Daniel Suceava, *Este Sf. Teodor Studitul autorul Laudelor îngropării Domnului?*, *Studii și cercetări de istoria artei*, 45, 2007, 123-127).

⁵³ „Utilizarea foarte diversificată și strategică a figurilor de animale este o practică generalizată la teologi” (Arnaud Zucker, *Morale du Physiologos: le symbolisme animal dans le christianisme ancien (IIe-Ve s.)*, *Rursus* (en ligne), 2/2007, § 30).

puns în coastă, prin norul Duhului Sfânt, ne-a dăruit nouă viața cea veșnică”⁵⁴.

La drept vorbind, pelicanul este o pasăre acvatică din familia *Pelecanidae* și nu are cum să trăiască în pustie⁵⁵. Autorii din vechime ar fi putut vedea astfel de păsări în Golful Persic sau în Delta Nilului⁵⁶, unde sunt colonii importante care migrează primăvara și spre Delta Dunării. Cei mai mulți dintre noi, atunci când ne referim la această pasăre avem în vedere Marele Pelican Alb (*Pelecanus onocrotalus*), care trăiește, de regulă, în zona mediteraneeană (de primăvara până toamna, inclusiv în Delta Dunării). Este dificil de crezut că o astfel de pasăre masivă își poate face cuibul undeva la înălțimi, dar mai sunt și alte specii de pelicani, de dimensiuni variabile, unii mai mici, excelenți zburători, care își pot construi cuiburile pe stânci, pe locuri mai înalte din preajma apelor, sursa lor de hrană. Dacă datele înfăți-

⁵⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Întrebări și nedumeriri*, ed. cit., 242-243.

⁵⁵ La rigoare, pustia poate fi reprezentată și de delta unui fluviu, cu ostroavele sale, la fel cum pentru insulari, precum irlandezii, spre exemplu, pustia poate lua forma oceanului nemărginit. O distincție interesantă regăsim într-un text atribuit lui Ieronim, unde se spune că pot fi întâlnite două feluri de pelican. Unul care este trăiește în preajma apelor, și care se hrănește cu pește, și altul care trăiește în pustie, hrănindu-se cu animale veninoase, precum șerpi, crocodili și șopârle (Pseudo-Hieronymus, *Breviarium in Psalmos CI*, în *PL* 26, 1127 C: *Similis factus sum pellicano solitudinis*. Duo genera dicuntur esse horum volatillium. Unum in aquis est, et esca ejus pisces sunt; et unum in solitudine, et esca eius venenata animalia, hoc est, serpentes, et crocodili, et lacertae. Dicuntur autem ista volatilia Latine *onocrotali*. Illi ergo similis factus sum qui est in solitudine: qui comedit venenata animalia, hoc est, esca mea quasi venenum erat mihi). Așadar, de interes pentru psalmist (și pentru comentatorii săi) este „pelicanul care trăiește în pustie”.

⁵⁶ Inspirat, probabil, de tâlcuirile augustinienne la *Ps.* 101 (*Enarrationes in Psalmos 101-109*, edicit Franco Gori, *CSEL* 95.1, Viena, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011), Isidor vorbește despre pelican în *Etimologiile* sale: „Pelicanul, *pelicanus*, este o pasăre din Egipt care locuiește în pustietățile dimprejurul fluviului Nil, de unde i se trage și numele, căci Egiptul este numit «Canopos». Se afirmă, dacă e adevărat, că își ucide puii și că îi jelește timp de trei zile, după care, rănindu-se pe sine, îi stropește cu propriul sânge și îi readuce la viață” (Isidor de Sevilla, *Etimologii XI-XII*, ediție bilingvă, ediție îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv, cronologie și note de Anca Crivăț, Iași, Polirom, 2014, 207). În acest fragment, Isidor pare că are anumite îndoieli cu privire la comportamentul acestei păsări: „se afirmă, dacă e adevărat...”. Înaintea sa, exista printre latini, chiar încă din vremea lui Ambrozie, o variantă a *Fiziologului* (folosită în *Hexaameron*, VI, 3, 13). În spiritul *Fiziologului*, episcopul de Milano susține că trebuie „să vorbim mai întâi despre păsările care au ajuns să fie pentru oameni model de viețuire” (Ambrozie, *Hexaameron*, V, 15, 50, în *PSB* 52, 50).

șate de Maxim nu redau tocmai exact mediul de viață și comportamentul acestei păsări, atunci miza acestei povestiri trebuie căutată în altă parte⁵⁷.

Este evident că, în aceste texte, precum cel maximian, nu este vorba despre o descriere fidelă a mediului de viață al pelicanului – nu suntem în fața unui studiu de ornitologie –, ci este vorba despre simbolismul pe care îl poartă această pasăre din cele mai vechi timpuri⁵⁸. Spre pildă, basoreliefurile reprezentând aceste păsări s-au păstrat pe pereții templelor egiptenilor, așa cum este cel de la Abu Gorab. Tot din Egipt provine și cea mai veche reprezentare a pelicanului care își sfâșie pieptul pentru a hrăni proprii pui. Este vorba despre un inel de bronz descoperit la Akhmin, o necropolă de pe Valea Nilului⁵⁹.

În Scripturi, numele pelicanului apare doar de cinci ori (*Lev.* 11, 18; *Deut.* 14, 17; *Ps.* 101, 7; *Is.* 34, 11; *Sofonie* 2, 14). Pelicanul este considerată o pasăre spurcată, așa cum reiese din Cartile *Leviticului*

⁵⁷ În acest sens, un exeget afirmă că „pentru eficacitatea discursului și forța simbolului, nu este important ca datele împrumutate din natură să fie adevărate” (*Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, Texte traduit du grec, introduit et commenté par Arnaud Zucker, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004, 38); iar un altul susținea că „realitatea naturală a unui animal nu are sens în ochii unui teolog decât prin capacitatea sa de a exprima o realitate spirituală și de a servi drept un model moral la réalité naturelle de l’animal n’a de sens aux yeux du théologien que dans sa capacité d’exprimer une réalité spirituelle et de servir comme modèle moral” (Alexandre Vermeille, *Physiologos. De l’Orient à l’Occident. Un patchwork multiculturel au service de l’Écriture*, Neuchâtel, Université de Neuchâtel (mémoire de latin), 2006, 46).

⁵⁸ Pentru simbolismul pelicanului vezi, în special, lucrarea lui Christoph Gerhardt, *Die Metamorphosen des Pelikans, Exempel und Auslegung in mittelalterlicher Literatur. Mit Beispielen aus der bildenden Kunst und einem Bildanhang*, Frankfurt-Bern-Las Vegas, Peter Lang, 1979; și studiile lui Víctor E. Graham (*The Pelican as image and symbol, Revue de littérature comparée*, 36, 1962, 235-243) și Ignacio Malaxecheverría (*Notes sur le pélican au Moyen Âge, Neophilologus*, 63, 1979, 491-497). Simbolismul pelicanului a fost și este încă prezent în viața de zi cu zi. Spre exemplu, statui cu pelicani care își sfâșie propriul piept pentru a-și hrăni pui pot fi întâlnite în bisericile romano-catolice sau imprimate pe coperta unor Biblii traduse în engleză (The King James Version). De asemenea, aceeași imagine a pelicanului care picură sânge asupra puilor a fost utilizată într-un spot publicitar din 1944, care îndemna scoțienii să meargă să doneze sânge ș.a.m.d.

⁵⁹ Robert Forrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis*, Strassbourg, Druck von F. Lohbauer, 1893, planșa XIII, nr. 20. Referință preluată din studiul lui Ion Barnea, *Legenda pelicanului și jertfa Mântuitorului Hristos (studiu iconografic)*, în *BOR*, 61, 1943, 225, n. 3.

(11, 18) și *Deuteronomului* (14, 17). În celelalte trei locuri rămase din Scriptură, pelicanul este menționat în momente de tristețe, plâns, nimicire și pustiire. Așadar, nu se întrevide nimic bun atunci când pelicanul este prin preajmă. Mai mult decât atât, unii exegeți susțin că pelicanul era o pacoste pentru pescarii din timpurile mai vechi. Și, cu toate acestea, pelicanul este asociat în scrierile patristice cu Hristos⁶⁰. La o primă vedere, motivul care a stat la baza acestei asocieri este imposibil de intuit. Umberto Eco arată, în acest sens, că „pelicanul devine simbol al lui Hristos deoarece, din moment ce legenda spune că își hrănește puii cu propria-i carne, acesta devine o metaforă a sacrificiului euharistic. Dar aici ne întrebăm dacă legenda privitoare la sacrificiul pelicanului este semnificația primară pe care se construiește metafora euharistică sau dacă nu cumva necesitatea unei metafore euharistice a determinat elaborarea legendei (adică dacă nu cumva, în mod paradoxal, entitatea istoric supranaturală «Hristos» a devenit vehiculul metaforei «pelicanului»)»⁶¹. Înclinăm să credem că este dificil de presupus care era semnificația primară și ce s-a adăugat ulterior. Se prea poate ca fragmentul despre pelican, preluat de Maxim dintr-o versiune a scrierii păstrate sub numele *Physiologus*⁶²,

⁶⁰ Un exeget merge mai departe cu interpretarea și afirmă că „le Christ n'est pas le pélican il est toute la famille du pélican: le père qui engendre, le petit qui meurt et ressuscite au bout de trois jours, la mère qui ramène à la vie par son sang verse. Réciproquement le pélican n'est pas seulement le Christ, il est la Trinité. Autrement dit la scène constitue un emblème de Dieu” (*Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 72).

⁶¹ Umberto Eco, *Scrieri despre gândirea medievală*, Traducere de Cezar Radu, Corina-Gabriela Bădeliță, Ștefania Mincu, Cornel Mihai Ionescu, Dragoș Cojocaru, Iași, Polirom, 2016, 267.

⁶² Φυσιολόγος nu înseamnă altceva decât un naturalist, adică acela care se ocupă de observarea naturii (ή φύσις). *Physiologus* este o scriere ce a apărut cel mai probabil în spațiul creștinismului de limbă greacă din secolul al II-lea (B. E. Perry); alți exegeți, precum K. Ahrens și F. X. Kraus, consideră că ar data din secolul al IV-lea. Editorul F. Sbordone apreciază că arhetipul *Fiziologului* trebuie datat către anul 200. Chestiunea perioadei când a fost scris *Physiologus* a fost mai recent analizată de A. Scott, care apreciază că „Dating the *Physiologus* to the second century should be regarded as very unlikely. It was probably written after Origen and indebted to his theological imagination. It may have been written in Alexandria, but it may also have been written outside, e.g. in monastic circles” (Alan Scott, *The Date of the Physiologus*, în *VChr*, 52, 4, 1998, 441). *Physiologus* este o lucrare cu o istorie încurcată, ce a beneficiat de mai multe redactări, autorii fiind anonimi. Pentru istoria sinuoasă a acestei scrieri, vezi lucrarea clasică a lui Friedrich Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Strassburg, K. J. Trübner, 1889; vezi, de asemenea, F.

să fi ajuns în această formă prin prelucrări succesive, iar această pasăre acvatică să fi nimerit în această povestire din pură întâmplare. Un exeget contemporan (Arnaud Zucker) menționează că *Fiziologul* observă foarte precis că numeroase păsări au capacitatea de a regurgita hrana pentru a-și hrăni proprii pui. Mai mult decât atât, în perioada de împerechere, penele pelicanului capătă o tentă roșiatică, din cauza unei secreții uleioase⁶³. Alți exegeți susțin că pelicanul își smulge cu ciocul penele de pe piept pentru a face cuibul pentru pui⁶⁴; Această smulgere a penelor de pe piept a fost văzută de cei din vechime ca și cum și-ar smulge carnea de pe piept⁶⁵. De aici și până la analogia cu Hristos nu este decât un pas.

Pe de altă parte, în *Naturalis historia*, Plinius spune că „pelicanii comuni (*onocrotali*) se aseamănă cu lebedele și pe bună dreptate s-ar crede că nu se deosebesc de ele, dacă nu ar avea un fel de al doilea pântec în fâlcile lor. Acest animal nesățios înghite tot, având o uimitoare capacitate a pântecelui. De îndată ce termină vânătoarea, își transferă încetul cu încetul alimentele din cioc în adevăratul stomac asemenea rumegătoarelor. Pelicanii se întâlnesc în partea de miazănoapte a Galiei, în vecinătatea Oceanului”⁶⁶. Se spune că în gușa sa pelicanul poate depozita până la 20 de litri. Or, caracteristica respectivă, lăcomia, este trecută sub tăcere de autorii care văd această pasăre în analogie cu Hristos. Chiar și Dante, în *Paradisul* (XXV, 113), vorbește despre Hristos ca despre „pelicanul nostru”. Și, totuși, contrar celor spuse despre pelican în Scriptură, dar și contrar comportamentului

Sbordone, *Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco*, Napoli, G. Torella & Figlio, 1936. Acest text anonim conține diverse povestioare despre natura animalelor ce sunt lecturate într-o cheie teologică. În termenii unui exeget, *Physiologus* oferă „scurte lecții de teologie creștină” (A. Vermeille, *op. cit.*, 9). Până astăzi s-au păstrat integral sau parțial mai multe variante ale acestei scrieri; așa cum este, spre exemplu, *Physiologus graecus* sau *Physiologus armenus*: Gohar Muradyan, *Physiologus: The Greek and Armenian versions with a study of translation technique* (Hebrew University Armenian Studies), Leuven, Peeters, 2005.

⁶³ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 71.

⁶⁴ Oreste Pantalini, *I simboli nell'arte cristiana*, Milano, Libreria editrice arcivescovile Giovanni Daverio, 1934, 158.

⁶⁵ Ion Barnea, *op. cit.*, 229.

⁶⁶ Plinius, *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, II, *Antropologia. Zoologia*, traducere de Ioana Costa, Ștefania Ferchedău, Vichi-Eugenia Dumitru, Anca Dan, Vladimir Agrigoroaei, Tudor Dinu, Iași, Polirom, 2001, 166.

observabil al acestei păsări, el este asociat, datorită capacității de sacrificiu, cu Hristos. Însă această capacitate de sacrificiu nu este confirmată de comportamentul păsării.

În mediul creștin, una dintre primele consemnări ale simbolismului acestei păsări întâlnim la Eusebiu de Cezareea (265-339), care susține că „Domnul se aseamănă cu pelicanul de pustie în ceea ce privește vrednica de admirat iubire a acestei păsări față de puii săi. Căci le clădește cuib pe stânci prăpăstioase, numai ca să nu fie cu ușurință de stricat de răufăcători. Dar șarpele pândește până ce tatăl lor zboară departe de pui și deoarece nu poate să se apropie de cuib, își varsă de departe veninul asupra lor, astfel ia seama dincotr-o suflă vântul și dintr-acolo își suflă veninul peste pui, omorându-i. Însă tatăl venind din nou la ei și din instinct pricepînd viclenia șarpelui, știe cum să-i aducă din nou la viață. Zărește un nor și înălțându-se în zbor, plutește lin cu aripile întinse deasupra puilor. Acolo sus lovește cu tărie de o parte și de alta a aripilor, până ce din ele dau picături de sânge. Acestea scurgându-se peste puii morți, le dau putere să se trezească și viață. De aceea pelicanul e asemănat cu Domnul. Puii cu cei dintâi oameni, cuibul cu raiul, iar șarpele cu diavolul. Acesta a insuflat celor dintâi oameni așezați în paradis neascultare și le-a adus moarte. Dar Hristos fiind înălțat pe cruce pentru iubirea cea mare față de noi și împuns fiind în coastă, a picurat de acolo sângele dător de viață și prin nourul Sfântului Duh ne-a înviat pe noi cei morți”⁶⁷.

Cu siguranță, Maxim cunoștea zoologia simbolică⁶⁸ dintr-una din variantele *Fiziologului*, cel mai probabil din *Physiologus graecus* sau *Physiologus byzantinus*⁶⁹. Traducătoarea în limba română a *Fizi-*

⁶⁷ Eusebius, *Commentarius in Psalmos 101*; în PG 23, 1253-1256; traducerea în română aparține lui Ion Barnea, *op. cit.*, 226.

⁶⁸ „Zoologia creștină” este în mod esențial generată de activitatea exegetică” (A. Zucker, *Morale du Physiologos...*, § 2).

⁶⁹ Între diversele variante ale *Fiziologului* un caz interesant reprezenta *Fiziologul din Smyrna*, care se găsea în manuscrisul Εὐαγγελικῆ Σχολῆ din Smyrna, cota B-8, distrus în incendiul din 1 septembrie 1922, dar care figurează în catalogul lui A. Papadopoulos-Kerameus, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς μετὰ παραρτήματος περιέχοντος καὶ τινα ἀνέκδοτα, Smyrna, 1877, 32, nr. 48. A. Papadopoulos-Kerameus datează manuscrisul ca aparținând sec. al XI-lea. *Fiziologului din Smyrna* îi erau alocate în cadrul manuscrisului Εὐαγγελικῆ Σχολῆ din Smyrna, 1-137 și era diferit de alți *Fiziologi greci* prin inserția unor paragrafe împrumutate din cartea XI a *Topografiei creștine* (Cosmas Indicopleustès, *Topographie chrétienne*, Tome I, *Livres I-IV*, introduction, texte

ologului latin, Anca Crivăț, precizează faptul că fiind o „prezență ne-lipsită în bestiarele medievale, dar și în enciclopedii, de la Isidor de Sevilla la Brunetto Latini, povestea pelicanului nu este relatată de autorii antici, fiind o inovație a *Fiziologului*. Lauchert arată că Horapollon (sec. IV) îi atribuie vulturului hrănirea puilor cu propriul sânge, ieșit din rana pe care și-o face în coastă”⁷⁰. Considerată astfel, „drept o inovație *Fiziologului*”⁷¹, povestea pelicanului⁷² putea fi citită și preluată direct de către Maxim doar dintr-una din variantele acestei scrieri. Primul loc unde trebuie să căutăm este *Physiologus grecus*⁷³.

critique, illustration, traduction et notes par Wanda Wolska-Conus, Paris, Cerf (SC 141), 1968, 94-95). Descrierea maximiană a pelicanului este foarte apropiată de varianta prezentă într-unul dintre cele mai vechi manuscrise, semnalate atât de Friedrich Lauchert (*Geschichte des Physiologus*, Strasbourg, 1889 (reed. Genève, Slatkine, 1974), 8), cât și de Arnaud Zucker (*Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, texte traduit du grec, introduit et commenté par Arnaud Zucker, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004, 70), potrivit căruia „șarpele, dușmanul pelicanului, îi ucide acestuia puii din cuib cu răsuflarea sa otrăvită; pelicanul își ia zborul spre cer căutând un nor, iar când îl găsește se ridică deasupra lui și, lovindu-se cu aripile, lasă să i se scurgă sângele «filtrat» prin nor asupra puilor pe care îi învie. Lectura simbolică arată că puii sunt Adam, Eva și natura omenească, cuibul – paradisul, șarpele – diavolul, pelicanul – Christos care, înălțat pe cruce și rănit în coastă «ne-a dăruit prin norul Sfântului Duh viața veșnică»” (*Physiologus latinus versio B*, traducere din latină, note și studiu de Anca Crivăț, Iași, Polirom, 2006, 134, n. 26).

⁷⁰ *Physiologus latinus versio B*, ed. cit., 134, n. 26.

⁷¹ José H. Declerck (*op. cit.*, 154) întărește afirmația lui F. Sbordone (*op. cit.*, 16) potrivit căreia nu există un antecedent al capitolului despre pelican în literatura anterioară *Fiziologului*. Așadar, acest capitol este creația *Fiziologului*. Maxim este posibil să se fi inspirat dintr-o versiune a *Fiziologului*, care nu s-a păstrat.

⁷² Înclin să cred că narațiunea pelicanului din *Fiziolog* poate fi apropiată într-un anumit sens de textul din Cartea *Deuteronomului* care spune: „Întocmai ca vulturul care îndeamnă la zbor puii săi și se rotește pe deasupra lor, întinzându-și aripile, a luat pe Israel și l-a dus pe penele sale” (*Deut.* 32, 11).

⁷³ *Physiologus grecus* s-a păstrat în patru colecții (numite de F. Sbordone *redactiones*), iar prima colecție (ce are 49 de capitole) editată critic de Sbordone (*Physiologus (Physiologi Graeci singulas variarum aetatum recensiones codicibus fere omnibus tunc primum excussis collatisque in lucem protulit Franciscus Sbordone)*, Mediolani, Genuae, Romae, Napoli, In Aedibus Societatis Dante Alighieri, Albrighi, Segati et C., 1936, reeditat în 1991) este considerată cea mai veche și din care derivă celelalte colecții. A patra colecție reprezintă un grup de texte scrise plecând de la cea de-a doua colecție (numită de exegeți „bizantină”, și este atribuită în unele manuscrise lui Epifanie al Salaminei), și este trecută de editor în Anexa ediției din 1936. Astăzi este cunoscut faptul că ediția lui Sbordone nu este completă, deoarece nu inventariază toate manuscrise ce conțin textul *Fiziologului* (el colaționând 77 de manuscrise). De asemenea, este știut că cel mai vechi manuscris care

În *Physiologus grecus*, capitolul despre pelican este al IV-lea din colecția I (ed. Sbordone, 16-19) și nu pare a fi, în nici un fel, modelul urmat de Maxim în *QD*⁷⁴. Un alt fragment, editat de Sbordone într-o anexă, ne-a atras atenția. Redăm mai jos textul grecesc maximian, în prima coloană, și fragmentul din *Physiologus* despre pelican (Anexă):

<p>Τί σημαίνει τὸ ἐν τῷ ἑκατοστῷ πρώτῳ ψαλμῷ εἰρημένον «ὁμοιώθην πελεκᾶνι ἐρημικῷ»;</p> <p>Ὁ πελεκᾶν οὗτος ὄρνεόν ἐστίν· ὁ δὲ ὄφις πολὺ ἐχθραίνει τῶν νεοτῶν αὐτοῦ. Αὐτὸς δὲ τί μηχανᾶται; Εἰς ὕψος πηγνυσι τὴν καλιὰν αὐτοῦ, πανταχόθεν περιφράσσων αὐτὴν διὰ τὸν ὄφιν. Τί οὖν ποιεῖ ὁ κακομήχανος ὄφις; Περισκοπεῖ ὄθεν πνέει ὁ ἄνεμος κάκειθεν ἐμφυσᾷ τοῖς νεοττοῖς τὸν ἰὸν αὐτοῦ καὶ τελευτῶσιν. Ἔρχεται οὖν ὁ πελεκᾶν καὶ θεωρεῖ ὅτι ἀπέθανον αὐτοῦ τὰ παιδία καὶ σκοπεῖ νεφέλην καὶ πέταται εἰς ὕψος καὶ μετὰ τῶν πτερύγων τύπτει αὐτοῦ τὰς πλευράς καὶ ἐξέρχεται αἷμα καὶ διὰ τῆς νεφέλης ἐπιστάζει τούτοις καὶ ἐγείρονται.</p> <p>Λαμβάνεται οὖν ὁ πελεκᾶν εἰς τὸν κύριον· τὰ δὲ παιδία αὐτοῦ, ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐα, ἢ ἡμετέρα φύσις, ἢ δὲ καλιὰ αὐτοῦ ὁ παράδεισος, ὁ δὲ ὄφις ὁ ἀποστάτης διάβολος. Ἐνεφύσησεν οὖν ὁ ἀρχέκακος ὄφις διὰ τῆς παρακοῆς τοῖς πρωτοπλάστοις καὶ γέγονασιν νεκροὶ τῆ ἀμαρτία. Ὁ γοῦν κύριος ἡμῶν καὶ θεὸς διὰ τὴν</p>	<p>Δευτέρα φύσις τοῦ πελεκᾶνου. λέγει ὁ Δαυὶδ· «ὁμοιώθην πελεκᾶνι ἐρημικῷ».</p> <p>Ὁ πελεκᾶν οὗτος ὄρνεόν ἐστίν, ὁ δὲ ὄφις πολὺ ἐχθραίνει αὐτοῦ τῶν νεοτῶν. οὗτος δὲ ὁ πελεκᾶν τί μηχανᾶται; εἰς ὕψος πηγνυσι τὴν καλιὰν αὐτοῦ, πανταχόθεν περιφράττων αὐτὴν διὰ τὸν ὄφιν· τί οὖν ποιεῖ ὁ κακομήχανος ὄφις; περισκοπεῖ ὄθεν πνέει ὁ ἄνεμος, κάκειθεν ἐμφυσᾷ τοῖς νεοσοῖς τὸν ἰὸν αὐτοῦ, καὶ τελευτῶσιν. ἔρχεται οὖν ὁ πελεκᾶν καὶ θεωρεῖ ὅτι ἀπέθανον αὐτοῦ τὰ παιδία, καὶ σκοπεῖ νεφέλην, καὶ πέταται εἰς ὕψος, καὶ μετὰ τῶν πτερῶν τύπτει αὐτοῦ τὰς πλευράς, καὶ ἐξέρχεται αἷμα, καὶ διὰ τῆς νεφέλης ἐπιστάζει τὸ αἷμα τούτοις, καὶ ἐγείρονται.</p> <p>Λαμβάνεται οὖν ὁ πελεκᾶν εἰς τὸν Κύριον, τὰ δὲ παιδία αὐτοῦ, ὁ Ἀδάμ καὶ ἡ Εὐα, καὶ ἡ ἡμετέρα φύσις· ἢ δὲ καλιὰ αὐτοῦ ἐστίν ὁ παράδεισος, καὶ ὁ ὄφις ὁ ἀποστάτης διάβολος. ἐνεφύσησε γὰρ ὁ ἀρχέκακος ὄφις διὰ τῆς παρακοῆς τοῖς πρωτοπλάστοις, καὶ γέγονασιν νεκροὶ τῆ ἀμαρτία· ὁ οὖν Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς</p>
---	--

conține *Physiologus* este păstrat la New York, Pierpon Morgan Library (Ms. 397, sigla G), care nu a fost cunoscut de Sbordone, fiind editat de Dieter Offermanns, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M*, Meisenheim am Glan, Hain, 1966; vezi, de asemenea, André Côté, *Un manuscrit oublié du Physiologus (New York, P. Morgan M. 397), Scriptorium*, 28/2, 1974, 276-277; vezi și José H. Declerck, *Remarques sur la tradition du Physiologus grec, Byzantion*, 51, 1981, 148-158.

⁷⁴ Pentru *QD* și *Physiologus* vezi *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* I, 28 (II, 5), edidit José H. Declerck, Turnhout/ Leuven, Brepols/ University Press (CCSG 10), 1982, CCXXIII-CCXXIV. Pentru asemănări și deosebiri între versiunea maximiană din *QD* și textul original al *Physiologus* (cap. 4, *Despre pelican*), vezi José H. Declerck, *op. cit.*, 154-155.

<p>πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην ὑποῦται ἐπὶ τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ νυγεῖς τὴν πλευρὰν διὰ τῆς νεφέλης τοῦ ἀγίου πνεύματος ζῶην ἡμῖν ἐδωρήσατο τὴν αἰώνιον⁷⁵.</p>	<p>διὰ τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην ὑψωθείς ἐπὶ τοῦ τιμίου σταυροῦ καὶ νυγεῖς τὴν πλευρὰν διὰ τῆς νεφέλης τοῦ ἀγίου Πνεύματος, ζῶην ἡμῖν ἐδωρήσατο τὴν αἰώνιον.</p> <p>Καλῶς οὖν ἔλεξεν ὁ Φυσιολόγος περὶ τοῦ πελεκᾶνος⁷⁶.</p>
---	---

La prima vedere, sursa maximiană pare identificată și problema rezolvată: Maxim ar fi copiat integral fragmentul din *Physiologus*, lucrare care, într-adevăr, „a hrănit întreaga literatură patristică greacă și latină”⁷⁷. Cu câteva mici deosebiri, care pot fi puse în seama neatenției copiștilor, identitatea între cele două texte este evidentă⁷⁸.

⁷⁵ *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia* I, 28 (II, 5), edidit José H. Declerck, Turnhout-Leuven, Brepols-University Press (CCSG 10), 1982, 147-148.

⁷⁶ *Physiologus (Physiologi Graeci)*, editit Franciscus Sbordone, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1991², 313-314 (Anexă); de asemenea, acest fragment este editat și de Dieter Offermanns, *Der Physiologus nach den Handschriften G und M (Beiträge zur klassischen Philologie 22)*, Meisenheim am Glan, Hain, 1966, 31 (D. Offermanns nu spune însă nimic despre acest fragment, dacă este interpolat sau nu). José H. Declerck apreciază că „manuscritele care aparțin de *codicum classis antiquissima* se deosebesc de alți martori prin prezența unui al doilea capitol ce are ca subiect pelicanul, intitulat β φύσις τοῦ πελεκᾶνος (acest text face parte deja din ediția lui Joannes Baptista Pitra, *Spicilegium Solesmense*, III, Parisiis, 1855, 343-344). F. Sbordone a văzut foarte bine că acest text este adăugat ulterior (*op. cit.*, XXX; XLVI-XLVII), dar nu a reușit să determine sursa acestei interpolări” (José H. Declerck, *op. cit.*, 150). Această interpolare o analizează în detaliu José H. Declerck în ediția critică pe care a realizat-o la QD.

⁷⁷ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 28.

⁷⁸ Într-o anumită măsură descrierea pelicanului din QD este asemănătoare și cu versiunea din *Physiologus latinus versio B*: „Zice David în cel de-al o sută unulea psalm: «Am ajuns asemenea pelicanului pustiei» (*Ps.* 101, 7). Fiziologul spune despre pelican că își iubește foarte mult copiii; dar, după ce aceștia au prins viață și au început să crească, își lovesc părinții în față; iar părinții lor le răspund cu lovituri și îiucid. A treia zi, mama lor, lovindu-și coasta <cu ciocul>, își deschide trupul și se culcă peste pui răspândindu-și sângele peste leșurile lor; și astfel, cu sângele ei, îi trezește din morți. Tot astfel și Domnul nostru Iisus Christos spune prin Isaia prorocul: «Am născut fii și i-am crescut, dar ei M-au disprețuit» (*Is.* 1, 2). Ne-a dat naștere, deci, părintele și întemeietorul întregii creații, Dumnezeu cel atotputernic; și, pe când nu eram, a făcut astfel încât să fim; iar noi, dimpotrivă, l-am lovit în față, slujind, sub privirea lui, creatura în locul Creatorului. De aceea s-a suit Domnul nostru Iisus Christos în înaltul crucii și, fiindu-i lovită coasta, a ieșit sânge și apă pentru mântuirea noastră și pentru viața noastră veșnică. Căci apa este

De asemenea, este de bun simț să presupunem că cei din vechime nu citeau textele clasicilor în edițiile critice pe care le avem astăzi. De aceea, este firesc să existe diferențe între textul redat de autori antici și medievali și edițiile critice. În unele cazuri, este foarte posibil ca fragmentul să fie citat din memorie și fidelitatea față de textul sursă să aibă de suferit, alteori, este posibil să fi avut scrierea din care se inspira (sau copia) în fața ochilor. În cazul nostru, la o primă vedere, se pare că Maxim avea fragmentul despre pelican, din *Physiologus*, în fața ochilor.

Dar situația este departe de a fi așa cum apare la prima vedere, deoarece chiar editorul F. Sbordone aprecia că textul despre pelican, din Anexă (numit de exegeza β φύσις τοῦ πελεκῆνος – „a doua natură a pelicanului”), este o interpolare. José H. Declerck, în *Introducere* la ediția pe care a realizat-o pentru CCSG, susține ipoteza lui F. Sbordone (*op. cit.*, XXX, XLVI-XLVII), potrivit căreia această a „doua natură a pelicanului” este o interpolare. La rândul său, Arnaud Zucker apreciază și el că a doua „natură” a pelicanului (ce provine din colecția a IV-a), este o rescriere a capitoului din prima colecție și, chiar dacă ea figurează în unul dintre cele mai vechi manuscrise (M), pare să fie adăugată⁷⁹. Avem, așadar, opinia celor mai reputați specialiști cu privire la această interpolare.

În mod justificat, José H. Declerck se întreabă cum se face că acest text se găsește în câteva manuscrise ale *Physiologus* și în *QD*?⁸⁰ Editorul textului maximian *QD* crede că poate înlătura orice posibilitate ca Maxim să fi împrumutat acest fragment din *Physiologus*, deoarece tradiția acestei ultime scrieri este într-adevăr explicită cu privire la caracterul interpolat al acestei a „doua naturi a pelicanului”⁸¹. Rămân, așadar, două posibilități: sau cel care a interpolat în *Physiologus* s-a inspirat din scrierea lui Maxim, fie ambii au utilizat, în mod independent unul de celălalt, aceeași sursă. José H. Declerck arată, mai întâi, că nu poate fi vorba despre un *fons communis*, apoi, cu ar-

harul botezului, iar sângele lui – potirul Noului și veșnicului Testament pe care, primindu-l în mâinile sale sfinte, aducând mulțumire, l-a binecuvântat și ne-a dat nouă să bem <din el> spre iertarea păcatelor și spre <dobândirea> vieții veșnice (*Mc.* 1, 4; *Lc.* 3, 3)” (*Physiologus latinus versio B*, ed. cit., 15-17).

⁷⁹ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 72. Manuscrisul cu sigla M este *Codex Ambrosianus A 45 sup.* (considerat a fi de sec. al X-lea sau al XI-lea).

⁸⁰ José H. Declerck, *op. cit.*, 153.

⁸¹ *Ibidem*, 153.

gumente de natură filologică arată faptul că acela care a interpolat nota despre pelican în textul *Fiziologului* a folosit un manuscris al scrierii maximiene *QD*⁸².

Mai mult decât atât, cazul pelicanului nu este unic, de vreme ce un alt fragment din *QD* este, de asemenea, adăugat, direct sau indirect, în câteva manuscrise ale *Physiologus*⁸³. Este vorba despre *quaestio* I, 30 din *QD*, unde Maxim tâlcuiește un fragment din *Ps.* 103, 17, cu privire la „locașul cocostârcului ce îi va conduce pe ei” și un capitol din *Physiologus* (ed. Sbordone, 319: Περὶ τοῦ ἐρωδίου). Ipoteza lui José H. Declerck este că și această interpolare se datorează tot dependenței de tradiția manuscrisă a *QD*⁸⁴. Dacă exemplul pelicanului este de notorietate în *QD*, Maxim recurge și la invocarea altor animale, unele dintre acestea se pot regăsi în anumite variante ale *Fiziologului*, precum măgarul, porcul (q. 23), taurul (q. 24), cămila (q. 30), peștele (q. 45), animalul *margos* (q. 126 (I, 60; III, 26)), leul (q. 132), viermele (q. 157 (II, 2)), porumbelul (q. 191), cocostârcul (q. I, 30).

Concluzia care se desprinde limpede din expunerile savanților menționați mai sus este aceasta: autorul care a interpolat fragmentul despre pelican în *Physiologus*, editat de F. Sbordone în Anexă, a avut în fața ochilor un manuscris al scrierii maximiene *QD*. Într-un mod similar a procedat și autorul care a interpolat secvența discursivă referitoare la animalul *margos* în *Scholia graeca in Homeri Odysseam*.

III. Ipoteza potrivit căreia Maxim a folosit o versiune a *Fiziologului* nu poate fi îndepărtată⁸⁵. Un argument solid ne este oferit de exegeții care apreciază că nota despre pelican este creația acestui autor anonim. Pe de altă parte, este evidentă influența Școlii alexandrine asupra *Fiziologului* și, prin urmare, Maxim nu putea rămâne departe de o astfel de interpretare alegorică, chiar anagorică. Unii

⁸² *Ibidem*, 154.

⁸³ *Ibidem*, 156.

⁸⁴ *Ibidem*, 158. În *Introducerea* la ediția critică a *QD*, același exeget respinge ideea unei surse comune pentru Maxim și autorul *Fiziologului*. Singura explicație care i se pare acceptabilă este aceea că autorul interpolării în manuscrisul *Fiziologului* a avut sub ochi un exemplar din *QD* (*Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*, ed. cit., CCXXIII-CCXXIV).

⁸⁵ Este limpede că răspunsurile lui Maxim din *QD*, cel puțin, nu vizau un destinatar cu o înaltă educație, care se presupune că ar fi cunoscut *Fiziologul*, ci avea în vedere un destinatar sau un grup de învățăcei aflați la începutul educației lor. Demersul lui Maxim este un act pedagogic, de instruire a destinatarului.

cercetătorii îl menționează în acest sens pe Clement Alexandrinul, care în *Stromates* 4, 249, reia spusa Apostolului Pavel către romani (I, 20) și face din γνωστικὴ φυσιολογία o cale de inițiere în cunoașterea tainelor cerești prin corespondențe terestre⁸⁶. Mai mult decât atât, *Physiologos* este un teolog (Arnaud Zucker), iar scrierea acestuia nu putea fi ignorată de Maxim. Această identificare (între fiziolog și teolog) se sprijină pe un anumit număr de manuscrise ce conțin colecția I, capitolul XIV, despre arici, unde se afirmă că: „Fiziologul a adaptat cu relevanță la starea noastră naturile animalelor, printr-o scriitură inspirată de Dumnezeu”⁸⁷. Într-adevăr, *Physiologos* realizează o sinteză între cultura greacă și spiritualitatea iudeo-creștină, care pare a îndeplini astfel obiectivul principal al învățaturii lui Clement Alexandrinul, acela de a instrui creștinii și de a converti grecii păgâni⁸⁸. Clement putând fi una din sursele lui Maxim cu privire și la animalul margos. De fapt, există cel puțin o anumită similitudine între descrierile celor două animale menționate de Maxim (animalul margos și pelicanul): „moare trei zile, și după trei zile vine un nor de ploaie și plouă peste el și îl învie” (*QD*, q. 126) și „i-au murit puii și caută pe cer un nor și zboară la înălțime, își bate cu aripile coastele până curge sânge și prin nor îi stropește cu sângele său și ei sunt înviați” (I, 28 (II, 5)).

Animalele, incluzând aici păsările, insectele și chiar speciile imaginate, precum animalul *margos*, oferă deseori oamenilor lecții de comportament față de semenii. Dacă sunt dispuși, oamenii pot avea de învățat din astfel de experiențe. Dimensiunea pedagogică este prezentă atunci când se apelează la astfel de exemple.

Din punct de vedere formal, notele care alcătuiesc *Fiziologul* sunt construite pe un dublu palier, în sensul că, pe de o parte, sunt descrise caracteristici reale ale animalului, iar, pe de altă parte, este

⁸⁶ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 23. Pentru detalii despre acest subiect vezi Laura Rizzerio, *La notion de γνωστικὴ φυσιολογία chez Clément d'Alexandrie*, *Studia Patristica* 26, 1993, 318-323. Pentru Clement Alexandrinul și *Fiziologul*, vezi Rudolf Riedinger, *Der Physiologos und Klemens von Alexandria*, *ByzZ*, 66, 1973, 273-307.

⁸⁷ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 22. Traducerea după varianta latină: „Fiziologul în chip armonios a pus laolaltă naturile animalelor și le-a adaptat înțelesului spiritual al scripturilor” (*Physiologus latinus versio* B, ed. cit., 27). *Physiologus* este, în opinia unui exeget, „un patchwork multicultural au service de l'Écriture” (A. Vermeille, *op. cit.*).

⁸⁸ *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires...*, 19.

realizată o lectură spirituală a acestor proprietăți, pentru a justifica virtuți sau dogme creștine. Lectura spirituală aplicată de Maxim celor două animale menționate accentuează, pe de o parte, voracitatea animalului *margos*, necunoscut din nici o antologie despre animale din antichitate, iar pe de altă parte, trece sub tăcere lăcomia reală a pelicanului, pe care o poate observa fiecare dintre noi. Este limpede că, pentru Maxim, în fragmentele analizate, nu contează deloc comportamentul natural al animalelor menționate, ci interpretarea spirituală pe care o acordă acestor comportamente. Pe de o parte, este accentuată voracitatea, lăcomia unui animal ce este rodul imaginației și, în al doilea rând, este trecută sub tăcere lăcomia unui animal real. Ceea ce contează pentru monahul bizantin se rezumă doar la o lectură anagogică a acestor animale și a comportamentelor reale sau imaginate ale acestora.

PROVINCIA SCYTHIA ÎN *NOTITIA* LUI CARL DE BOOR. VECHILE INTERPRETĂRI ALE CERCETĂTORILOR

Ionuț HOLUBEANU*

(Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea *Ovidius*, Constanța)

Keywords: *Notitiae episcopatum, Scythia, Tomis, Louis Duchesne, Vasile Pârvan.*

Abstract: Reading De Boor's Notitia. The earlier interpretations of the scholars on the paragraph of Scythia: *In 1891, Carl Gotthard de Boor published a Notitia episcopatum of the Church of Constantinople (no. 3 in Darrouzès' edition) in which the paragraph on the ecclesiastical province of Scythia (today's Dobruja, in Romania) had an unprecedented appearance. The ecclesiastical see of Tomis was recorded with metropolitan rank and 14 suffragan bishoprics, located in the main cities of the province. However, at that time, such an ecclesiastical organization of Scythia seemed inconsistent with the data presented in the other available sources. As a matter of fact, Scythia was referred to by Sozomen (VI, 21), the old Notitiae (Παλαιά Τακτικά), Encyclia (457/8) and Emperor Zeno's law in 480 as a province where Tomis was the only bishopric in existence. The aim of the present investigation is to set forth how the data in De Boor's Notitia used to be interpreted by scholars until the middle of the 20th century. The first one who critically examined the document was Heinrich Gelzer. In 1892, in an article on the Church organization in the Greek territories of the Balkan Peninsula in De Boor's Notitia, he concluded that the document really displayed the ecclesiastical state of affairs in different historical stages (GELZER 1892). However, the German scholar in Jena did not write any lines about Scythia in his paper and, therefore, he did not explain why the data on this province run counter to those in the other sources. Few years later, in 1895, Gelzer's thesis was firmly refuted by L. Duchesne, the Director of the French School of History and Archeology in Rome. Duchesne's conclusion was that the author of the Notitia used two kinds of documents, some disclosing the ecclesiastical organization, others the civil one. According to the French scholar, the Scythian paragraph was based upon a civil document (DUCHESNE 1895). After publishing this study, K. G. Brandis (BRANDIS 1900) and J. Weiss (WEISS 1911) were the first scholars asserting that De Boor's Notitia had really set forth the ecclesiastical organization in Scythia before the Avar invasion, at the end of the 6th century. However, their opinion was firmly rejected by R. Netzhammer (NETZHAMMER 1903) and E. Gerland (GERLAND 1912). The uncover of a baptistery in 1906 at Tropaeum Traiani (near today's Adamclisi,*

* ionutho@gmail.com

in Romania), one of the ordinary bishoprics in De Boor's, was a turning point in the development of the theme. On the basis of this new evidence, V. Pârvan asserted that a bishopric was organized in this city under the reign of Justinian I (527-565). He also accepted the possibility that other Scythian cities (but not all of them) in De Boor's had their own bishoprics, too (PÂRVAN 1912). Pârvan's thesis was accepted by C. Auner (AUNER 1920) and R. Vulpe (VULPE 1938), but was rejected by J. Zeiller (ZEILLER 1918). The latter considered that the baptistery in Tropaeum Traiani was used by the bishop of Tomis, the only hierarch of Scythia, when visiting the city. In 1924, V. Pârvan wrote a new study on the theme. This time he asserted that the paragraph of Scythia in De Boor's Notitia displayed the ecclesiastical state of affairs, but not the civil state. From his point of view, the 14 ordinary bishoprics were organized sometime between 430 (when Sozomen finished his Ecclesiastical History) and 527 (when Justinian became Emperor), in the turmoil of the barbarian invasions, and were officially recognized by imperial authorities under the reign of Justinian (PÂRVAN 1923-1924). The subsequent investigations revealed that the ordinary bishoprics in Scythia were really in existence in the 6th century. E. Popescu was the one who firmly rejected Duchesne's reading of the Scythian paragraph in Boor's Notitia (POPESCU 1969; POPESCU 1976; POPESCU 1994). Recently, the time of their foundation has been dated in 536, under the reign of Justinian (HOLUBEANU 2018). Moreover, it was argued that at least one ordinary see is missing in De Boor's Notitia (i.e. Acrae/Ἄκραι, at today's Kaliakra Cape, in Bulgaria) (DINCHEV 2009; HOLUBEANU 2018). On the other hand, other bishoprics, which were not listed in the document, may also have been organized in the province in the second half of 6th century. To conclude, the author argues that Duchesne's academic celebrity restrained the view of other scholars (H. Gelzer, J. Zeiller, R. Netzhammer, C. Auner) and it is noted that the first one who disclosed his errors was V. Pârvan (PÂRVAN 1923-1924).

Cuvinte-cheie: Notitiae episcopatum, Scythia, Tomis, Louis Duchesne, Vasile Pârvan.

Rezumat: Notitiae episcopatum ale Bisericii din Constantinopol sunt documente istorice care au ridicat și, sub multe aspecte, continuă să ridice reale probleme de interpretare. Această situație este cauzată de faptul că niciuna dintre aceste liste episcopale nu este un document curat. Dintre ele, un caz aparte îl reprezintă Notitia publicată de Carl de Boor în anul 1891. Multe dintre informațiile expuse în cuprinsul acesteia nu sunt confirmate de niciun alt izvor. Din acest motiv, valoarea istorică a acestor informații pentru înțelegerea evoluției organizării bisericești din cuprinsul Patriarhiei ecumenice a fost pusă mult timp sub semnul întrebării. Studiul de față este o scurtă trecere în revistă a opiniilor emise de cercetători (Heinrich Gelzer, Carl de Boor, Louis Duchesne, Karl Georg Brandis, Jakob Weiss, Raymund Netzhammer, Ernst Gerland, Vasile Pârvan, Jacques Zeiller, Carol Auner, Radu Vulpe), de la momentul publicării ei și până la jumătatea secolului al XX-lea, în principal, pe marginea informațiilor referitoare la vechea provincie romană Scythia.

În urmă cu mai bine de un secol, cercetătorul german Carl Gotthard de Boor a publicat o *Notitia episcopatum* a Bisericii din Constantinopol, păstrată în manuscrisul *Parisinus 1555A*. În cuprinsul acesteia, apar informații neobișnuite referitoare la organizarea bisericească din provinciile romane de la Dunărea de jos. În Scythia, scaunul bisericesc de la Tomis este înregistrat cu rangul de mitropolie și cu 14 episcopii sufragane, iar episcopiile de pe teritoriul Moesiei Secunda sunt menționate în două eparhii diferite, una având Marcianopolis drept mitropolie, iar alta Odessos.

În cele ce urmează, vor fi expuse opiniile cercetătorilor (de până la jumătatea secolului al XX-lea) asupra acestor informații și modul în care punctele lor de vedere au evoluat în contextul noilor descoperiri arheologice din Dobrogea. Expunerea va fi focalizată, în principal, asupra cazului provinciei Scythia, a cărei organizare bisericească, așa cum era ea cunoscută la momentul publicării noii *Notitia* de către C. de Boor, se afla în evident dezacord cu datele din acest document.

I. Rubrica eparhiei Scythia în *Notitia* lui De Boor

În *Notitia* lui De Boor (*Notitia 3*, în ediția lui J. Darrouzès), cunoscută și sub numele de *Notitia tempore Isaurorum scripta*, eparhia Scythia este menționată doar în partea a treia a documentului, rezervată structurii interne a fiecărei provincii bisericești. În primele două părți ale acestuia, în care sunt expuse o listă a scaunelor mitropolitane (prima parte) și una a arhiepiscopiilor autocefale (partea a doua) din cuprinsul Patriarhiei ecumenice, scaunul tomitan nu este menționat. În aceeași situație se află și scaunul de la Odessos. Și acesta este înregistrat doar în partea a treia, ca mitropolie mare a eparhiei *Moesia Prima* (ἐπαρχία Μυσιάς α')¹.

Eparhia mitropoliei de la Tomis este intitulată ἐπαρχία Σκυθίας παραθαλασσία τοῦ Πόντου² (eparhia Scythiei, litoralul Mării [Negre]). În cuprinsul paragrafului ei, pe prima poziție, apare Τόμη μητρόπολις (mitropolia Tomis), urmată de menționarea celor 14 episcopi sufragani ai acesteia: ὁ Ἀναξιουπόλεως (cel [sc. episcopul] de Axioropolis), ὁ Καπηδάου (cel de Capidava), ὁ Βιραίνου (cel de Beroe?,

¹ DE BOOR 1891b, 636, p. 531; DARROUZÈS 1981, 3, 36, 603, p. 241.

² DARROUZÈS 1981, 3, 40, 642, p. 242.

Libida?, Troesmis?³), ó Κούπρου (cel de Carsium), ó Νικομηδέου (cel de Noviodunum), ó Δέσου (cel de Aegyssus), ó Σαλσοβίας (cel de Salsovia), ó Αλμυρίου (cel de Halmyris), ó Τροπαίου (cel de Tropaeum Traiani), ó Ζελδίπας (cel de Zaldapa), ó Διονυσουπόλεως (cel de Dionysopolis), ó Καλάτου (cel de Callatis), ó Ίστριου (cel de Histria), ó Κωνσταντιάνων (cel de Constantiana)⁴.

Aceste date din *Notitia 3* se aseamănă cu cele din lucrarea *Synecdemus*, a lui Hierocles, în care este expusă organizarea administrativă civilă a Imperiului Roman de Răsărit la începutul domniei lui Iustinian I (527-565)⁵. Diferențele dintre paragrafele celor două documente constau în omiterea cetăților Acrae și, posibil, Troesmis în *Notitia 3*, menționate în *Synecdemus*, și a cetăților Salsovia și, posibil, Bipainos, din documentul civil, menționate în cel bisericesc. În plus, ordinea înșiruirii cetăților în cele două documente este diferită.

Pe de altă parte, datele din *Notitia 3* referitoare la Scythia, absente din toate celelalte *Notitiae* vechi, sunt în dezacord cu alte informații literare păstrate, potrivit cărora teritoriul întregii provincii se afla sub jurisdicția directă a ierarhului de la Tomis. Această informație apare în mod clar sau poate fi dedusă din mai multe documente redactate în secolele IV-VI: *Pătımirea Sfinților Epictet și Astion, Istoria bisericească* a lui Sozomen și cea a lui Theodoret de Cyr, legea împăratului Theodosius I (379-395) din 30 iulie 381, legea lui Zenon (474-475; 476-491) din 480, republicată în *Codex Iustinianus*, la 16 noiembrie 534⁶.

II. Opiniile cercetătorilor

În cele ce urmează, vor fi expuse opiniile cercetătorilor care s-au oprit în studiile lor asupra interpretării datelor expuse în *Notitia*

³ Nu există consens între cercetători în identificarea acestei localități. Acestea – Beroe, Libida sau Troesmis – sunt cele trei posibile identificări avansate până la momentul de față. Ne propunem să revenim, într-un studiu viitor, asupra scaunelor episcopale sufragane care au funcționat pe teritoriul provinciei romane Scythia în secolul al VI-lea.

⁴ DE BOOR 1891b, 681-694, p. 532; DARROUZES 1981, 3, 40, 643-656, p. 242.

⁵ Pentru *Synecdemus*, a se vedea: HONIGMANN 1939, 1-48; POPESCU 1969, 403-405, 414-415; JONES 1971, 514-521; GREGORY 1991, 930; SALWAY 2012, 228-230.

⁶ Pentru informațiile din aceste documente referitoare la Scythia, a se vedea HOLUBEANU 2018, p. 24-27.

3. În principal, vor fi avute în vedere cele referitoare la Scythia, fără a fi cu totul neglijate, însă, și cele despre celelalte provincii. Pentru o cât mai bună înțelegere a impactului pe care studiul fiecărui cercetător l-a avut în lumea academică, expunerea va fi derulată în funcție de ordinea cronologică a apariției fiecărei lucrări. În același timp, se va încerca evaluarea, pe scurt, a principalelor concluzii emise de cercetători, pe temeiul informațiilor recente referitoare la evoluția organizării bisericești în teritoriul istro-pontic de-a lungul secolelor IV-VII.

În anul 1886, cu puțin timp înainte de publicarea *Notitiei* de către Carl de Boor, Heinrich Gelzer, la acea vreme profesor de filologie clasică și istorie antică la Universitatea din Jena (Germania), a publicat un articol extins dedicat listelor bisericești ale Patriarhiei ecumenice cunoscute la acea vreme⁷. Analiza și concluziile sale au fost bine primite, C. de Boor calificând la acea vreme investigația lui H. Gelzer drept fundamentală pentru înțelegerea și interpretarea corectă a datelor expuse în aceste izvoare scrise⁸. În studiul său, H. Gelzer a susținut că scaunul bisericesc de la Tomis a avut rangul de arhiepiscopie autocefală. Cercetătorul german și-a întemeiat afirmația pe datele păstrate în cele mai vechi *Notitiae* (Παλαιά Τακτικά) în care scaunul tomitan este înregistrat cu acest rang bisericesc, pe afirmația lui Sozomen (VI, 21), potrivit căreia în Scythia nu exista decât scaunul bisericesc de la Tomis, pe legea lui Marcian (în realitate, legea lui Zenon din anul 480), în care se stipula păstrarea organizării atipice din Scythia (un singur ierarh, cel de la Tomis, pentru întreaga provincie), și pe faptul că, în *Encyclia* (457/ 8), Theotim II al Tomisului apare ca singur semnatar al scrisorii de răspuns expediate din Scythia împăratului Leon I (457-474)⁹.

Cercetările recente au dovedit că afirmațiile lui H. Gelzer sunt doar în parte corecte. În ciuda particularității organizării bisericești din Scythia, Tomisul a avut, totuși, rangul de mitropolie mare (mitropolie plină), începând cu anul 381. La acea vreme, scaunele sale sufragane se aflau în afara provinciei civile Scythia, în Peninsula Crimeea (Chersonul și, foarte probabil, Bosporul, iar, pentru o vreme, Phanagoria și, posibil, Kepoi) și în Moesia Secunda (Odessos). Ulterior, în anul

⁷ GELZER 1886.

⁸ DE BOOR 1891a, 303-304.

⁹ GELZER 1886, 341-342.

536, în timpul domniei lui Iustinian I (527-565), noile sale scaune sufragane au devenit centrele episcopale înființate atunci în cetățile provinciei care aveau statutul de oraș (*civitas*/πόλις). Abia în primul sfert al secolului al VII-lea, probabil cândva după anul 612, Tomisul a fost retrogradat la rangul de arhiepiscopie autocefală, odată cu desființarea scaunelor sale sufragane din Scythia, în urma distrugerii cetăților de reședință ale acestora în timpul mării invazii slavo-avare¹⁰.

În anul 1891, la patru ani de la apariția lucrării lui H. Gelzer, C. de Boor, la acea vreme bibliotecar la Breslau (astăzi Wrocław, în Polonia), un fost elev al lui Theodor Mommsen, a publicat propriul studiu referitor la *Notitiae*¹¹. Deși și-a exprimat aprecierea, după cum s-a arătat deja, față de abordarea științifică a H. Gelzer, De Boor a amendat unele dintre afirmațiile acestuia. Concluzia principală a lui De Boor referitoare la cele mai vechi *Notitiae* a fost aceea că ele sunt prelucrări ale unui document redactat către sfârșitul secolului al VII-lea sau începutul secolului al VIII-lea¹². În partea finală a aceluiași studiu, C. de Boor a făcut o scurtă referire și la *Notitia* din manuscrisul *Parisinus* 1555A. El s-a limitat la a o încadra, din punct de vedere cronologic, în intervalul de 200 de ani dintre momentul redactării așa-zisei *Notitia* a lui Epiphanius (nr. 1, în ediția lui J. Darrouzès) și cea atribuită împăratului Leon VI Filosoful (886-912) (nr. 16, în ediția lui J. Darrouzès), fără alte comentarii¹³.

În același an, în numerele următoare ale revistei, De Boor a publicat textul *Notitia*-ei din manuscrisul parizian¹⁴. El este precedat de o introducere foarte scurtă, în care cercetătorul german a expus doar câteva observații. Este vorba, în primul rând, de datarea *Notitia*-ei în perioada primei faze a disputei iconoclaste, desfășurate înaintea Sinodului al VII-lea ecumenic (Nicaea, 787). Din nou, el a susținut că acest document este posterior momentului redactării așa-zisei *Notitia* a lui Epiphanius. În fine, cercetătorul german a afirmat și existența unor mari diferențe între conținutul acestui document și cele ale listelor episcopale deja editate, fără a da vreun exemplu. El a lăsat să se înțeleagă, însă, că dorea să revină pe larg asupra acestei *Notitia*, într-un studiu viitor, lucru care nu s-a mai întâmplat, însă.

¹⁰ A se vedea HOLUBEANU 2018, *passim*.

¹¹ DE BOOR 1891a, 303-322.

¹² DE BOOR 1891a, 315-316.

¹³ DE BOOR 1891a, 316.

¹⁴ DE BOOR 1891b, 520-534.

Trebuie precizat că De Boor nu a făcut referiri la organizarea bisericească din vechile provincii romane de la Dunărea de jos (Scythia și Moesia Secunda) nici în studiul său dedicat listelor episcopale, și nici în scurta introducere care a precedat textul *Notitiei* pariziene.

Prima lucrare dedicată *Notitia*-ei lui De Boor a fost publicată în anul 1892 de către H. Gelzer. Încă înainte de editarea acestui document, în vara anului 1890, pe când se afla în capitala Franței pentru a consulta manuscrisele cu *Notitiae* publicate de G. Parthey, profesorul de la Jena avusese posibilitatea să cerceteze și manuscrisul *Parisinus* 1555A. Tema centrală a noului său studiu a constituit-o organizarea bisericească în teritoriile grecești, înainte de marea invazie slavo-avară, pe temeiul informațiilor înregistrate în nou publicata *Notitia*¹⁵. H. Gelzer a datat momentul redactării acestui document în perioada iconoclastă. În plus, el a relevat faptul că autorul ei s-a folosit și de listele de semnături ale Sinodului al VII-lea ecumenic. După H. Gelzer, valoarea acestui document ar fi constat, printre altele, în faptul că era cea mai veche încercare cunoscută de integrare a eparhiilor din dioceza Illyricumului, care depinseseră de Biserica Romei, la structurile bisericești ale Patriarhiei constantinopolitane. Deși a evidențiat asemănarea frapantă existentă între lista episcopilor din eparhiile Hellas și Peloponnes din *Notitia* lui De Boor și cea a așezărilor cu rang de oraș (*civitas*/πόλις) din provincia proconsulară Hellas-Achaia din *Synecdemus*, H. Gelzer a exclus posibilitatea ca autorul documentului bisericesc să fi copiat informațiile expuse de el dintr-un document civil. În același timp, cercetătorul german, deși s-a arătat surprins de numărul mare al scaunelor bisericești menționate în noua *Notitia*, multe dintre ele neatestate de niciun alt izvor păstrat, a admis fără rezerve faptul că sursa care a stat la baza sa a fost un document bisericesc, în care era înregistrată rețeaua episcopală din dioceza Illyricumului¹⁶.

În studiul său, H. Gelzer nu a făcut nicio referire la eparhiile Scythia și Moesia Secunda din *Notitia* lui De Boor. Chiar și așa, unele dintre observațiile sale sunt importante. Astfel, analizând prima parte a documentului (care cuprinde lista mitropoliilor din cuprinsul Patriarhiei ecumenice) și partea a doua a acestuia (care expune structura internă a fiecărei eparhii), cercetătorul german a ajuns la concluzia că

¹⁵ GELZER 1892, 419-436.

¹⁶ GELZER 1892, 424-425 și urm.

autorul documentului s-a folosit de izvoare diferite. Astfel, din punctul său de vedere, în cea dintâi, este înregistrată situația Patriarhiei constantinopolitane de la începutul disputei iconoclaste, pe când în cea de-a doua, au fost folosite și unele izvoare care reflectă o situație mai veche, anterioară așezării slavilor în sudul Peninsulei Balcanice. În acest din urmă caz, la nivelul provinciilor grecești din sudul Balcanilor, ar fi vorba cel târziu de ultimul sfert al secolului al VII-lea sau poate chiar de o perioadă mai veche. H. Gelzer a apreciat chiar că acest document este singurul păstrat în care este ilustrată organizarea bisericească din spațiul grecesc în perioada prebizantină, apreciindu-l drept un izvor valoros, alături de *Synecdemus*, în cunoașterea orașelor grecești, reședințe episcopale, din perioada domniei lui Iustinian și imediat de după aceasta¹⁷.

Cea mai mare parte a concluziilor lui H. Gelzer a fost respinsă, trei ani mai târziu, în 1895, de Louis Duchesne. Tema studiului acestuia din urmă a fost aceeași ca și cea a lucrării profesorului de la Jena¹⁸.

Înainte de a fi prezentate principalele idei ale cercetătorului francez, se cuvine a fi expuse câteva date biografice despre acesta. Louis-Marie-Olivier Duchesne, după numele său complet, era unul dintre cei mai renumiți istorici ai creștinismului de la acea vreme. În tinerețe, după absolvirea Colegiului Saint-Charles de Saint-Brieuc, el a studiat la *École pratique des Hautes Études* din Paris și la *École française* din Roma. Ulterior, pentru o vreme, L. Duchesne a devenit membru al corpului didactic al acestor din urmă instituții de învățământ superior. În anul 1888, cercetătorul francez a fost ales membru al *Académie des inscriptions et belles-lettres*, iar mai târziu, în 1910, al *Académie française*.

L. Duchesne a devenit faimos după ce, analizând critic textele agiografice editate în timpul celui de-al doilea Imperiu Francez, a demitologizat viețile sfinților, impregnate de tradiții populare pioase. În necrologul său, publicat în *The Catholic Historical Review*, este citat un pasaj din *The London Tablet* în care, printre altele, despre el se afirmă că: „By his rigid application of scientific methods of reserach and judgment, by his caustic tongue and pen, Mgr. Duchesne was regarded by some as a scoffer and a vandal among pious traditions. But by those who knew him, he was regarded as a master of the sciences

¹⁷ GELZER 1892, 426-434.

¹⁸ DUCHESNE 1895, 375-385.

which are auxiliary to the ecclesiastical history” („Pentru stricta aplicare de către el a metodelor științifice de cercetare și de analiză, pentru afirmațiile sale caustice, atât în vorbire, cât și în scris, monsignorul Duchesne a fost privit de către unii drept un batjocoritor și distrugător al tradițiilor pioase. Însă, cei care l-au cunoscut l-au socotit un bun cunoscător al științelor auxiliare necesare în cercetarea istoriei bisericești”)¹⁹. Pentru a ilustra și mai bine prestigiul științific al profesorului francez, trebuie spus, în încheierea acestei scurte prezentări a personalității sale, că cercetătorul italian Giovanni Battista de Rossi a mărturisit că, în vremea în care cerceta catacombele romane, „nu am publicat nimic înainte de a-l întreba pe Duchesne ce crede despre afirmațiile mele”²⁰.

La momentul publicării analizei sale critice asupra informațiilor expuse în *Notitia* 3, L. Duchesne se afla în vârful carierei sale științifice, ocupând funcția de director al *École française* din Roma. Ideile principale ale cercetătorului francez din acest studiu sunt următoarele: 1. opinia lui C. de Boor potrivit căreia vechile liste bisericești publicate de G. Parthey sunt prelucrări ale unui original comun este corectă. Acesta din urmă datează aproximativ din secolul al VII-lea; 2. Întrucât autorul *Notitia*-ei 3 s-a folosit de listele de semnături de la Sinodul al VII-lea ecumenic (Nicaea, 787) – după cum semnalase H. Gelzer –, acest document trebuie datat, cel mai devreme, la sfârșitul secolului al VIII-lea; 3. *Notitia* 3 nu este o listă oficială care să reflecte realitatea organizării bisericești din cuprinsul Patriarhiei de la Constantinopol.

În cazul provinciilor grecești din sudul Peninsulei Balcanice, Duchesne a evidențiat situații diferite. Astfel, în Thessalia, lista episcopilor din *Notitia* 3 este foarte apropiată de cea a orașelor menționate de Hierocles. Față de aceasta din urmă, apar în plus doar două episcopii. În provincia Thessalonicului, situația expusă în documentul bisericesc nu concordă nici cu cea din Hierocles și nici cu cea a structurilor episcopale cunoscute înainte și după marea invazie slavovară. În această privință, cercetătorul francez nu a oferit nicio explicație. Pentru sudul Greciei, L. Duchesne a evidențiat existența unui număr de 84 de episcopii, cu mult peste cele maxim 25 atestate în regiune în celelalte documente datate înainte și după marea invazie sla-

¹⁹ *NECROLOGY* 1922, 214-216.

²⁰ *NECROLOGY* 1922, 215.

vo-avară. Însă, și în acest caz, el a remarcat faptul că numărul episcopilor este foarte apropiat de cel al așezărilor înregistrate de Hierocles în Achaia (79 la număr).

Concluzia lui Duchesne a fost aceea că autorul *Notitia*-ei 3 a copiat numele acestor așezări dintr-un document în care era expusă situația organizării civile. Ca atare, nu este vorba de o listă a episcopilor, cum crezuse H. Gelzer, ci de o listă a așezărilor din regiune. Ca argumente suplimentare împotriva existenței acestor episcopii, L. Duchesne a invocat faptul că înființarea lor nu ar fi fost posibilă decât în intervalul cuprins între jumătatea secolului al V-lea și sfârșitul secolului al VI-lea. Această perioadă de timp de puțin peste 100 de ani, el a socotit-o, însă, insuficientă pentru o astfel de multiplicare a episcopilor. În plus, el a considerat că nu există niciun motiv care să fi justificat o astfel de dezvoltare. În fine, cercetătorul francez a atras atenția asupra faptului că în listele sinodale nu apare numele niciunui ierarh care să fi păstorit în fruntea acestor pretinse scaune bisericești.

L. Duchesne a avut, însă, o cu totul altă poziție în ceea ce privește situația organizării bisericești din provinciile Thraciei. El a relevat faptul că în *Notitia* 3 sunt menționate mai multe episcopii decât în Παλαιά Τακτικά publicate anterior, acceptând existența acestora. Din punctul său de vedere, nementionarea lor în celelalte *Notitiae* și-ar găsi explicația în faptul că ele au fost înființate după momentul redactării izvorului principal care a servit drept sursă a acelor documente²¹.

În ceea ce privește informațiile din *Notitia* 3 referitoare la organizarea bisericească de pe teritoriul fostelor provincii romane Scythia și Moesia Secunda, L. Duchesne a considerat că acestea provin din două categorii de documente: unele bisericești (pentru rubrica eparhiei mitropoliei de Marcianopolis, din așa-zisa Haemimontus II) și altele civile (pentru rubricile cetăților Tomis, din Scythia, și Odesos, din așa-zisa Moesia I). El a emis această concluzie comparând datele expuse în aceste rubrici cu cele din Παλαιά Τακτικά, *Synecdemus* și *Encyclia*. În cazul Scythiei, el a invocat și dispozițiile legii lui Zenon (anul 480) privind păstrarea unui singur scaun episcopal, cel de la Tomis, în această provincie. Din punctul de vedere al cercetătorului

²¹ Admiterea de către L. Duchesne a înființării în Thracia a unor noi scaune episcopale și respingerea acestei posibilități pentru provinciile din sudul Greciei a fost considerată de către V. Pârvan, pe bună dreptate, drept o contradicție a propriilor afirmații (PÂRVAN 1923-1924, 118-119).

francez, situația organizării bisericești din Scythia, expusă în vechile *Notitiae*, a rămas neschimbată atât timp cât acest teritoriu s-a aflat în stăpânirea Imperiului roman: „Jamais, ni avant le VIIIe siècle ni après, il n’y a eu quinze sièges épiscopaux dans ce pays” („Niciodată, nici înainte și nici după secolul al VIII-lea, în această provincie nu au existat cincisprezece scaune episcopale”)²².

Dacă în cazul judecării informațiilor privitoare la provincia Scythia, lui L. Duchesne nu i se poate imputa nimic în condițiile în care, la acea vreme, descoperirile arheologice de aici nu ofereau nicio dovadă clară în favoarea existenței și a altor episcopii, în afara celei de la Tomis, în schimb, în cazul organizării bisericești din sudul Peninsulei Balcanice, analiza sa este deficitară. În fapt, L. Duchesne a invocat derogarea privitoare la Scythia din legea lui Zenon, dar a neglijat prevederile aceleiași legi (fiecare așezare cu rang de *civita*/πόλις trebuie să-și aibă propria episcopie) referitoare la organizarea bisericească din celelalte provincii aflate sub controlul Constantinopolului. Chiar dacă autorul *Notitia*-ei 3 a copiat lista așezărilor cu rang de oraș dintr-un document similar celui redactat de Hierocles, pe temeiul prevederilor legii lui Zenon, el ar fi trebuit să admită faptul că, odată cu promovarea lor la rangul de *civitas*/πόλις, acele așezări au devenit și sedii episcopale. Aceasta, mai ales în condițiile în care legea lui Zenon, emisă în anul 480, a fost republicată și în *Codex Iustinianus* (*Codex Repetitiae Praelectionis* din anul 534), fapt ce dovedește aplicarea prevederilor ei și la această din urmă dată.

În ciuda acestei deficiențe de analiză, studiul lui L. Duchesne are, totuși, și unele aspecte pozitive. Unul dintre ele privește aprecierile sale referitoare la evoluția organizării bisericești în provinciile din Thracia, cum am arătat mai sus. Altul îl constituie stabilirea etapei istorice în care, în sudul Peninsulei Balcanice, ar fi fost posibilă înființarea unui număr atât de mare de scaune episcopale, precum cel expus în *Notitia* 3, anume jumătatea secolului al V-lea – sfârșitul celui de-al VI-lea. În această din urmă privință, el a confirmat opinia lui H. Gelzer, care, după cum s-a arătat deja, considera lista bisericească pariziană drept un izvor valoros în cunoașterea orașelor grecești, reședințe episcopale, din perioada domniei lui Iustinian și în cea imediat următoare acesteia.

²² DUCHESNE 1895, 381.

Trebuie precizat că noile cercetări dedicate evoluției organizării bisericești pe teritoriul fostei provincii romane Moesia Secunda au condus, printre altele, și la concluzia că, în timpul domniilor lui Iustinian I și Iustin II (565-574), până la marea invazie slavo-avară, aici au fost înființate noi episcopii, multe dintre ele nementionate în *Notitiae*. Existența lor este atestată de alte izvoare scrise și de rezultatele săpăturilor arheologice²³.

După apariția studiului lui L. Duchesne, nici C. de Boor, care lăsase de înțeles că va reveni cu o analiză extinsă asupra datelor expuse în document, și nici H. Gelzer, de la care ar fi fost de așteptat o replică la criticile care îi fuseseră aduse de L. Duchesne, nu au mai scris nimic pe această temă. Reținerea lor poate fi interpretată drept o acceptare tacită a opiniilor exprimate de profesorul de la *École française* din Roma. În cazul lui H. Gelzer, această presupunere este confirmată de o mărturisire a lui Raymund Netzhammer. În scrierile sale, acesta din urmă a precizat că i s-a adresat în scris profesorului de la Jena, cerându-i lămuriri asupra anumitor teme legate de trecutul Bisericii răsăritene. În cazul datelor din *Notitia* lui De Boor referitoare la Scythia, cercetătorul german a confirmat corectitudinea tezei emise de L. Duchesne, potrivit căreia paragraful respectiv ar reproduce un fragment dintr-o listă profană și nu ar avea nimic de-a face cu organizarea Bisericii²⁴. R. Netzhammer nu a precizat când a purtat această corespondență. Ea trebuie să fi avut loc cu puțin timp înainte de 1903, în vremea în care pregătea lucrarea *Das altchristliche Tomi*, apărută în acel an. De altfel, în paginile acestei cărți, el a amintit pentru prima dată de corespondența purtată cu H. Gelzer.

Primul care a făcut trimitere la *Notitia* lui De Boor după studiul lui L. Duchesne a fost Karl Georg Brandis. Acesta era licențiat în filologie și istorie al Universității din Bonn, iar la momentul redactării lucrării sale, era cercetător asistent la Biblioteca Regală (Königliche Bibliothek) din Berlin. Referirea la *Notitia* pariziană a făcut-o în articolul *Constantiana*, redactat de el pentru volumul al VII-lea din *RE*, apărut în anul 1900. Este vorba de cetatea Constantiana din Scy-

²³ A se vedea HOLUBEANU 2018, 113-132. Dacă într-o provincie de frontieră, precum Moesia Secunda, expusă permanent pericolului invaziilor barbare, a avut loc acest proces de multiplicare a centrelor episcopale, atunci existența unui trend similar pare plauzibil și în cazul provinciilor din sudul Peninsulei Balcanice, a căror situație era mult mai bună.

²⁴ NETZHAMMER 1903, 19; NETZHAMMER 1918, 38; NETZHAMMER 2005, 32.

thia. Pe temeiul *Notitia*-ei lui De Boor, K.-G. Brandis a susținut că această așezare a fost reședință episcopală. El nu a adus niciun argument suplimentar în sprijinul acestei afirmații și nici nu a făcut referire la studiile lui L. Duchesne și H. Gelzer²⁵. De aici se poate deduce că interpretarea sa a fost una cu totul independentă.

În anul 1903, R. Netzhammer a publicat prima sa lucrare dedicată antichităților creștine din Dobrogea²⁶. Ea fusese pregătită, foarte probabil, în vremea în care teologul romano-catolic era director al Seminarului „Sfântul Duh” din București (1900-1902). În cuprinsul ei, R. Netzhammer a respins interpretarea lui K.-G. Brandis privind existența unui scaun episcopal la *Constantiana*, susținând, fără rezerve, interpretarea lui L. Duchesne. După cum s-a arătat deja, această atitudine a sa a fost determinată de referințele pozitive asupra tezei profesorului francez venite din partea lui H. Gelzer. Din punctul de vedere al lui R. Netzhammer, în Scythia nu a existat decât un singur scaun episcopal, cel de la Tomis, sub jurisdicția căruia se afla întregul teritoriu al provinciei. În lista lui De Boor nu sunt menționate scaunele episcopale, ci așezările civile ale Scythiei. Ca atare, orice încercare de argumentare a existenței altor episcopii în Dobrogea, fie la Axiopolis, fie la Troesmis, Arubium sau Constantiana, va fi sortită eșecului²⁷.

La 21 iunie 1906, R. Netzhammer, de curând întronizat arhiepiscop romano-catolic al Bucureștiului (17 decembrie 1905), a vizitat ruinele cetății Tropaeum Traiani. La momentul vizitei sale, altarul și partea de răsărit a naosului basilicii de marmură erau degajate, nu însă și narthexul edificiului. De asemenea, nu se știa de existența baptisteriului, care nu fusese încă descoperit²⁸. După această excursie de documentare, R. Netzhammer a publicat un alt studiu²⁹. Cum era de așteptat, și de această dată, el a susținut existența în Scythia a unui singur episcop, cel de la Tomis, sub jurisdicția căruia se afla și cetatea Tropaeum Traiani. Făcând referire, apoi, la *Notitia* lui De Boor, arhiepiscopul a definit-o, laolaltă cu alte documente, drept o listă în cuprinsul căreia sunt enumerate orașele provinciei. Pentru alte infor-

²⁵ BRANDIS 1900, col. 960.

²⁶ NETZHAMMER 1903.

²⁷ NETZHAMMER 1903, 14-20.

²⁸ NETZHAMMER 1906b, 15-16; NETZHAMMER 1906a, 35-36.

²⁹ NETZHAMMER 1906b. Acest studiu a fost retipărit în NETZHAMMER 1909; NETZHAMMER 2010, 81-103.

mații legate de acest document, el a făcut trimitere la studiul său din 1903 (*Das altchristliche Tomi*)³⁰.

Tot cu prilejul vizitei din 21 iunie 1906, R. Netzhammer l-a cunoscut la Tropaeum Traiani pe Gustav von Cube, un tânăr arhitect din München, care supraveghea săpăturile de la basilica de marmură. În discuțiile dintre cei doi, von Cube l-a întrebat pe arhiepiscop dacă cetatea Tropaeum Traiani este atestată ca centru episcopal. De aici se poate deduce faptul că arhitectul german, impresionat de vestigiile scoase la lumină, suspecta statutul de catedrală a acestui edificiu. R. Netzhammer, convins de existența în Scythia doar a episcopiei tomitane, în urma corespondenței sale cu H. Gelzer, a respins cu hotărâre această posibilitate³¹.

Ulterior, în vara sau, posibil, la începutul toamnei aceluiași an, informațiile privitoare la organizarea bisericească din Scythia în perioada antichității târzii au fost îmbogățite prin descoperirea baptisteriului basilicii de marmură de la Tropaeum Traiani. În timpul acelei campanii de săpături, a fost degajată doar încăperea principală a edificiului, situată spre nord³². Înainte de a părăsi România, G. von Cube s-a întâlnit din nou cu R. Netzhammer, căruia i-a adus la cunoștință importanța decoperire arheologică. La scurtă vreme de la aflarea acestei vești, arhiepiscopul a publicat o nouă lucrare dedicată antichităților creștine din Dobrogea, la sfârșitul căreia apare data de 10 noiembrie 1906. În cuprinsul acesteia, pe temeiul nou descoperitului baptisteriu, R. Netzhammer a admis existența la Tropaeum Traiani a unei episcopii. El a avut în vedere și posibilitatea ca episcopul Theodoros de Tropaeum, semnatar al hotărârilor Sinodului al VII-lea ecumenic (Nicaea, 787), să fi fost, în realitate, ierarh al cetății dobrogene, iar nu al celei din Calabria, cum se credea, în general, la acea vreme. Dezvoltând această identificare fantezistă, arhiepiscopul de București a avansat ipoteza potrivit căreia, după distrugerea cetății Tomis, sediul episcopal al provinciei a fost mutat la Tropaeum Traiani, o cetate care ar fi dăinuit până către sfârșitul secolului al VIII-lea³³. După cum se poate observa, nici chiar după descoperirea baptisteriului de la

³⁰ NETZHAMMER 1906b, 3, 12, 16; NETZHAMMER 2010, 81, 92, 99.

³¹ Pentru dialogul dintre cei doi pe această temă, a se vedea NETZHAMMER 1906a, 37.

³² NETZHAMMER 1906a, 35-37; NETZHAMMER 1918, 205; NETZHAMMER 2005, 185.

³³ NETZHAMMER 1906a, 35-38.

Tropaeum Traiani, R. Netzhammer nu a admis posibilitatea existenței simultane în Scythia a mai multor scaune bisericesti. În fapt, pare că el a încercat să împace punctul de vedere susținut de L. Duchesne și H. Gelzer, potrivit căruia în Scythia nu a existat niciodată mai mult de un scaun bisericesc, cu noile descoperiri arheologice.

La cinci ani de la descoperirea baptisteriului de la Tropaeum, în 1911, au apărut alte două lucrări în care a fost abordată și tema organizării bisericesti din Scythia în perioada antichității târzii. Autorii lor sunt Vasile Pârvan³⁴ și Jakob Weiss³⁵.

Pârvan a apreciat că *Notitiae episcopatum* „sau sunt superflue față de celelalte știri precise... sau se rapoartă la vremile mai târzii și nu au pentru noi – din punct de vedere al culturii romane – o însemnătate imediată”³⁶. În ceea ce privește cazul special al *Notitia*-ei lui De Boor, arheologul român a categorisit datele din cuprinsul ei privitoare la Scythia drept „fanteziste, și nu numai pentru timpul până la Iustin [I] (când știm că în toată Scythia nu a existat decât un episcopat: cel din Tomi...), ci și de la Iustin înainte, întrucât după Iustinian (*Notitia* lui De Boor e din sec. VIII) Scythia decade cu totul în ce privește cultura, fiind ocupată de barbarii slavo-bulgari”. În sprijinul afirmației sale, V. Pârvan a adus ca argument (greșit, însă) chiar cazul basilicii de marmură de la Tropaeum Traiani, despre care a susținut că „a rămas, precât am putut constata până acum, pe vecie *neisprăvită* din pricina năvălirilor”³⁷.

În cuprinsul lucrării sale, Pârvan nu a menționat niciodată teza lui R. Netzhammer privind existența unui scaun episcopal la Tropaeum Traiani, deși a făcut trimitere la lucrarea acestuia, atunci când a amintit basilicile cetății³⁸. Crezând, însă, că basilica de marmură nu a fost terminată și, deci, folosită vreodată, el a respins atât posibilitatea existenței acolo a unui centru episcopal, cât și dănuirea acestei cetăți până în secolul al VIII-lea, cum susținuse arhiepiscopul de Bu-

³⁴ PÂRVAN 1911; PÂRVAN 2000.

³⁵ WEISS 1911.

³⁶ PÂRVAN 1911, 67-68, n. 322; PÂRVAN 2000, 85, n. 322. Trebuie precizat că trimiterile lui J. Weiss la *Notitiae* nu sunt precise. Prima dintre ele (I, 41) indică titlul listei arhiepiscopilor autocefale din document, iar cea de-a doua (VII, 47) indică poziția scaunului de Leontopolis (provincia Isauria), din lista arhiepiscopilor autocefale. Trimiterile corecte pentru scaunul de la Tomis sunt I, 43, și, respectiv, VII, 43.

³⁷ PÂRVAN 1911, 68, n. 322; PÂRVAN 2000, 86, n. 322.

³⁸ A se vedea PÂRVAN 1911, 66, n. 317; PÂRVAN 2000, 84, n. 317.

curești. Este posibil ca, prin expunerea acestor aprecieri, pe de o parte, și nementiționarea numelui lui R. Netzhammer, pe de altă parte, V. Pârvan să fi dorit respingerea afirmațiilor acestuia din urmă într-un mod cât mai puțin jignitor.

Aprecierile lui V. Pârvan față de datele din *Notitia* 3 referitoare la Scythia și respingerea existenței unui scaun episcopal la Tropaeum Traiani s-au dovedit, în final, greșite. După cum se poate observa, însă, cercetătorul român a pornit de la premisa eronată că basilica de marmură nu a fost terminată și – se subînțelege – nici folosită vreodată. Ulterior, după terminarea cercetărilor sale la acest edificiu și identificarea fazelor de existență, Pârvan și-a schimbat punctul de vedere în privința evoluției organizării bisericești în Scythia. După cum se va vedea mai jos, el a revenit asupra acestei teme în două studii.

În ceea ce-l privește pe J. Weiss, acesta, făcând referire în lucrarea sa la evoluția rangului scaunului bisericesc de la Tomis, a avut un punct de vedere cu totul diferit de cel al arheologului român. El a relevat existența în Scythia, pentru o vreme, doar a scaunului de la Tomis, dar a admis că, la un anumit moment istoric, acesta a fost ridicat la rangul de mitropolie a eparhiei bisericești Scythia, având episcopii sufragane. În trimiterea la izvoarele istorice ce însoțește fraza respectivă, sunt menționați Sozomen (VI, 21), unde apare tradiția cărmuirii întregului teritoriu istro-pontic de către ierarhul de la Tomis, Hierocles (637), unde este expusă structura organizării administrative civile a Scythiei, două dintre *Notitiae* publicate de G. Parthey (I, 41 și VII, 47)³⁹, unde scaunul de la Tomis este menționat în lista arhiepiscopiiilor autocefale din cuprinsul Patriarhiei ecumenice, și *Notitia* lui De Boor (p. 532), unde, în eparhia Scythia, sunt înregistrate mitropolia de Tomis și cele paisprezece episcopii sufragane ale acesteia⁴⁰. Din cuprinsul acestei note bibliografice reiese că J. Weiss a dedus existența episcopiiilor sufragane din Scythia doar pe temeiul datelor din lista lui De Boor.

În ceea ce privește momentul ridicării scaunului de la Tomis la rangul de mitropolie și, implicit, înființarea episcopiiilor sale sufragane, singura precizare din lucrarea lui J. Weiss asupra acestei probleme se găsește în paragraful în care el a expus evoluția istorică a cetății

³⁹ *Notitiae* I și VII din ediția lui G. Parthey (PARTHEY 1866) corespund listelor episcopale 4 și 1 din ediția lui J. Darrouzès (DARROUZÈS 1981).

⁴⁰ WEISS 1911, 67.

Tropaeum Traiani. Aici, el a precizat că această cetate a fost distrusă în timpul invaziei avare și că, în ultima fază a existenței sale, în conformitate cu informațiile din *Notitia* lui De Boor, ea a fost reședință episcopală⁴¹.

J. Weiss vizitase cetatea Tropaeum Traiani în 1908, la doi ani de la descoperirea baptisteriului basilicii de marmură. În paginile lucrării sale, el nu a amintit, însă, nimic de existența acestuia, făcând referire doar la basilica forensis⁴². De aici s-ar putea deduce că el nu avea cunoștință de existența baptisteriului⁴³. Cu toate acestea, deși slab argumentate, concluziile lui J. Weiss pe marginea informațiilor expuse în *Notitia* 3 sunt corecte.

Trebuie precizat și faptul că nici V. Pârvan și nici J. Weiss nu au menționat în lucrările lor studiul lui L. Duchesne despre *Notitia* lui De Boor. Este posibil, așadar, ca cei doi să nu fi avut cunoștință de concluziile reputatului cercetător francez referitoare la acest document. În acest caz, punctele lor de vedere sunt rezultatul unor analize independente, neinfluențate de opiniile profesorului francez.

La un an de la apariție, cartea lui J. Weiss a fost recenzată de Ernst Gerland⁴⁴, la acea dată profesor la Kaiserin-Friedrich-Gymnasium din orașul Bad Homburg von der Höhe (landul Hessa, Germania), unul dintre foștii elevi ai lui H. Gelzer la Universitatea din Jena. Gerland a respins afirmațiile lui J. Weiss privind existența în Scythia a scaunelor bisericești enumerate în *Notitia* 3. În privința situației bisericești din provincia de la Dunărea de jos, el a reluat o teză mai veche, formulată la jumătatea secolului al XIX-lea de Johann Elieser Theodor Wiltsch⁴⁵. Potrivit acesteia, Scythia nu a avut niciodată propria eparhie bisericească. Ea a fost doar o provincie civilă al cărei teritoriu, în planul oragnizării bisericești, făcea parte din eparhia Moesia Secunda. În aceste condiții, Tomisul nu a putut avea episcopii sufragane. E. Gerland admitea doar faptul că, în timpul invaziilor bar-

⁴¹ WEISS 1911, 83-84.

⁴² WEISS 1911, 81-82, 84 și fig. 22.

⁴³ Este posibil ca lui J. Weiss să nu-i fi fost permis accesul la ruinele basilicii de marmură. R. Netzhammer, care a vizitat Tropaeum Traiani în anul 1906, cu doi ani înaintea lui J. Weiss, într-o vreme în care degajarea edificiului era în desfășurare, a precizat că, în conformitate cu dispozițiile de la București, accesul la noile descoperiri era restricționat (NETZHAMMER 1906b, 15; NETZHAMMER 2010, 96).

⁴⁴ GERLAND 1912, col. 945-948.

⁴⁵ WILTSCH 1846. Am folosit traducerea în limba engleză a acestei lucrări: WILTSCH 1859, 184-185.

bare din secolele al IV-lea și al V-lea, scaunul tomitan a dobândit statutul de arhiepiscopie autocefală⁴⁶.

Tot în anul 1912, finalizând cercetările arheologice la Tropaeum Traiani, V. Pârvan a publicat o nouă lucrare, dedicată cetății⁴⁷. În paginile acesteia, el a exprimat un punct de vedere diferit față de cel anterior referitor la organizarea bisericească din Scythia. Pe temeiul datării fazelor de existență ale basilicii de marmură și a baptisteriului ei, arheologul român a susținut fără rezerve ridicarea acestui edificiu la rangul de catedrală episcopală în jurul anului 530. În plus, el a admis posibilitatea ca și alte cetăți menționate în *Notitia* 3 (dar în niciun caz toate) să fi dobândit acest statut⁴⁸.

În anul 1918, au apărut alte două lucrări în care a fost abordată tema organizării bisericești din Scythia în perioada antichității târzii. Autorii lor sunt Jacques Zeiller, profesor de istorie la Universitatea din Fribourg (Elveția), și R. Netzhammer, amintit deja mai sus. Cele două cărți trebuie considerate cu totul independente una față de alta, întrucât, la momentul redactării lor, niciunul dintre autori nu a avut cunoștință de apariția celui alt studiu.

Lucrarea *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain* (Paris, 1918) este teza de doctorat a lui J. Zeiller. În problema organizării bisericești din Scythia, cercetătorul francez a susținut vechea teză științifică potrivit căreia, în provincia romană istro-pontică, a funcționat permanent doar scaunul bisericesc de la Tomis. În sprijinul acestei afirmații, el a invocat trimerterile clasice (precizările lui Sozomen, legea lui Zenon și Παλαιά Τακτικά). În privința *Notitia*-ei lui De Boor, J. Zeiller a acceptat punctul de vedere al lui L. Duchesne (o copie după o listă administrativă). Tot în cuprinsul acestei lucrări, cercetătorul francez a amintit descoperirea la Axiopolis a unui posibil bazin pentru oficierea botezurilor, fără a comenta existența acestuia⁴⁹. Câteva pagini mai jos, vorbind despre baptisteriul de la Tropaeum Traiani, J. Zeiller a respins teza lui V. Pârvan privind organizarea în cetate a unui scaun episcopal sub Iustinian. Din punctul său de vedere, acel baptisteriu și, implicit, oricare

⁴⁶ GERLAND 1912, col. 946-947.

⁴⁷ PÂRVAN 1912.

⁴⁸ PÂRVAN 1912, 106-112, cu n. 160.

⁴⁹ ZEILLER 1918, 168. Acest bazin pentru oficierea botezurilor fusese descoperit de Pamfil Polonic, în 1899, dar rămăsese inedit (a se vedea NETZHAMMER 1918, 123-124; NETZHAMMER 2005, 111-112).

altul care ar fi fost descoperit în Scythia, ar fi fost folosit de episcopul de la Tomis, singurul ierarh al provinciei, în timpul vizitelor sale canonice⁵⁰.

În ceea ce privește lucrarea lui R. Netzhammer, ea a fost o revenire, pe larg, asupra temei antichităților creștine din Dobrogea⁵¹. În prima parte a cărții, el a susținut în mod hotărât existența în Scythia doar a unui scaun bisericesc. În sprijinul acestui punct de vedere, au fost amintite referirile lui Sozomen și precizările din vechile *Notitiae episcopatum*, în care scaunul de la Tomis este înregistrat cu rangul de arhiepiscopie autocefală. R. Netzhammer a respins, apoi, opinia lui J. Weiss potrivit căreia în Scythia ar fi existat și alte scaune episcopale în afara celui de la Tomis, susținând că „nu există nicio șansă de a mai găsi și alte episcopii în această regiune”. În privința *Notitiei* ei lui De Boor, el a acceptat punctul de vedere al lui L. Duchesne, susținut, a precizat el, și de H. Gelzer⁵². În partea a doua a cărții, R. Netzhammer a menționat baptisteriul descoperit la Axiopolis⁵³ și a admis posibilitatea existenței altuia la Callatis⁵⁴, fără a explica în vreun fel semnificația acestora. Apoi, după descrierea basilicilor de la Tropaeum Traiani, el a susținut vechiul său punct de vedere, potrivit căruia această cetate a devenit, temporar, reședința ierarhilor de la Tomis, după distrugerea acestui oraș. Și de această dată, R. Netzhammer a admis posibilitatea ca *Teodorus episcopus Tropaeorum*, a cărui semnătură apare pe documentele Sinodului al VII-lea ecumenic, să fi fost episcopul cetății dobrogene. În această privință, el a făcut trimitere la colecția de documente sinodale a lui Harduin (IV, 890), în care apare această interpretare⁵⁵. Pe aceeași pagină, într-o notă de subsol suplimentară (*41), amplasată între notele 214 și 215, R. Netzhammer a admis teza potrivit căreia basilica de marmură a servit drept catedrală a unei episcopii înființate la Tropaeum de împăratul Iustinian. În acest caz, arhiepiscopul romano-catolic a făcut trimitere la articolul lui Carol Auner despre Dobrogea, despre care vom aminti mai jos, nepublicat încă la acea dată. Cuvintele sale sunt: „*Auner (Dictio. Dobrogea) crede că bazilica din marmură fusese o biserică*

⁵⁰ ZEILLER 1918, 169-171, 202.

⁵¹ NETZHAMMER 1918; NETZHAMMER 2005.

⁵² NETZHAMMER 1918, 30-32, 38; NETZHAMMER 2005, 25-27, 31-32.

⁵³ NETZHAMMER 1918, 123-124; NETZHAMMER 2005, 111.

⁵⁴ NETZHAMMER 1918, 170; NETZHAMMER 2005, 154.

⁵⁵ NETZHAMMER 1918, 209-210; NETZHAMMER 2005, 189.

*episcopală, și anume ca sediu episcopal întemeiat de împăratul Iustinian. Săpăturile confirmă acest lucru*⁵⁶. Pe temeiul acestei note, care este în evident dezacord cu ideile expuse în textul de bază al cărții, se poate deduce că Netzhammer, cu puțin înainte de a-și publica lucrarea, a purtat o discuție pe această temă cu C. Auner, unul dintre colaboratorii săi apropiați de la București. Acesta din urmă pare a fi fost într-o fază destul de avansată cu cercetările sale privitoare la istoria creștinismului dobrogean. În urma acestui dialog, arhiepiscopul a acceptat opinia lui C. Auner, care, în fapt, nu era decât punctul de vedere expus de V. Pârvan în lucrarea despre Tropaeum. După cum s-a arătat deja, arhiepiscopul însuși menționase această carte în cuprinsul lucrării sale, dar trecuse cu vederea teza arheologului român, nefiind, probabil, convins de veridicitatea ei. Numărul notei suplimentare (*41) și dezacordul între aceasta și textul de bază al cărții indică faptul că lucrarea arhiepiscopului era pregătită deja de tipar la momentul discuției cu C. Auner. Din acest motiv, el nu a mai putut interveni asupra textului pe care îl trimisese la tipografie.

Doi ani mai târziu, în 1920, a apărut articolul lui C. Auner despre Dobrogea din *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*⁵⁷. C. Auner era un teolog romano-catolic, fost rector al Seminarului „Sfântul Duh” din București (1886-1900). Din anul 1911, el ocupa funcția de paroh al catedralei „Sfântul Iosif” din oraș. În acest post fusese numit de arhiepiscopul R. Netzhammer. De aici pot fi deduse apropierea și prețuirea lor reciprocă. După cum s-a arătat deja, C. Auner a susținut teza lui V. Pârvan privind înființarea unei episcopii la Tropaeum Traiani în timpul domniei lui Iustinian, a cărei catedrală a fost basilica de marmură. El a admis posibilitatea înființării unui scaun episcopal, tot în timpul domniei lui Iustinian, și la Axiopolis. În privința paragrafului Scythiei din *Notitia* lui De Boor, el a urmat punctul de vedere al lui L. Duchesne, susținând că acolo sunt enumerate circumscripțiile civile sau militare ale provinciei. În același timp, el a respins identificarea cetății Tropaeum a lui Theodorus, semnatarul hotărârilor Sinodului al VII-lea ecumenic, cu așezarea omonimă din Dobrogea, susținută de R. Netzhammer⁵⁸.

⁵⁶ NETZHAMMER 1918, 209, n. *41; NETZHAMMER 2005, 189, n. *41.

⁵⁷ AUNER 1920, col. 1231-1260.

⁵⁸ AUNER 1920, col. 1253.

În anul 1924, în paginile revistei *Strena Buliciana/Buličev Zbornik*, au fost publicate două studii în care sunt menționate și unele descoperiri arheologice cu caracter creștin din Dobrogea, redactate de J. Zeiller⁵⁹ și R. Netzhammer⁶⁰. Studiul celui dintâi cuprinde o listă a lăcașurilor de rugăciune creștine cunoscute la acea vreme în fostele provincii danubiene ale Imperiului Roman. În cazul Scythiei, el a menționat basilicile atestate de izvoarele scrise și pe cele identificate în teritoriul istro-pontic în urma săpăturilor arheologice. În acest context, el a amintit descoperirea în provincie a două baptisterii, unul la Tropaeum Traiani și altul la Callatis, fără să interpreteze existența acestora⁶¹. De aici se poate deduce faptul că, în privința organizării bisericești din Scythia, J. Zeiller a rămas fidel punctului de vedere expus în lucrarea sa din 1918.

În ceea ce-l privește pe R. Netzhammer, acesta s-a referit într-o singură frază la situația organizării bisericești din Scythia, afirmând, în mod categoric, că: „Obgleich Metropole, hatte Tomis niemals Suffraganbistümer gehabt, wie wir aus Sozomenus wissen” („Deși metropolă, Tomisul nu a avut niciodată episcopii sufragane, după cum știm de la Sozomen”). După cum se poate observa, după ce a oscilat între teza lansată de el cu privire la evoluția organizării bisericești în Scythia și cea emisă de V. Pârvan (adoptată și de C. Auner), R. Netzhammer a optat, de această dată, în favoarea interpretării lui L. Duchesne, acceptată de H. Gelzer și J. Zeiller. Nu este exclus ca îmbrățișarea de către el a acestui punct de vedere să fi fost determinată de parcurgerea lucrării lui J. Zeiller din 1918.

Tot în anul 1924, V. Pârvan a publicat un studiu dedicat special problemei episcopiilor sufragane din Scythia. În acesta, cercetătorul român a susținut existența tuturor scaunelor bisericești menționate în lista lui De Boor. Din punctul său de vedere, acestea ar fi fost întemeiate între 430, anul redactării de către Sozomen a *Istoriei bisericești*, și momentul urcării pe tronul de la Constantinopol a lui Iustini-

⁵⁹ ZEILLER 1924, 413-416.

⁶⁰ NETZHAMMER 1924, 397-412. (Doresc să mulțumesc, și pe această cale, domnului Silviu-Constantin Nedelcu, care, cu mare amabilitate, mi-a mijlocit procurarea studiilor lui R. Netzhammer și J. Zeiller, publicate în acest număr al revistei *Strena Buliciana/Buličev Zbornik*, precum și studiile *Constantiana* al lui K.G. Brandis, *Nuove considerazioni...* al lui V. Pârvan, *Das altchristliche Tomi...* și *Nach Adamclissi...* ale lui R. Netzhammer).

⁶¹ ZEILLER 1924, 415-416.

an I (527), într-o vreme în care ierarhul de la Tomis, izolat în cetatea sa din cauza atacurilor barbare, s-a aflat în imposibilitatea de a menține legătura cu restul orașelor din provincie. Pe acest fond, comunitățile creștine locale au fost nevoite să-și întemeieze propriile episcopii, ale căror ierarhi satisfăceau nevoile lor religioase. Din punctul de vedere al lui V. Pârvan, la urcarea pe tron, Iustinian a găsit această nouă situație, necunoscută și, drept urmare, nerecunoscută de către autoritățile bisericești și civile din capitala Imperiului. Odată cu refacerea sistemului de apărare al Scythiei, el a ținut cont și de noile realități bisericești, oficializându-le. Dovadă în acest sens ar fi monumentele creștine impresionante construite în provincie în timpul domniei acestui împărat. V. Pârvan a apreciat că *Notitia* lui De Boor este singurul document care a surprins această stare de fapt excepțională a Bisericii din Scythia. Ea a fost, însă, una de scurtă durată, întrucât, înainte de anul 600, în contextul mării invazii slavo-avare, toate scaunele episcopale din Scythia, inclusiv cel de la Tomis, au dispărut⁶².

Principalul progres al arheologului român față de punctul său de vedere exprimat în lucrarea *Tropaeum* a fost admiterea faptului că în Scythia au funcționat, într-o anumită etapă istorică, 15 scaune bisericești. În plus, acest studiu a fost prima încercare de argumentare științifică a existenței celor 14 episcopii sufragane ale Tomisului înregistrate în *Notitia* lui De Boor. De această dată însă, greșeala autorului a fost aceea că a schimbat datarea momentului înființării lor, de la domnia lui Iustinian, cum corect afirmase anterior, la etapa istorică precedentă, când provincia era profund afectată de invaziile barbare. Această eroare a fost generată de premisa eronată că, în timpul invaziilor barbare, ierarhul tomitan a rămas izolat în cetatea sa de reședință. Prin aceste aprecieri, arheologul român nu a ținut cont de faptul că legăturile Tomisului cu cea mai mare parte a cetăților aflate sub jurisdicția sa ar fi fost foarte ușoare pe calea apei (pe Mare și pe Dunăre). De altfel, cea mai mare parte a episcopiilor nou înființate funcționau în cetăți riverane, doar două, cel mult trei centre episcopale din lista lui De Boor fiind situate în zona centrală a Scythiei: Zaldapa, Tropaeum Traiani și, posibil, Bipainos (dacă se acceptă identificarea lui cu Ibida).

⁶² PÂRVAN 1923-1924, 117-135.

În anii 1936⁶³ și 1938⁶⁴, R. Netzhammer a publicat alte două studii, dedicate, de data aceasta, martirilor creștini din Scythia. În primul dintre acestea se găsește și o frază referitoare la organizarea bisericească a provinciei. Astfel, vorbind despre menționarea cetății Halmyris în izvoarele scrise, înaltul prelat romano-catolic a făcut o scurtă referire și la *Notitia* 3, pe care a caracterizat-o drept un document din timpul primei faze a disputei iconoclaste (sec. al VIII-lea), care conține o listă a scaunelor episcopale sau a principalelor așezări ale acestora⁶⁵. În nota bibliografică de la finalul frazei, R. Netzhammer a făcut trimitere la lucrarea lui J. Weiss, în care se admitea existența la Halmyris a unui scaun episcopal, în conformitate cu datele din *Notitia* lui De Boor. Din această afirmație, destul de neclară, s-ar putea înțelege că Netzhammer a admis, în cele din urmă, existența în Scythia și a altor centre episcopale, precum cel de la Halmyris, în afara celui de la Tomis. Este greu de spus în ce măsură această nouă opinie a arhiepiscopului romano-catolic a fost influențată de ultimul punct de vedere exprimat de V. Pârvan. În paginile lucrării sale, R. Netzhammer nu a menționat studiul din 1924 al arheologului român. De aici s-ar putea deduce că el nu l-a consultat. În plus, în luna iulie a anului 1636, R. Netzhammer demisionase din funcția de arhiepiscop al Bucureștiului și, la momentul redactării studiului său din același an, locuia la mănăstirea din Insula Werd, de lângă orașul Stein am Rheim, din Elveția⁶⁶. Având în vedere, însă, obiceiul său de a corespunda cu restul cercetătorilor interesați de istoria Scythiei, posibilitatea ca el să fi aflat de noua teză emisă de V. Pârvan rămâne deschisă.

Ultimul cercetător de dinainte de jumătatea secolului al XX-lea care s-a ocupat în studiile sale de organizarea bisericească din Scythia a fost Radu Vulpe, unul dintre ucenicii apropiați ai lui V. Pârvan. El și-a exprimat punctul de vedere pe această temă în 1938⁶⁷, în vremea în care era docent al Catedrei de Istorie antică a Facultății de Filozofie și Litere a Universității din București. Încă de la începutul capitolului dedicat acestei teme, R. Vulpe a admis înființarea în Scythia a

⁶³ NETZHAMMER 1936.

⁶⁴ NETZHAMMER 1938, 379-392.

⁶⁵ NETZHAMMER 1936, 13-14: „Ja, wir begegnen Halmyris auch noch zur Zeit der ersten Bilderstürmer im 8. Jahrhundert und zwar in einem Verzeichnis von Bistümern oder deren Hauptorten”.

⁶⁶ NETZHAMMER 1936, 22.

⁶⁷ VULPE 1938, 340-341.

unor noi scaune episcopale, sufragane ale Tomisului, în timpul domniei lui Iustinian. El a amintit, apoi, *Notitia* lui De Boor, în care sunt atestate 14 episcopii, alături de mitropolia de la Tomis, precizând faptul că existența acestora este contestată de critica modernă. În nota bibliografică de subsol, el a făcut trimitere la lucrările lui V. Pârvan (*Contribuții epigrafice...; Tropaeum...; Vescovato...*), J. Zeiller (*Les origines chrétiennes...*) și R. Netzhammer (*Die christlichen Altertümer...*)⁶⁸. Menționarea studiului *Nuove considerazioni sul vescovato ...* al lui V. Pârvan în acest loc este, însă, nepotrivită, având în vedere că în cuprinsul acestuia arheologul român admisesese existența tuturor episcopiilor sufragane înregistrate în *Notitia* lui De Boor. În continuare, R. Vulpe a apreciat că cel puțin unele dintre așezările menționate în acest document au căpătat la un moment dat o poziție superioară în cadrul organizării bisericești din Dobrogea. Apoi, pe temeiul descoperirilor arheologice de la Tropaeum Traiani, el a susținut că această cetate a fost cel mai important centru bisericesc al provinciei, după Tomis. Dintre celelalte așezări înregistrate în *Notitia* 3 ca reședințe episcopale, a nominalizat Callatis, pe temeiul edificiului creștin descoperit acolo. În cazul acestuia, el a admis posibilitatea de a fi fost reședința episcopului⁶⁹.

După cum se poate observa, R. Vulpe a urmat punctul de vedere exprimat de V. Pârvan în lucrarea *Tropaeum*. El a neglijat cu totul ultima opinie exprimată de marele arheolog român. În ceea ce privește aprecierile sale referitoare la importanța cetății Tropaeum Traiani în schema organizării superioare a Bisericii din Scythia, ele trebuie privite cu rezerve. Aceasta, întrucât în rubrica eparhiei Scythia din *Notitia* 3, pe poziția de πρῶτόθρονος (prima după scaunul mitropolitan), apare Axiopolis, iar nu Tropaeum Traiani.

III. Stadiul actual al cercetărilor

Datele privitoare la Scythia expuse în *Notitia* 3 au fost lămurite, în mare parte, datorită cercetărilor întreprinse de profesorul Emilian Popescu. În mai multe conferințe și studii, acesta a dovedit valoarea acelor informații pentru înțelegerea evoluției organizării bisericești din Scythia. În sprijinul interpretării sale, reputatul cercetător român

⁶⁸ VULPE 1938, 341, n. 2.

⁶⁹ VULPE 1938, 340-344.

a valorificat atât anumite pasaje din izvoarele literare, neglijate de cercetători până atunci, cât și rezultatele noilor descoperiri arheologice. Este vorba, pe de o parte, de atestarea rangului de mitropolit al episcopului Paternus de la Tomis și a existenței unor sufragani ai acestuia și, pe de altă parte, de descoperirea crucii de piatră inscripționată la Callatis, în care sunt pomeniți foștii ierarhi ai acestei cetăți, și a palatului episcopal de la Histria. Pe temeiul acestor evidențe, Emilian Popescu a susținut, fără rezerve, existența reală a scaunelor episcopale menționate în *Notitia* lui De Boor, datând înființarea lor în timpul domniei lui Anastasius (491-518)⁷⁰.

Mai nou, s-a propus îmbunătățirea anumitor interpretări avansate de profesorul Emilian Popescu. Una dintre ale privește datarea momentului înființării primelor episcopii sufragane din Scythia în timpul domniei lui Iustinian I (în anul 536), iar nu în timpul celei a lui Anastasius⁷¹. Alta privește absența din rubrica eparhiei Scythia din *Notitia* 3 a cel puțin unui scaun bisericesc, cel de la Acrae/Ἀκραι (Capul Caliacra, în Bulgaria)⁷². În fine, este posibil ca în lista din *Notitia* 3 să fie omise și alte episcopii sufragane, organizate în provincie în a doua jumătate a secolului al VI-lea, înainte de marea invazie slavo-avară. Rămâne ca aprofundarea datelor oferite de izvoarele scrise și viitoare descoperiri arheologice să clarifice acest din urmă aspect.

Cât privește cazul celor două eparhii din *Notitia* 3 în care sunt grupate centrele episcopale de pe teritoriul Moesiei Secunda, cercetările recente au dovedit că acestea surprind, într-o formă alterată, structura bisericească de pe teritoriul acestei provincii în două etape istorice diferite⁷³. Ca atare, și în acest caz, L. Duchesne, care considera că este vorba de o listă bisericească și de una civilă, s-a înșelat.

IV. Concluzii

Pe temeiul analizei de mai sus se pot emite următoarele concluzii:

1. Opiniile lui L. Duchesne cu privire la datele expuse în *Notitia* lui De Boor au avut un impact deosebit asupra lumii a-

⁷⁰ A se vedea POPESCU 1969, 403-415; POPESCU 1976, 30, 35, 98, 137; POPESCU 1994, 74-91; 124-138; 139-156; 200-216.

⁷¹ A se vedea HOLUBEANU 2018, 19-70.

⁷² A se vedea DINCHEV 2009, 441; HOLUBEANU 2018, 231, n. 60.

⁷³ A se vedea HOLUBEANU 2018, 133-204.

- cademice. H. Gelzer, C. de Boor, R. Netzhammer, J. Zeiller și C. Auner au preluat sau au acceptat în mod tacit concluziile reputatului profesor francez, fără să analizeze critic afirmațiile acestuia. Este posibil ca această atitudine a lor să fi fost determinată de prestigiul academic al lui L. Duchesne;
2. Singurul care a evidențiat contradicțiile existente între anumite afirmații ale lui L. Duchesne a fost V. Pârvan. La rândul său, marele arheolog român, în entuziasmul său de a demonstra existența celor 14 episcopii sufragane ale Tomisului, a plecat de la premisa greșită a izolării ierarhului tomitan în timpul invaziilor barbare de după jumătatea secolului al V-lea. Această eroare a determinat, cum era firesc, o datare greșită a momentului înființării noilor scaune bisericești;
 3. K.G. Brandis și J. Weiss, care nu au cunoscut studiul lui L. Duchesne, interpretând în mod independent informațiile din *Notitia* lui De Boor, au ajuns la concluzii corecte. Nefiind, însă, argumentate în mod solid, afirmațiile lor nu au avut impact în lumea academică;
 4. Dintre cercetătorii implicați direct în problema organizării bisericești din Scythia, R. Netzhammer a fost cel mai inconsecvent. După ce a formulat o teorie fantezistă, el a urmat, rând pe rând, toate punctele de vedere care circulau la acea vreme;
 5. Înțelegerea evoluției organizării bisericești din Scythia a fost unul dintre cele mai dificile demersuri științifice. Ea a implicat cercetarea cu atenție a tuturor izvoarelor scrise păstrate și interpretarea corectă a noilor descoperiri arheologice legate de această temă. Rămâne de văzut dacă cercetările arheologice viitoare vor confirma ultimele teze avansate.

Bibliografie

1. AUNER 1920 – Carol Auner, *Dobrogea*, în Fernand Cabrol, Henri Leclercq (eds.), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, vol. IV/1, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1920, col. 1231-1260.

2. BRANDIS 1900 – Karl-Georg Brandis, *Constantiana*, în *RE*, vol. VII, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1900, col. 959-960.
3. DARROUZÈS 1981 – Jean Darrouzès, *Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae*, vol. I, Texte critique, introduction et notes, Institut français d'études byzantines, Paris, 1981 (*Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin*).
4. DE BOOR 1891a – Carl de Boor, *Nachträge zu den Notitiae episcopatum (I)*, *ZKG*, XII/2, 1891, 303-322.
5. DE BOOR 1891b – C. de Boor, *Nachträge zu den Notitiae episcopatum (II)*, *ZKG*, XII/3-4, 1891, 519-534.
6. DINCHEV 2009 – Ventsislav Dinchev, *Новите късиоримски центрове на Scythia u Moesia Secunda*, în Hristo Popov, Alena Tenchova (eds.), *Сборник в памет на професор Велузар Велков*, АИМ-БАН, Sofia, 2009, 414-448.
7. DUCHESNE 1895 – Louis Duchesne, *Les anciens évêchés de la Grèce*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XV, 1895, 375-385.
8. GELZER 1886 – Heinrich Gelzer, *Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatum*, *Jahrbücher für protestantische Theologie*, XII/3, 1886, 337-372; XII/4, 1886, 528-575.
9. GELZER 1892 – H. Gelzer, *Die kirchliche Geographie Griechenlands vor dem Slaveneinbruche*, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXV/4, 1892, 419-436.
10. GERLAND 1912 – Ernst Gerland, *Rezension: J. Weiss, Die Dobrudscha im Altertum*, *Berliner Philologische Wochenschrift*, XXXII/30, 1912, col. 945-948.
11. GREGORY 1991 – Timothy E. Gregory, *Hierokles*, în Aleksander Petrovich Kazhdan et al. (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, Oxford University Press, New York-Oxford, 1991, 930.
12. HOLUBEANU 2018 – Ionuț Holubeanu, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, Ed. Basilica, București, 2018.
13. HONIGMANN 1939 – Ernest Honigmann, *Le Synekdèmos d'Hieroklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre*, vol. I, texte, introduction, commentaire et cartes, Éditions de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles, 1939 (*Corpus Bruxellense historiae Byzantinae. Forma imperii Byzantini*).

14. JONES 1971 – Arnold Hugh Martin Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
15. *NECROLOGY* 1922 – *** *Necrology* – Louis Duchesne, *The Catholic Historical Review*, VIII/2, 1922, 214-216.
16. NETZHAMMER 1903 – Raymund Netzhammer, *Das altchristliche Tomi: eine kirchengeschichtliche Studie*, Markl, Salzburg, 1903.
17. NETZHAMMER 1906a – R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha. Eine archäologische Studie*, Buchdruckerei „Eminescu”, Bukarest, 1906.
18. NETZHAMMER 1906b – R. Netzhammer, *Nach Adamclissi. Ein Sommerausflug in das Pompeji der Dobrogea*, Salzburg, 1906.
19. NETZHAMMER 1909 – R. Netzhammer, *Aus Rumänien. Streifzüge durch das Land und Seine Geschichte*, Benziger, 1909; (pentru această lucrare, am folosit traducerea în limba română, NETZHAMMER 2010).
20. NETZHAMMER 1918 – R. Netzhammer, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, Graphische Anstalten SOCEC & Co., Bukarest, 1918.
21. NETZHAMMER 1924 – R. Netzhammer, *Die altchristliche Kirchenprovinz Scythien (Tomis), Strena Buliciana/Buličev Zbornik*, Zagreb-Split, 1924, 397-412.
22. NETZHAMMER 1936 – R. Netzhammer, *Epiktet und Astion: diokletianische Märtyrer am Donaudelta*, Graph. Wekrstätte Eberhard Kalt-Zehnder, Zug, 1936.
23. NETZHAMMER 1938 – R. Netzhammer, *Die christlichen Märtyrer am Ister*, în: *Grigore Antipa. Hommage à son oeuvre, 10 décembre 1867 - 10 décembre 1937*, Imprimeria Națională București, București, 1938, 379-392.
24. NETZHAMMER 2005 – R. Netzhammer, *Antichitățile creștine din Dobrogea*, George Guțu (trad.), Ed. Academiei Române, București, 2005.
25. NETZHAMMER 2010 – R. Netzhammer, *Din România. Incursiuni prin această țară și istoria ei*, George Guțu (trad.), Ed. Humanitas, București, 2010.
26. PARTHEY 1866 – Gustav Parthey, *Hieroclis Synecdemos et Notitiae Graecae Episcopatum accedunt Nili Doxopatrii Notitia Patriarchatum et locorum nomina immutata*, Nicolai, Berlin, 1866.

27. PÂRVAN 1911 – Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Atelierele grafice SOCEC & Co., București, 1911.
28. PÂRVAN 1912 – V. Pârvan, *Cetatea Tropaeum. Considerații istorice*, București, 1912.
29. PÂRVAN 1923-1924 – V. Pârvan, *Nuove considerazioni sul vescovato della Scizia Minore*, în *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, III, *Rendiconti*, II, 1923-1924, 117-135.
30. PÂRVAN 2000 – V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, Ed. Libra, București, 2000.
31. POPESCU 1969 – Emilian Popescu, *Contributions à la géographie historique de la Péninsule Balkanique aux Ve-VIIIe siècles, Dacia*, XIII, 1969, 403-415.
32. POPESCU 1976 – E. Popescu, *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, Ed. Academiei Române, București, 1976.
33. POPESCU 1994 – E. Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Ed. Academiei Române, București, 1994.
34. SALWAY 2012 – Benet Salway, *Putting the World in Order*, în Richard John Alexander Talbert (ed.), *Ancient Perspectives. Maps and Their Place in Mesopotamia, Egypt, Greece and Rome*, University of Chicago Press, Chicago-Londra, 2012, 193-234.
35. VULPE 1938 – Radu Vulpe, *Histoire ancienne de la Dobroudja*, Ed. Academiei Române, București, 1938.
36. WEISS 1911 – Jakob Weiss, *Die Dobrudscha im Altertum. Historische Landschaftskunde*, Druck und Verlag von Daniel A. Kajon, Sarajevo, 1911 (*Zur Kunde der Balkanhalbinsel. Reisen und beobachtungen* 12).
37. WILTSCH 1846 – Johann Elieser Theodor Wiltsch, *Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zu dem Anfange des sechzehnten Jahrhunderts: mit besonderer Rücksicht auf die Ausbreitung des Judenthums und Mohammedanismus*, Ed. H. Schultze, Berlin, 1846.
38. WILTSCH 1859 – J.-E.-T. Wiltsch, *Handbook of the Geography and Statistics of the Church*, John Leitch (trad.), vol. I, Bosworth & Harrison, Londra, 1859.

39. ZEILLER 1918 – Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Ed. de Boccard, Paris, 1918.
40. ZEILLER 1924 – J. Zeiller, *Anciens monuments chrétiens des provinces danubiennes de l'empire romain*, *Strena Buliciana/Bulićev Zbornik*, Zagreb-Split, 1924, 413-416.

ZU EINER PHILOSOPHISCHEN POETIK DES ROMANS *RHODANTE UND DOSIKLES* VON THEODROS PRODROMOS

Ranko KOZIĆ*
(Philologische Fakultät Belgrad)

Keywords: *Theodore Prodromos, Byzantine novel, ancient novel, poetics of novel, philosophical foundation of novel, concept of the world as a theatre.*

Abstract: Towards a Philosophical Poetics of Prodromos' Novel Rhodante and Dosikles: *In this study an attempt has been made to point to the importance Prodromos' novel, along with the works by three other twelfth-century representatives of the genre, has as far as explaining the genre-related poetics and its philosophical dimension is concerned, whereby a necessary prerequisite has also been created for the novels themselves to be re-evaluated as well as for the interested audience to read them according to the guide-lines provided by the key-elements of their poetics. The study is made up of two segments with the first one dealing with the reconstruction of Plato's concept of the world as a theatre appearing extremely reduced to its vaguest traits in the Laws and Philebus and representing one of the key-principles underlying the poetics of Prodromos' novel, with the aforementioned phenomenon itself being additionally illuminated by adducing the key-testimonies contained in Phaedo and Lucian's three canons related to the philosophical aspects of both paraphrase and montage (mounting) being themselves regarded as the most efficient means in any attempt to create a literary work of high relevance and esteem. Thus acquired results will serve as a kind of a backdrop against which the newly deciphered meanings of the term drama in eight instances of its use in Prodromos' novel will increasingly be brought into relief in the second and the last segment of this study.*

Cuvinte-cheie: *Theodor Prodromos, romanul bizantin, romanul antic, poetica romanului, fundamentele filosofice ale romanului, concepția despre lume ca teatru.*

Rezumat: Către o poetică filosofică a romanului lui Prodromos Rhodante și Dosikles: *În acest studiu se face încercarea de a evidenția importanța romanului lui Prodromos, împreună cu operele altor trei reprezentanți ai genului din secolul al XII-lea, din perspectiva poeziei genului și a dimensiunii sale filosofice, creându-se condițiile necesare pentru ca romanele să fie reevaluate și*

* kozic.ranko@mts.rs

pentru ca publicul să le citească în conformitate cu sugestiile oferite de elementele-cheie ale poeziei lor. Studiul este alcătuit din două părți: primul se ocupă de reconstrucția conceptului de lume ca teatru al lui Platon, așa cum este el trasat desigur de vag în *Legile* și *Philebus*, care reprezintă unul dintre principiile-cheie ale poeziei romanului lui Prodrinos, iluminat cu sugestiile-cheie conținute în *Phaedo* și cele trei canoane ale lui Lucian legate de aspectele filosofice ale parafrazării și montajului, ele însele considerate cele mai eficiente mijloace în orice încercare de a crea o lucrare literară de înaltă relevanță și respect. Rezultatele obținute vor fi utilizate în partea a doua și ultima a studiului pentru a servi ca fundal către descrierea noilor sensuri ale termenului dramă în cele opt cazuri de folosire a lui în romanul lui Prodrinos.

Theodoros Prodrinos' Roman *Rhodanthe und Dosikles* kann, wie außerdem auch die drei übrigen Vertreter des Genres der Komnenzeit, nämlich Niketas Eugeneianos' *Drosilla und Charikles*, Konstantin Manasses' *Aristandros und Kalithea* und Eustathios Makrembolites' *Hysmine and Hysminias*¹, mit vollem Recht zu den klassischen Schöpfungen gezählt werden, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass darin die Grundsätze einer lang anhaltenden, im Zeichen ästhetisch-stilistischer Maßstäbe höchsten Ranges konzipierten, philosophischen Poetik ihre Anwendung gefunden haben, was sich, wie wir hoffen, in den folgenden Segmenten unserer Darlegung in voller Klarheit erweisen wird. Obwohl von den Wegen unserer Wissenschaft immer wieder hartnäckig umgangen, stellen diese Romane eine wahre Fundgrube und eine wahrhaftige Kostbarkeit für den Forscher dar, insofern als gerade an ihrem Beispiel das ganze regenerative und plasmatische Potential des Romans als Genres sowie der griechischen Literatur im Ganzen, in all seiner Einprägsamkeit erfasst werden kann, was bereits aus der Tatsache ersichtlich wird, dass das erwähnte antike Gattung, nach einer fast ein ganzes Millennium andauernden Diskontinuität, in der Komnenzeit eine überraschende und glanzvolle Renaissance erlebt und somit in nicht geringem Maße die alkyonischen

¹ Nennenswert ist die Tatsache, dass alle Vertreter der Gattung der Komnenzeit schließlich in einer vollständigen Studienausgabe mit kritischem Apparat, dem Originaltext und italienischer Übersetzung erschienen sind: *Il romanzo bizantino del XII secolo: Teodoro Prodromo – Niceta Eugenio – Eustazio Macrembolita – Costantino Manasse*, a cura di Fabrizio Conca, Classici UTET, Torino 1994. Im nachfolgenden Text: Conca, *Il romanzo bizantino*. Nennenswert ist auch eine neue, vor einiger Zeit erschienene Übersetzung all dieser Romane ins Englische: *Four Byzantine Novels*, translated with introductions and notes by Elisabeth Jeffreys, Liverpool University Press 2014.

Tage des Reiches verschönert hat. Wenn man Makrembolites' Prosaroman beiseite lässt, gibt es noch einen Grund, warum diese Werke für die Forscher eine wahre Kostbarkeit darstellen: Sie sind, im Unterschied zu ihren antiken Modellen und Vorbildern, in Versen verfasst. Dieses auf den ersten Blick rein äußerliche Detail hat auch seine tiefgründige Dimension, da sich im Nachhinein, und zwar nicht ohne große Verwunderung, herausstellen wird, dass die Grundaspekte der Poetik aller Vertreter des Genres der Komnenenzeit damit in enger Verbindung stehen. Gerade die meisten Forscher konnten der Versuchung nicht widerstehen, in dieser Tatsache bloß eine Frage der Form zu sehen, was eben zur Folge hatte, dass das Phänomen des griechischen Romans, und vor allem seine Sprosse aus der Komnenenzeit, in einer entstellenden Optik betrachtet wurden, in der sie die Züge einer Karikatur annahmen, an die Makrembolites' Werk einen Autor wie Erwin Rohde², dank dessen Monographie der antike Roman den Rang eines großen Studiengebiets erlangt hat, unwiderstehlich erinnert hatte³.

Noch schärfer sind im Fall von Prodromos' Roman die Urteile Rohdes intoniert, wie es aus den folgenden, besonders charakteristischen, von gerinschätzigem Humor durchdrungenen Formulierungen schon auf den ersten Blick zu erschließen ist, was an sich schon ein lockeres Verhältnis des Autors zum eigenen Forschungsgebiet aufweist: „Dem Leser aber, das darf man glauben, wird es bei dieser Art der Poesie graulich, er reitet geschwind, um aus dieser Barberei zu entkommen. Wer nicht selbst, zur Strafe seiner Sünden, in dieses Purgatorium zu steigen genötigt und geneigt ist, dem möge von der Vorstellungsweise dieser byzantinischen Barbaren etwa das ausgeführte Gleichnis eine Ahnung geben, in welchem Theodoros die Trennung der gefangenen Liebenden auf zwei verschiedene Schiffe mit der Zerschneidung eines lebendigen Ochsen in zwei Teile vergleicht“⁴. Hier wimmelt es sozusagen von Komik, sei nun von Rohdes Formulierungen oder von der angeführten, man könnte fast sagen Lieblingsanalogie des Prodromos die Rede, in welcher die Trennung zweier Liebenden mit der Zerschneidung eines lebendigen Ochsen in zwei Teile verg-

² *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914³ (Anhang von W. Schmid). Im nachfolgenden Text: Rohde, *Roman*.

³ *Ibidem*, 559: „Der ganze Roman ist nichts als eine Karrikatur der Erzählung des Achilles Tattius“.

⁴ *Ibidem*, 564.

lichen wird und wo schon auf den ersten Blick der Einfluss Platons erkennbar wird, wenn man die Tatsache im Auge behält, dass Sokrates in seinem unstillbaren Drang, sich immer wieder einer im Zeichen des reizvollen und eleganten erotischen Gedankens stehenden Magie der Rede auszusetzen, sich im Prolog von *Phaidros* mit einem hungrigen Rind vergleicht, das sich am leichtesten führen lässt, indem man es mit frischem, vor sein Maul gehaltenem Laub herauslockt⁵. Nun ist ganz klar zu sehen, dass hier von keiner aus den Fugen geratenen und barbarischen Art des Humors die Rede sein kann, wie es für Rohde auf den ersten Blick ausgesehen haben mag, sondern von einer solchen mit tiefgründigem philosophischem Hintergrund. Diese Analogie stellt für sich selbst genommen das beste Beispiel und die beste Warnung für den Forscher dar, sich bei jedem solchen Fall eines nur scheinbar zusammenhangslosen und kapriziösen Humors sowohl in Prodrimos' Roman als auch in den Schöpfungen der anderen Vertreter des Genres der Komnenenzeit tief in Gedanken zu versetzen, unter anderem auch deswegen, weil solche, auf grundlegenden Postulaten der gattungsspezifischen Poetik beruhenden Analogien und Verglei-

⁵ 230d-e. Bei Prodrimos (7, 260-262) begegnen wir auch einer Metapher des Wortes und der Rede als Ochsenpeitsche, in einer Szene, wo Myrilla mit einer Kalbin verglichen wird, insofern als sie von der Erwähnung des Namens ihres Bruders in Rhodantes Monolog so getroffen wurde, als ob ihr wie einer Kalbin ein Peitschenschlag versetzt wurde: καὶ μακρὸν ἤχησασα καὶ παχὺν λόγον / ὡς βοῦς τυπεὶς βουπλήγει συγκινουμένη / καὶ τοῖς μελαγχολῶσιν ἐξεικασμένη. Cf. 9, 196 wo die Metapher des jungen Mannes als Jungochsen und des Mädchens als Kalbin vorkommt: τίπτε, δῶα γενέτα, πολυηράτοιο τέ μοσχου / πόρτιός θ' ἀπαλῆς σκολιάς δίξεσθε κελεύθους; ein ähnlicher metaphorischer Gebrauch des Jungochsen (*moschos*) wurde nach Conca, *Il romanzo bizantino*, cit. 289, n. 8 auch in vier Tragödien des Euripides (*IA*. 1623, *Hec*. 526, *Andr*. 711, *Hel*. 1476) gemacht. Eben die Tatsache, dass diese Metaphern im Text der im neunten Buch von Prodrimos' Roman erscheinenden Prophezeiung vorkommen, zeugt auf sehr bezeichnende Weise von deren kultischer Herkunft, worauf auch die Angabe bei Lukian (*Syr.*, 58) hinweist, die von den an dem kultischen Fest im syrischen Hierapolis Beteiligten spricht und ihrem Brauch, der darin bestand, beim Heruntersteigen von dem höchsten Punkt der dem Tempel angehörenden Propyläen ihre Kinder in Säcke zu stecken, sie über die Treppen zu schleppen und sie dabei scherzhaft Jungochsen zu nennen (ἅμα δὲ αὐτέτοισιν ἐπικερτομέοντες λέγουσιν ὅτι οὐ παῖδες ἀλλὰ βόες εἰσί). Wie effektiv der Gebrauch einer solchen Analogie sein kann, bezeugt auch die einleitende Szene in Lukians *Cataplus*, wo Charon und Klotho dargestellt sind, indem sie Hermes dabei zusehen, wie er mit einem Stock die Toten, als ob sie Ziegen wären, in die Unterwelt treibt (3: μάλλον δὲ ὥσπερ τι αἰπόλιον ἀθρόους αὐτοὺς τῇ ῥάβδῳ σοβῶν).

che in der Regel einem System vollständiger logischer Relationen untergeordnet sind, welches auch selbst, wie sich in den folgenden Segmenten unserer Darlegung klar herausstellen wird, eng mit der Gattungsbezeichnung des Romans – eben mit nichts anderem als mit dem Terminus *drama* – verbunden ist. Um der Wahrheit willen soll gesagt werden, dass Rohde, selbst nichts davon ahnend, durch diese scherzhafte Stellungnahme das Grundelement der Romanpoetik berührt hat, nämlich den Humor, welcher gerade in den Werken byzantinischer Autoren besonders zum Ausdruck kommt, wobei es um ein Phänomen geht, das trotz seiner Allgegenwart, auf unerklärliche Weise für so lange Zeit dem Blickfeld der Forscher verborgen blieb. In welchem Maße Rohdes Urteile, die über ein ganzes Jahrhundert hinweg die Haupttrichtlinien in den sich auf die Poetik und Entstehung des griechischen Romans beziehenden Untersuchungen darstellten, mangelhaft und unzutreffend waren, besagt die Tatsache, dass es im Roman von Theodoros Prodromos, wie außerdem auch in dem angeführten kleinen Abschnitt aus Rohdes klassischem Werk, von Humor nur so wimmelt. Wenn es um die Versäumnisse von Rohde selbst geht, könnte als erleichternder Umstand die Tatsache angeführt werden, dass Analogien dieser Art tatsächlich einen Eindruck der Barberei, Dekadenz und Karikatur erwecken können, falls die grundlegenden Postulate der genrespezifischen Poetik nicht vollständig beleuchtet sind, welche allein imstande wären, die notwendigen Voraussetzungen dafür zu schaffen, im kritischen Urteil über die Tragweite einer literarischen Schöpfung, adäquate, ihr immanente, ästhetische Maßstäbe zu setzen, aufgrund deren es einzig möglich wäre, ihre Bedeutung für die Ideen- und Gattungsgeschichte zu bestimmen. Um diese Voraussetzungen zu schaffen, ist es an dieser Stelle notwendig, den roten Faden unserer Darlegung für einen Augenblick zu unterbrechen, um uns kurz auf eine Art präliminärer Erörterung der Gattungsbezeichnung *drama* und des damit eng verbundenen, die Entstehung des Romans und die philosophischen Tendenzen in seinem Hintergrund betreffenden Änigmas einzulassen.

Die früheste und bedeutendste Phase, wenn es sich um die Untersuchungen des Romans als Gattung handelt, spielte sich vor allem im Zeichen des Versuchs ab, der etwas ausführlicheren, bei Cicero⁶

⁶ *de inv.* 1, 12–13.

und dem anonymen Autor der *Rhetorica ad Herennium*⁷ vorkommenden Definition des dritten Erzähltypus⁸ und einer seiner Unterarten, die als *dramatikon*⁹ bezeichnet wird, möglichst viele relevante Angaben zu entnehmen, aufgrund deren die Poetik der Gattung wesentlich beleuchtet werden könnte. Obwohl diese Bemühungen, trotz guter Ausgangspositionen, infolge der irrationelen Abhängigkeit von Rohdes allmächtiger Autorität einen Misserfolg erlebten, war es doch möglich, aus der bei den römischen Autoren vorkommenden Definition des erwähnten Erzähltypus nachträglich Tatsachen von weitgreifender Bedeutung für die Poetik und Ästhetik des Genres zu ziehen, wie es das Happyend bzw. das glückliche Ende (*iucundus exitus rerum*), metamorphische, unaufhörlich ineinander übergehende, körperliche und seelische Zustände samt ihrer eben repräsentativsten und für die Poetik der Gattung bedeutsamsten Art – nämlich der Mischung von Lust und Schmerz (*insperatum incomodum, subitam laetitiam*) – und außerdem auch die Paraphrase (*exercemus*) sind, wobei hinzugefügt werden muss, dass nicht von geringerer Wichtigkeit als die genannten Befunde die Tatsache ist, dass die im dritten Buch von Platons *Staat*¹⁰ enthaltene und in den folgenden Epochen auf die Narratio selbst übertragene Aufteilung der Dichtung nach der erzählenden Person, in der Definition und Aufteilung des erwähnten Erzähl-

⁷ 1, 12 sq.

⁸ D. h. eines solchen, der nicht im eigentlichen Gerichtsverfahren verwendet und dem die Rolle einer, den zukünftigen Adepten der Rhetorik zugeordneten stilistischen Schlüsselübung zugeteilt wurde. Vgl. detaillierte Übersichten der Definitionen bei K. Barwick, *Die Gliederung der Narratio in der rhetorischen Theorie und ihre Bedeutung für die Geschichte des antiken Romans*, *Hermes*, 63, 1928, 261 sq. (im nachfolgenden Text: Barwick, *Gliederung*), wie außerdem auch unsere Studien *Il termine δράμα e le origini del romanzo antico*, *InvLuc*, 27, 2005, 184 sq. und *Δράμα, πλάσμα e μῦθος nei romanzi di Achille Tazio e Macrembolita e i fondamenti filosofici del genere*, *C&C*, 11, 2016, 123-178 (im nachfolgenden Text: *Drama, plasma e mythos*).

⁹ Synonym mit ihm sind in der griechischen rhetorischen Terminologie die Termini *plasma* und *plasmaticon*, in der römischen aber der Terminus *argumentum*. Es handelt sich um die sogenannte fiktionale Erzählung als eine der drei, durch die Anwendung des Kriteriums der Wahrhaftigkeit des Erzählten gewonnenen Arten der Narratio, während die anderen zwei Arten mit den Termini *mythos* (die lügenhafte Geschichte) und *historia* (die wahre Geschichte) bezeichnet werden. Zum Inhalt des Begriffs der Fiktionalität im Altertum vgl. unsere in der vorigen Anmerkung angeführten Studien.

¹⁰ 396e.

typus bei den römischen Autoren (*genus in personis positum*) ihren, allerdings kaum bemerkbaren, Niederschlag gefunden hat. Es handelt sich hier also um all die Tatsachen, aufgrund deren es möglich war, eine ziemlich exakte Rahmendefinition der Gattung zu geben, wonach sie eine im prosaischen Paraphrasieren einer poetischen Vorlage mit glücklichem Ende¹¹, d. h. der Komödie, bestehende Schulübung darstellt, womit auf bestmögliche Weise die Erscheinung des Elements des Komischen im spätantiken Roman, vor allem in jenem der Komnenenzeit, erklärt werden könnte. Hiermit wären nur die Tatsachen erschöpft, aufgrund deren es einzig möglich war, die unklaren Konturen der Gattung zu erfassen. Damit diese jedoch an Schärfe und Klarheit gewinnen, war es notwendig, alle in dem erwähnten metamorphischen Zustand, wie es die Mischung von Lust und Schmerz ist, enthaltenen Möglichkeiten der Interpretation auszunutzen. Dieser Zustand wird uns erneut in den Bereich der platonischen Philosophie führen, aus deren tiefgründiger Perspektive es möglich sein wird, sowohl das Element des Humors im Roman als auch die ontologische Dimension des Phänomens der Paraphrase zusätzlich zu beleuchten.

Allein der Behandlung des Phänomens der Mischung von Lust und Schmerz in Platons Schlüsseldialogen, wie es *Philebos*¹², *Gorgias*¹³, *Der Staat*¹⁴ und *Phaidon*¹⁵ sind, wohnte, auch ungeachtet der Tatsache, dass die erwähnte Behandlung schon auf den ersten Blick den Eindruck des provisorischen Charakters einer Skizze erweckte, eine de-

¹¹ Dieser auf der Natur des Endes (*iucundus exitus rerum*) begründete Typ der Gliederung der Narratio kam auch in seiner latenten Form in den bei Cicero und dem Autor der *Rhetorica ad Herennium* enthaltenen Definitionen vor, wobei er mit den zwei übriggebliebenen Typen, wie es jener nach der Wahrhaftigkeit des Erzählten und jener nach der erzählenden Person sind, wohl verschmolzen war. Dies war der Hauptgrund, weshalb die Wichtigkeit der genannten Definitionen für die Frage der Entstehung und der Poetik des Genres nicht vollkommen ins Auge gefasst werden konnte. Vgl. unsere in der Anm. 6 genannte Abhandlung.

¹² 23b: ἀρ' ὅτι τὸ ἀδύνατον εἶπον λυπεῖν ἡδονήν;

¹³ 497a: ἀνιώμενον δέ γε χαίρειν δυνατὸν ὁμολόγηκας ... οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶ ἐν πράττειν οὐδὲ τὸ ἀνιάσθαι κακῶς, ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ.

¹⁴ 503a: ... δεῖν αὐτοὺς φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι, βασιανιζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις, καὶ τὸ δόγμα τοῦτο μήτ' ἐν πόνοις μήτ' ἐν φόβοις, μήδ' ἐν ἄλλῃ μηδεμιᾷ μεταβολῇ φαίνεσθαι ἐκβάλλοντας, ἢ τὸν ἀδυνατοῦντα ἀποκριτέον, τὸν δε πανταχοῦ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα ὥσπερ χρυσὸν ἐν πυρὶ βασιανιζόμενον, στατέον ἄρχοντα καὶ γέρα δοτέον καὶ ζῶντι καὶ τελευτήσαντι καὶ ἄθλα.

¹⁵ 60b-c.

rart magische Anziehungskraft inne, dass ihr gegenüber weder die antike Literaturtheorie noch die Rhetorik selbst gleichgültig bleiben konnten, umso mehr, als in dem letztgenannten Dialog Sokrates aus einem rein persönlichen Blickwinkel von dem Phänomen selbst spricht und zwar in einer allzu bezeichnenden und bedeutungsträchtigen Szene, welche sich als solche gar von selbst dazu empfahl, den emblematischen Charakter der gesamten platonischen Philosophie anzunehmen. Vor der versammelten Gruppe seiner Nachfolger spricht Sokrates am letzten Tag seines Haftaufenthalts, der mit dem letzten Tag seines Lebens zusammenfällt, über das Phänomen der Mischung von Lust und Schmerz unter dem Eindruck der Erleichterung, die ihm durch das Abnehmen seiner Gefängnisketten verschafft wurde, wobei dieses unmittelbare Erlebnis von einer paradoxalen Formulierung über die unaufhörliche Abwechslung und Metamorphose dieser zwei entgegengesetzten Gefühle begleitet wird, welche – obwohl von kontrastierenden Phänomenen die Rede ist – wie „an einer Spitze zusammengeknüpft“¹⁶ zu sein scheinen, worauf mehr als eindeutig, nach der Auffassung von Sokrates selbst, die Tatsache hinweist, dass jeder von uns, so sehr er sich auch wünschen möge, einem dieser Gefühle nachzugehen und es zu erlangen, fast immer dazu genötigt ist, in all seiner Gewalt auch dessen Gegenteil mitzunehmen. In welchem Maße die in *Phaidon* enthaltene Stelle für die Poetik des Romans bedeutend ist, bezeugt mehr als beredt die Angabe, dass darin mit der Mischung von Lust und Schmerz das Phänomen der Paraphrase in eine allzu enge Verbindung gebracht wird, welches wiederum auf beispielhafte und vorbildliche Weise auf die Persönlichkeit des Sokrates bezogen und somit auf eine nicht zu übersehende Weise auch selbst in den Bereich des Existentialismus eingeführt wird. Sokrates selbst wird dargestellt, wie er sich in den letzten Augenblicken seines Lebens mit der Verfassung einer Hymne an Apollo und der poetischen Paraphrase der äsopischen Fabeln befasst, was umso mehr an Bedeutung gewinnt, wenn man die Angabe bei Quintilianus im Auge behält, aus der zu erschließen ist, dass eben die Paraphrase der äsopischen

¹⁶ Ebd.: ὡς ἄτοπον ... ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτῷ μὴ θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις διώκῃ τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνει, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι αἰεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον, ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω δὴ ὄντε ... ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν· ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει ἀλγεινόν, ἤκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ ἡδύ.

Fabeln – wenn es um das Knabenalter geht – ein Grundelement der rhetorischen Bildung im Schulwesen des klassischen Altertums darstellte¹⁷. Auf die außerordentliche Wichtigkeit der Paraphrase, sowohl für das gesamte Schulsystem der Antike als auch für jegliche Art literarischer Betätigung, mag auch die Tatsache Einfluss gehabt haben, dass Sokrates sie als gemeine Musik des Volkes¹⁸ empfand, welche eine notwendige Vorstufe zur vortrefflichsten Musik, wie es die Philosophie ist¹⁹, bildete, woraus sich unaufhaltsam die Schlussfolgerung aufdrängt, dass auch die Paraphrase an sich ein platonisches Erbe darstellt und dass sie mit der Philosophie selbst untrennbar verbunden ist, worauf, wie vorher schon gezeigt wurde, das Durchdrungen sein einiger Grundsätze der Romanpoetik von den Elementen der platonischen Philosophie hinweist.

Obwohl uns dieser Befund für sich selbst genommen ermöglicht hat, die durchaus legitime Schlussfolgerung zu ziehen, dass der Roman der Komnenenzeit – hinsichtlich der Tatsache, dass er, mit Ausnahme von Makrembolites' Roman, in Versen verfasst ist – im Vergleich zu seinen antiken Modellen und Vorbildern noch enger mit dem exemplarischen, legendären und mit der Persönlichkeit des Sokrates verbundenen Paraphrasentypus verwandt ist, war damit eine kaum zu unterschätzende Schwierigkeit formeller und nicht nur formeller Art verknüpft, insofern als im griechischen Roman der spätantiken und byzantinischen Zeit der allzu klassische Fall der Paraphrase – d. h. ein solcher, bei dem das poetische Modell der prosaischen Bearbeitung und Transposition unterzogen wird und umgekehrt – nicht vorkommt und insofern als anstelle des konkreten Modells und Genres übliche und, wie vorher schon erwähnt wurde, standardisierte Sujetelemente verwendet werden, welche entweder der prosaischen Transposition (spätantiker Roman) oder doch der poetischen Ausarbeitung und Transposition (byzantinischer Roman) unterzogen werden. Aus

¹⁷ 1, 9, 2: *adiciamus tamen eorum curae quaedam dicendi primordia, quibus aetates nondum rhetorem capientes instituant. Aesopi fabellas, quae fabulis nutricularum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente, deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant.*

¹⁸ 61a: ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημῶδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν.

¹⁹ Ebd.: καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πρᾶκτοντος.

dieser Aporie einen Ausweg zu finden war einzig und allein mithilfe eines von vornherein wegen seines Ursprungs in einer derart späten und „dekadenten“ Epoche, wie es das elfte Jahrhundert war, als irrelevant verworfenen Zeugnisses möglich, dessen Inhalt mit den im übriggebliebenen Korpus grammatischer und rhetorischer Herkunft vertretenen Standpunkten nachträglich verglichen werden sollte. Es handelt sich um Doxapatres' Definition, nach welcher der dritte, als *dramatikon* bezeichnete Narrationstypus als Adaptation des gesamten dichterischen Stoffes für die den prosaischen Aufsatz betreffende Bedürfnisse im rhetorischen Schulunterricht²⁰ charakterisiert wird, was in hohem Maße von dem fast einstimmigen, in dem erwähnten übriggebliebenen Definitionskorpus enthaltenen Standpunkt abweicht, in welchem der erwähnte Erzähltypus fast ausschließlich mit der Komödie in Verbindung gebracht wird. Die Gleichsetzung des *dramatikon* mit der Komödie war die Folge eines rein äußeren Umstands, wie es die Einführung des dritten, auf der Natur des Endes beruhenden Teilungsprinzips war, und seine Verschmelzung mit den restlichen zwei, nämlich auf der Wahrhaftigkeit des Erzählten und auf der erzählenden Person basierenden Typen, womit die Definition an sich derart undurchsichtig geworden ist, dass sich den Forschern in einer Art Versteckspiel die Täuschung als Wahrheit unaufhaltsam aufgedrängt hatte²¹. Ein rein formales Element, wie es an sich das glückliche Ende ist – welches ein charakteristisches Merkmal des Sujets sowohl der Komödie als auch des Romans, d. h. eines in rhetorischen Schulen als *dramatikon* bzw. als *plasmaticon* und in letzter Linie als *drama* bezeichneten Narrationstyps, darstellt – lenkte nämlich auf fatale Weise den Blick vom eigentlichen Kern der Sache ab, welcher in der Tatsache bestand, dass die Komödie als konzeptistische Gattung par excellence, welche in entscheidendem Maße auch selbst auf einer zusätzlichen Ausarbeitung des Mytos und des Bildes in der Tragödie gegründet ist, in der Bearbeitung, Transposition und Ausarbeitung des gesamten dichterischen Stoffes beim Konzipieren des Romans als Gattung eine ausschlaggebende Rolle gespielt hat, was auf bestmögliche Weise gerade an den Werken der byzantinischen Vertreter der Gattung beobachtet werden kann, denen es insbesondere daran gelegen war, in der Artikulierung der übernommenen Elemente poetischer

²⁰ 2, 201, 10-25 W: ὡς τοῖς ποιητικοῖς ἀρμόζοντα μάλιστα δράμασι.

²¹ Vgl. Anm. 11.

Herkunft in vollem Maße das ästhetische und Lebensideal der platonischen Philosophie zu verwirklichen, wie es die Mischung von Ernst und Scherz ist, welche ihrerseits mit der Mischung von Lust und Schmerz eng verbunden ist, wovon in den folgenden Segmenten unserer Darlegung die Rede sein wird, wobei noch hinzugefügt werden muss, dass die Verwirklichung dieses Ideals ohne die Komödie gar nicht vorstellbar gewesen wäre, sodass hiermit ihre Gleichsetzung mit dem Roman auf beste Weise zu erklären ist, wie außerdem auch das fatale Spiel von Anschein und Wahrheit, welches den Blick der Forscher mit Leichtigkeit zu verzaubern vermochte. Genauso könnte man sagen, dass, wenn es um die Romane der Komnenenzeit geht, ein rein formelles Merkmal, wie es die Abfassung in Versen ist, auf einen grundlegenden Aspekt der rhetorischen Übung und des Genres selbst hingewiesen hat, welches eben auf der Ausarbeitung oder gar auf der konzeptistischen Bearbeitung des in seiner Gesamtheit aufgefassten poetischen Stoffes in entscheidendem Maße gegründet ist, eben so, wie es auf paradigmatische Weise in Doxapatres' *Homiliae in Aphthonium* nur ein Jahrhundert zuvor schon angedeutet war.

Schon auf den ersten Blick wird der Eindruck erweckt, dass wir durch diese Befunde nicht allzu viel gewonnen haben, zumal sich von selbst die Frage aufdrängt, von was für einem höheren ästhetischen Wert in diesem Falle überhaupt gesprochen werden kann, da die Schlussfolgerung zwingend zu sein scheint, dass man es hier mit einer gewöhnlichen, keinerlei höheren literarischen oder ästhetischen Wert aufweisenden Flickarbeit zu tun hat. Auch diese neue Aporie wurde durch das Spiel von Wahrheit und Anschein verursacht, auf dessen Fatalität für die Forscher die später noch zu erörternde Angabe hinweist, dass diese auf den ersten Blick verachtete Flickarbeit ihre philosophische Grundlegung nicht anderswo als eben in der platonischen Gedankenwelt findet, was uns für sich auf den sofortigen Gedanken bringt, dass diesem Sachverhalt gemäß der ganze Fall äußerst ernst zu nehmen ist. Was für weitgreifende Folgen das Versäumnis, ein Zeugnis der byzantinischen Rhetorik des elften Jahrhunderts als ganz relevant hinzustellen und es in der Forschung der Poetik und Entstehung des Romans überhaupt in Betracht zu ziehen, angenommen hat, wird in der Tatsache ersichtlich, dass es vollkommen logisch war vorauszusetzen, dass es sich hierbei um keinerlei autonomen oder gar kreativen Beitrag des genannten Autors zur antiken Theorie der Narratio, sondern um ein Kontinuum von Ideen und theoretischen Stand-

punkten handelt, die ihre endgültige Gestalt in einem für die Literatur und das geistige Universum der Byzantiner entscheidenden Zeitabschnitt erhalten haben, nämlich in der Epoche der Zweiten Sophistik, der auch in Rohdes Theorie die Rolle eines Brennpunkts zuteil wurde, in dem sich alle für die Gattungspoetik ausschlaggebenden Strömungen überschneiden. Tatsächlich treffen wir im großartigen rhetorischen Gesamtwerk eines der eminentesten Vertreter der erwähnten Epoche, nämlich Lukians von Samosata – einem Gesamtwerk, dessen enormes kreatives Potenzial in entscheidendem Maße auf der dämonischen Verbindung engengesetzter Elemente, wie es der platonische Dialog und die aristophanische Komödie²² sind, gegründet ist, was, wie sich etwas später herausstellen wird, von Theodoros Prodromos und anderen Vertretern der Gattung der Komnenenzeit als bewährtes Rezept herzlichst angenommen werden wird – auf Standpunkte, die, nach einem ein ganzes Millennium andauernden Vakuum, in der byzantinischen Rhetorik des elften Jahrhunderts und im Werk eines ihrer angesehensten Vertreter, wie es Doxapatres ist, starken Widerhall finden werden. Gerade im unter seinem lateinischen Titel *De saltatione* bekannten und mit außerordentlich wichtigen Standpunkten für die Poetik und Ästhetik der Spätantike trächtigen Dialog Lukians über den Tanz und die Orchestik treffen wir auf den Terminus *drama* in der Bedeutung des *dichterischen Stoffes*²³, wobei auch gesagt werden muss, dass in einem anderen, unter seinem lateinischen Titel *De domo* bekannten Werk von Lukian, in welchem das Phänomen des Bildes und des Visuellen in einer Art Apotheose über die Klang- und Spracheffekte emporgehoben wird, noch eine weitere Bedeutung des Terminus *drama* vorkommt, nämlich die *des Bildes*²⁴ – deren ausschlaggebende Wichtigkeit sowohl für die Poetik des Ro-

²² *Prom. verb.*, 5: ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ἐκ δυοῖν τοῖν καλλίστοιον συγκεῖσθαι, διαλόγου καὶ κωμωδίας, οὐδὲ τοῦτο ἀπόχρη εἰς εὐμορφίαν, εἰ μὴ καὶ ἡ μῖξις ἐναρμόνιος καὶ κατὰ τὸ σύμμετρον γένοιτο.

²³ 60–61, wo anstelle von *drama* der Begriff *tragodia* vorkommt: συνελόντι δὲ εἰπεῖν, οὐδὲν τῶν ὑπὸ τοῦ Ὅμηρου καὶ Ἡσιόδου καὶ τῶν ἀρίστων ποιητῶν καὶ μάλιστα τῆς τραγωδίας λεγομένων ἀγνοήσει. Für eine solche Deutung des Terminus *drama* spricht auch die Tatsache, dass mit seinem lateinischen Äquivalent *argumentum* der gesamte dichterische Stoff bezeichnet wird. Vgl. *ThLL* s.v. *argumentum*.

²⁴ 23: ἐξῆς δὲ μετὰ τήνδε τὴν εἰκόνα ἕτερον δρᾶμα γέγραπται δικαιοτάτον. Ebd. οὐ τὸ ἀρχέτυπον ὁ γραφεὺς παρ' Εὐριπίδου ἢ Σοφοκλέους δοκεῖ μοι λαβεῖν.

mans als auch für die Ziele dieser Studie sich im Nachhinein herausstellen wird – insofern als in dem letztgenannten Werk Lukians der in einem äußerst engen Zusammenhang mit dem Terminus *archetypus* koordinierte Begriff *drama* erscheint, womit er die implizite Bedeutung des *Archetyps des Bildes* annimmt und somit in eine enge analogische Beziehung zur platonischen *Idee* tritt.

Trotz aller gemachten Fortschritte fehlt uns immer noch das Bindeglied, welches uns ermöglichen würde, eine vollkommene Verknüpfung der im genannten Werk Lukians vorkommenden Bedeutung des *dichterischen Stoffes* mit den in Doxapatres' Definition des *dramatikon* enthaltenen Standpunkten herzustellen. Da es nicht möglich war, im semantischen Spektrum des Terminus *drama* in allen Fällen seiner Verwendung in Lukians Werk den fehlenden Begriff der *Adaptation* zu ermitteln, drängte sich als einzige zuträgliche Lösung die Herstellung von Verbindungen höheren Ranges auf, und zwar unter der Voraussetzung, dass das Gesamtwerk des genannten Autors mikroskopisch gelesen wird. Letzten Endes stellte sich, nicht ohne großes Erstaunen, heraus, dass eben das, was bei Doxapatres nur in lapidarer Form und einer Art emphatischer Verkürzung vorkommt, bei Lukian sozusagen in Form des Bildes und des Visuellen seine detaillierte Ausarbeitung findet, nämlich in seinen drei Kanons, welche von den Wegen unserer Wissenschaft immer wieder hartnäckig umgangen wurden, obwohl darin Standpunkte von unschätzbarem Wert nicht nur für die Poetik und Ästhetik der Spätantike sondern auch für die antike Auffassung des Klassischen als obersten ästhetischen Maßstabs, aufgrund dessen es einzig möglich ist, ein maßgebendes Urteil über die Reichweite einer literarischen Schöpfung aufgrund der ihr immanenten Poetik zu sprechen, enthalten sind. Die Wichtigkeit der genannten Kanons wird schon auf den ersten Blick aus der Tatsache sichtbar, dass die Geschichte der gesamten griechischen Literatur einschließlich der byzantinischen Epoche ganz anders aussehen würde, als dies heute der Fall ist, wenn man bei ihrer Bewertung anstatt vorgegebener Entwicklungsschemata im Zeichen eines negativen Trends, der Dekadenz, des Verfalls und der Entartung die in Lukians Werk enthaltenen Maßstäbe systematisch angewandt hätte. Nun werden wir uns in aller Kürze dem Inhalt der Kanons zuwenden, um die dem Roman des Prodromos und den Schöpfungen aller anderen Vertreter des Genres der Komnenenzeit zugrunde liegenden ästhetischen Maßstäbe so stark wie möglich zu beleuchten und aufgrund der neugewon-

nenen Erkenntnisse das schon angedeutete und im Zeichen einer nahen Analogie stehende Verhältnis zwischen dem dichterischen Bilde und der platonischen Idee zusätzlich zu erhellen.

Im ersten, von einer der Schlüsselvorstellungen Platons, wie es jene von der Dreiteilung der Seele ist, angeregten und in dem erwähnten Werk über die Orchestik vorkommenden Kanon finden Autoren und Gattungen Erwähnung, bei denen der Stoff der Dichtung auf mustergültige Weise, in sozusagen malerischer Manier behandelt wurde, wobei von Homer, Hesiod, der Tragödie und der Dichtung im Allgemeinen²⁵ die Rede ist und wobei schon auf den ersten Blick die fehlende explizite Erwähnung der Komödie überrascht, wofür als Grund die im vorigen Verlauf dieser Darlegung schon angeführte Tatsache genannt werden könnte, dass die stilistische Verfahrensweise der Komödie als konzeptistischer Gattung in entscheidendem Maße auf der Bearbeitung des Mythos und des Bildes in der Tragödie gegründet ist, mit der Vorbemerkung, dass dieses, wenn man es so nennen darf, Versäumnis in der unter dem lateinischen Titel *De calumniā* (*Verleumdung*) bekannten Schrift Lukians nachträglich behoben werden wird, indem die Komödie als Grundlage des malerischen Verfahrens selbst²⁶ vorgestellt wird, wobei der endgültigen Summierung der Angaben halber, hinzugefügt werden muss, dass in diesem Kanon das Werk Platons in seiner impliziten Form erscheint, da der erwähnte Dialog über die Orchestik, wie vorher schon gesagt wurde, auch selbst auf dem platonischen Grundkonzept beruht²⁷.

Der zweite, in *Lexiphanes* enthaltene Kanon bietet eine gewisse Erweiterung im Vergleich zum ersterwähnten und im Werk über den Tanz und die Orchestik vorkommenden, doch seine Bedeutung für unsere Ziele ergibt sich vor allem aus der Tatsache, dass darin der Weg eines Adepten der Rhetorik entworfen wird, welcher bei dem Studium der besten Dichter, der „erhabenen Tragödie“ und der „lieblichen Komödie“ anhebt, als Beschäftigung mit rein rhetorischer Lite-

²⁵ Vgl. Anm. 23.

²⁶ 6: φέρε δὲ καὶ ἡμεῖς κατὰ τὴν τοῦ Ἐφεσίου ζωγράφου τέχνην διέλθωμεν τὰ προσόντα τῇ διαβολῇ. Τριῶν δ' ὄντων προσώπων, καθάπερ ἐν ταῖς κωμωδίαις, τοῦ διαβάλλοντος καὶ τοῦ διαβαλλομένου καὶ τοῦ πρὸς ὃν ἡ διαβολὴ γίνεται, καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπισκοπήσωμεν οἷα εἰκὸς εἶναι τὰ γινόμενα.

²⁷ 70: ἃ περὶ ψυχῆς ὁ Πλάτων λέγει, τὰ τρία μέρη αὐτῆς καλῶς ὁ ὀρχηστὴς δείκνυσιν, τὸ θυμικόν, τὸ ἐπιθυμητικόν, τὸ λογιστικόν ὅταν ἕκαστα τῶν παθῶν χαλιναγωγῇ.

ratur fortgesetzt wird, um dann in dem Studium Platons und Thukydides und dem eklektischen Erwerb des Besten, was die genannten Autoren und Gattungen noch anzubieten hatten, seinen Höhepunkt zu erreichen²⁸. Wenn man von der wohl begründeten Voraussetzung ausgeht, dass mit der Bezeichnung „*die besten Dichter*“ eben Homer und Hesiod gemeint sind, dann ist eine allzu offenkundige Tatsache nicht zu übersehen, nämlich, dass die Erwähnung – sei sie in dem gegebenen Zusammenhang in impliziter oder gar expliziter Form vorhanden – von Homer, Hesiod, der Tragödie und der Komödie (Lukian meint, so scheint es, vor allem jene aristophanische) eine Konstante in beiden Kanons darstellt und dass allein die explizite Erwähnung des Thukydides in diesem Kanon als eine Überraschung an sich aufzufassen ist. Nun drängt sich von selbst die logische Frage auf, womit die Erscheinung des Thukydides in einem Kontext zu erklären ist, in dem Autoren Erwähnung finden, in deren Werken auf muster-gültige Weise mythische Themen bearbeitet wurden. Wenn es auf den ersten Blick auch scheinen mag, dass es nicht einmal für die Erwähnung Platons im selben Zusammenhang eine überzeugende Erklärung gibt, sollte man die Schlüsseltatsache ins Auge fassen, dass in seinen Werken auf paradigmatische Weise die Konzeptualisierung und Visualisierung des Mythos selbst zum Ausdruck kommt, welcher jedes Mal zu Hilfe eilt, wenn sich das Konzept im Zeichen des Logos, infolge der fehlenden Visualisierung, nicht weiter entwickeln kann, was in Platons Charakterisierung der eigenen methodologischen und stilistischen Vorgehensweise als *Überlegung mithilfe von (mythischen) Bildern* mehr als eindeutig zum Vorschein kommt und wofür in *Gorgias*, einem Werk von ausschlaggebender Bedeutung für das Konzept der neuen Rhetorik, das mehr als beredete Verb *mythologeō*²⁹ verwendet wird. Man könnte sagen, dass Platons Erscheinung in diesem Kontext mittelbar auch von jener des Thukydides selbst spricht, insofern als als Kohäsionsfaktor, der die genannten Autoren und Gattungen

²⁸ 22: ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ τῶν ἀρίστων ποιητῶν καὶ ὑπὸ διδασκάλους αὐτοῦ ἀναγνοὺς μέτιθι ἐπὶ τοὺς ῥήτορας, καὶ τῇ ἐκείνων φωνῇ συντραφεὶς ἐπὶ τὰ Θουκιδίδου καὶ Πλάτωνος ἐν καιρῷ μέτιθι, πολλὰ καὶ τῇ καλῇ κωμῳδίᾳ καὶ τῇ σεμνῇ τραγῳδίᾳ ἐγγυμασμένος παρὰ γὰρ τούτων ἅπαντα τὰ κάλλιστα ἀπανθισάμενος ἔση τις ἐν λόγοις.

²⁹ 493d: ἀλλὰ πότερον πείθω τί σε καὶ μετατίθεσθαι εὐδαιμονεστέρους εἶναι τοὺς κοσμίους τῶν ἀκολάστων, ἢ οὐδ' ἂν πολλὰ τοιαῦτα μυθολογῶ, οὐδέν τι μᾶλλον μεταθήσῃ; φέρε δὴ, ἄλλην σοὶ εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῇ νῦν.

miteinander verbindet, nichts anderes als das Konzept selbst zu erscheinen beginnt, mit seinen zwei Polen, wie es der Mythos und die Geschichte sind, sodass eben aus diesem Grunde behauptet werden könnte, dass für die Adepten der Rhetorik die Wahrheit und die Wahrheitsähnlichkeit, an denen es Thukydides in seinem Versuch, die geschichtlichen Gegebenheiten darzustellen, so sehr gelegen war, gar nicht so wichtig wie das Konzept selbst waren, welches das Erreichen der erwähnten Ziele möglich machte, dies umso mehr, wenn die Tatsache im Auge behalten wird, dass Platon selbst in einer Art umgekehrten Verfahrens mythische Inhalte konzeptualisierte, um ihnen den Aspekt der Wahrhaftigkeit vollständig zu verleihen, wobei an einer Schlüsselstelle in *Gorgias* der *mythos* mit dem *logos*³⁰ gleichgesetzt wird. Genauso könnte man sagen, dass auch die implizite Erwähnung des Aristophanes in diesem Kanon, in noch stärkerem Maße als das Werk von Platon selbst, indirekt von Thukydides' Stelle darin spricht, da die Neigung des Komödiographen, durch eine hin und wieder den Charakter der Phantasie und der Phantasmagorie annehmende Visualisierung, eine sublimen Form der Wahrheit in seinen Werken zustande zu bringen, allzu sichtbar wird. Dies stellt für sich selbst genommen das ideale Bindeglied zum Inhalt des dritten lukianischen Kanons dar.

Noch stärker kommt die Bedeutung des Bildes und des Visuellen in dem dritten Kanon Lukians zum Ausdruck, welcher in dem unter seinem lateinischen Titel *Imagines* bekannten *Dialog über die Porträtierung* enthalten ist und dessen Wichtigkeit unter anderem aus der Tatsache hervorgeht, dass darin Maßstäbe zur Bewertung eines literarischen Werkes befürwortet werden, die im starken Kontrast zu den von der zeitgenössischen Literaturwissenschaft und unserer eigenen Zeit angewandten Richtschnuren stehen. Der erwähnte Dialog Lukians gibt uns, nicht ohne große Überraschung, zu erkennen, was die spätantike Auffassung von Kreativität ausmacht und schafft somit die notwendigen Voraussetzungen für eine Neubewertung ganzer Epochen in der Literaturgeschichte, einschließlich jener byzantinischen, die schon längst von vornherein als dekadent gebrandmarkt wurde.

³⁰ 523a1. Vgl. 525 und auch die Studie von T. Ebert, 'Wenn ich einen schönen Mythos vortragen darf ...' Zu Status, Herkunft und Funktion des Schlussmythos in Platons Phaidon, in *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, hrsg. v. M. Janka und Christian Schäfer, Darmstadt, 2002.

Wenn wir uns der Tatsache bewusst werden, dass auch das Montageverfahren selbst mit dem Attribut der Kreativität versehen ist, als ob es sich um die Invention selbst handeln würde, wird unsere Verwunderung kein Ende nehmen, doch erst nachdem wir den ganzen Abschnitt gelesen haben, in dem der Inhalt des dritten Kanons ausgelegt wird, werden wir allmählich zur Einsicht kommen, dass sich hinter solchen, scheinbar paradoxalen Standpunkten die Grundsätze einer mächtigen Philosophie verbergen. Den Anlass zur Zusammenstellung dieses Kanons bildete eine Rede, in der das Porträt der Pantheia vorgestellt werden sollte, einer Frau von außerordentlicher körperlicher und geistiger Schönheit, die in einem so hohen Maße die Eigenschaften des Göttlichen annimmt, dass sich gar von selbst der Gedanke aufdrängte, dass jeder der als ohnegleichen geltenden Maler und Bildhauer gerade jenen ihrer Körperteile gemalt und ausgehauen hat, in dessen Modellierung er selbst unübertroffen ist. Doch für die vollständige Verwirklichung des erwähnten Porträts reichte das bloße technisch-malerische und bildhauerische, auf einzelne Körper- und Figurenteile sich beziehende Können nicht aus, da hier eine Fähigkeit höheren Ranges beansprucht wurde, welche darin bestand, den Blick vom Konkreten und Einzelnen abzuwenden und ihn, mit Liebe erfüllt, auf die Schönheit der Idee und des Archetyps zu lenken. Der Kanon der Künstler, die imstande waren, die solch übernatürliche Schönheit einer Frau darzustellen, setzt sich aus Polygnotus³¹, Euphranor, Aetion, Phidias und Lysippos³² sowie Homer und Hesiod³³ zusammen, welche auch selbst neben Sokrates, „der mit Liebe malte³⁴“ als die „größten Maler“ dargestellt wurden. Aufgrund der in diesem Kanon enthaltenen Angaben drängt sich unaufhaltsam die Schlussfolgerung auf, dass die Rede, infolge der Überlegenheit des Phänomens des Visuellen, welches sie dazu zwingt, sich durch Bilder auszudrücken, auch selbst zu einem aus Wörtern zusammengesetzten Bild wird, was, wie wir etwas später sehen werden, auch im Roman Theodoros Prodromos' und anderer Vertreter der Komnenenzeit seinen Widerhall finden wird.

³¹ 7.

³² Ebd., 6.

³³ Ebd. 8.

³⁴ Ebd., 17: γραφεῖς δὲ καὶ δημιουργοὶ αὐτοῦ Αἰσχύνης Σωκράτους ἑταῖρος καὶ αὐτὸς Σωκράτης, μιμηλότατοι τεχνιτῶν ἀπάντων, ὅσω καὶ μετ' ἔρωτος ἔγραφον.

Der Inhalt dieses Kanons von Lukian bietet uns Anlass zu noch weitreichenderen Schlussfolgerungen, wie es jene ist, die in der Tatsache begründet liegt, dass darin auf eine nicht zu übersehende Weise die in *Phaidros* entworfenen Schlüsselgrundsätze der neuen Rhetorik – wie es die analytische Zergliederung des Phänomens auf seine Bestandteile (*diareseis*) und die in einem allumfassenden Blick erfolgende synoptische Zurückführung des Zergliederten auf eine einzige Idee (*synagoge*)³⁵ sind – ihre Anwendung finden, mit der Vorbemerkung, dass die erwähnten Grundsätze, in einer Art Versteckspiel, bei Lukian zu *paradeigmata* (*diareseis*) und *archetypa*³⁶ (*synagogai*) modifiziert und umgewandelt worden sind und dass sich erneut herausgestellt hat, dass der Begriff des Archetyps geradezu vollständig mit der platonischen *Idee* übereinstimmt. In unser Blickfeld rückt noch eine, scheinbar nebensächliche Tatsache, die sich auf die in den vorigen zwei Kanons als eine Konstante erscheinenden Autoren und Gattungen bezieht, insofern als in diesem die explizite Erwähnung der Tragödie und Komödie ausgeblieben ist, was für sich selbst genommen von noch größerem Belang sein könnte als es auf den ersten Blick scheinen mag. Wenn man den malerischen bzw. rein bildlichen Kontext, in dem die Grundsätze der neuen Kunst und der neuen Rhetorik im letztgenannten Kanon dargelegt werden, im Auge behält, dann drängt sich von selbst die Schlussfolgerung auf, dass die dramatischen Gattungen der Tragödie und Komödie auch selbst in den Bereich der bildenden Kunst hineingezogen und mit dem Bild und dem Konzept gleichgesetzt wurden, womit ihre Abwesenheit aus dem Kanon sowie die Tatsache, dass, wie wir schon gesehen haben, gerade bei Lukian der Terminus *drama* in der Bedeutung des (*dichterischen*) Bildes vorkommt, mit überzeugender Kraft zu erklären sind. Hier wird die Montage selbst, wie vorher schon angedeutet, als geeignetste Methode zur Verwirklichung erhabener Ziele in Kunst und Rhetorik hervorgehoben, wobei die Antwort auf die Frage, womit sich die Überlegenheit dieser Methode erklären ließe, in einem anderen, unter dem Titel *Prometheus es in verbis* (*An Jemand, der mich einen Prometheus im*

³⁵ 266b: τοῦτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, των διαρέσεων καὶ συναγωγῶν ... ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσωμαι δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω κατόπισθε μετ' ἵχνιον ὥστε θεοῖο.

³⁶ *Pro im.* 10: καὶ ἑαυτὴν οὖν τὸ μὲν πλάσμα σου ἐπαινεῖν καὶ τὴν ἐπίνοιαν τῶν εἰκόνων, μὴ γνωρίζειν δὲ τὴν ὁμοιότητα. ὥστε ἀφήσῃ σοι ταύτην τὴν τιμὴν καὶ προσκυνεῖ σου τὰ ἀρχέτυπα καὶ παραδείγματα.

Schriftstellen genannt hatte) bekannten Werk von Lukian zu finden ist.

In ihm werden auf paradigmatische Art und Weise zwei entgegengesetzte Methoden zur Erreichung der Eleganz im Stil – wie es die als *kainopoiein*³⁷ („Erfindung“) und *kainotes*³⁸ („Neuheit“) verstandene Invention einerseits und die mit dem in der Werkstatt des Dädalos angewandten künstlerischen Verfahren gleichgesetzte Montage andererseits sind – einander gegenübergestellt, wobei sowohl die erste als auch die zweite Verfahrensweise mit dem generischen Terminus *plasma* umfasst werden. Die Unterlegenheit der aus einer allzu originellen Erfindung hervorgehenden Kunst wird am Beispiel der aus Ton modellierten Menschenfiguren des Promätheus³⁹ erklärt, welche sich, sobald ihnen von Athene der Hauch des Lebens eingeatmet wird, augenblicklich in Lebewesen verwandeln – mit der Behauptung, dass hier von der Erschaffung eines Augenblicks die Rede ist, die auch als einmaliges *plasma* bezeichnet werden könnte, insofern als sie nicht dem vollen Zyklus des Lebens vom Keime bis zur reifen Frucht unterzogen wurde. Als noch wichtigeres Argument für ihre Unterlegenheit wird von Lukian die Tatsache angeführt, dass eine solche Erfindung nicht wesentlich auf einem bereits bestehenden Archetyp bzw. einer Idee gegründet sei, infolge dessen ihr Schöpfer die Eigenschaften eines gewöhnlichen Handwerkers (*architekton*) und sein Werk, so paradoxal dies auch klingen möge, jene eines banausischen, durch einen völligen Mangel an Geist gekennzeichneten Produktes annehme. Demgegenüber sei die aus der Montage entstandene Kunst viel lebensnäher als jene in der Erfindung eines Moments herbeigegeschaffene, insofern als diese langsam und stufenweise, vom Keime bis zur reifen Frucht entstehe, eben wie die Figuren in der Werkstatt des Dädalos, die dort in all ihren Entwicklungsphasen zu sehen sind, vom bloßen Umriss und Gestalten, die bereits Andeutungen der Bewegung⁴⁰ zei-

³⁷ *Prom. verb.*, 4.

³⁸ *Ebd.*, 3.

³⁹ a. a. O.: καὶ τὸ μὲν ὅλον ἀρχιτέκτων αὐτός ἦν, συνειργάζετο δέ τι καὶ ἡ Ἀθηναῖα ἐμπνέουσα τὸν πηλὸν καὶ ἔμψυχα ποιοῦσα εἶναι τὰ πλάσματα.

⁴⁰ Philostr. *Im.*, 1, 16, 1 (Pasiphae): περιέστηκε δὲ αὐτῷ ἀγάλματα τὰ μὲν ἐν μορφαῖς, τὰ δὲ ἐν τῷ διορθοῦσθαι, βεβηκότα ἤδη καὶ ἐν ἐπαγγελίᾳ τοῦ βαδίζειν. τοῦτο δὲ ἄρα ἢ πρὸ Δαιδάλου ἀγαλματοποιία οὐπω ἐς νοῦν ἐβέβλητο. Vgl. *Prom. verb.* 3: τοιαῦτα ζῶα μορφώσας καὶ διακοσμήσας ὡς εὐκίνητά τε εἶη καὶ ὀφθῆναι χαρίεντα.

gen, bis hin zu Formen, welche sich längst wie normale Lebewesen bewegen, womit die genannte Werkstatt die Charakteristiken eines Symbols der literarischen und rhetorischen Tätigkeit annimmt, insofern als daraus Formen im Zeichen vollständiger Harmonie, Schönheit und Symmetrie hervorgehen, welche ihnen einzig und allein das Modellieren nach einem bereits bestehenden Archetyp bzw. einer Idee bescheren konnte⁴¹. Hiermit ist in vollem Maße der zentrale ästhetische Grundsatz der spätantiken Literatur angedeutet, der als solcher überhaupt nicht erkannt worden war, obwohl er für sich selbst genommen von entscheidendem Belang auch für die Poetik des Romans als Gattung ist, wobei hier von einer Palingenese bzw. Wiedergeburt der Idee in Form des *plasma* und ihrem ewigen Leben in der Metamorphose die Rede ist. Hiermit haben wir ein weiteres Ergebnis höheren Ranges gewonnen, insofern als sich uns das semantische Spektrum der Termini *drama* und *plasma* zusätzlich geöffnet hat, die zwar dieselbe technische Bedeutung haben, jedoch ihre eigentliche, wesentliche Bedeutung mehr als beredt zum Vorschein kommt, insofern als mit dem Terminus *drama* das dichterische Bild selbst bzw. die Idee oder gar das Konzept, mit dem Terminus *plasma* aber die Adaptation bzw. die Montage der erwähnten Bilder und Konzepte im Zeichen der Symmetrie und des Einklangs⁴² bezeichnet werden, was beim Fällen eines kritischen und ästhetischen Urteils über das Phänomen des griechischen Romans der spätantiken und byzantinischen Zeit auf adäquate Weise gewertet werden sollte.

Hiermit sind, wie es scheint, alle sowohl die Erscheinungsformen der Erfindung und der Montage als auch ihre Bedeutung für die Bewertung literarischer Schöpfungen der Spätantike betreffenden Tatsachen erschöpft, doch das Problem besteht darin, dass dem gesamten Phänomen, außer der ontologischen, auch eine nicht zu vernachlässigende existentialistische Dimension innewohnt. Daher ist es notwendig, auf das Phänomen des Lust- und Schmerzempfindens zurückzukommen und somit den unterbrochenen Faden unserer Darlegung wieder aufzunehmen, welche, nicht ohne Überraschung, ihren Höhe-

⁴¹ *Prom. verb.* 3: καίτοι, φαίη τις ἂν παραμυθούμενος, οὐ ταῦτα εἶκασέ σε τῷ Προμηθεῖ, ἀλλὰ τὸ καινούργιον τοῦτο ἐπαινῶν καὶ μὴ πρὸς τι ἄλλο ἀρχέτυπον μεμιμημένον.

⁴² *Ebd.* 6: τὸ τῶν μουσικῶν τοῦτο, ἀπὸ τοῦ ὀξυτάτου ἐς τὸ βαρύτετον. καὶ ὁμως ἐτολμήσαμεν ἡμεῖς τὰ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἀλληλα ξυναγαγεῖν καὶ ξυναρμόσαι οὐ πάνυ πειθόμενα οὐδὲ εὐμαρῶς ἀνέχοντα τὴν κοινωνίαν.

punkt in der Vorstellung von der Welt als Theater erreichen wird, ohne die es ganz und gar unmöglich ist, die Erscheinungsform des antiken und byzantinischen Romans zu verstehen.

Das Phänomen der Mischung von Lust und Schmerz steht, so wie es in den erwähnten vier Dialogen Platons in groben Umrissen gezeichnet wurde, an sich im Zeichen nicht zu vernachlässigender Dichotomien, in denen – wie wir später sehen werden – die antike Poetik und Stiltheorie die Anwesenheit eines ganz ausreichenden Potentials zu einer höheren, durch die Aufhebung aller Unterschiede und Kontraste gekennzeichneten Synthese entdeckt hat. Im Gegensatz zu den rein existentialistischen Merkmalen, welche durch das sich in *Phaidon* abspielende Drama des Lebens von Sokrates dem Phänomen selbst verliehen werden, wird in *Philebos* ein die Theaterbühne überschwemmender und von da aus sich wie eine Überflutung von seelischen Erregungen auf das Publikum ganz spontan ausbreitender Erguss des Lust- und Schmerzempfindens – als ob es um eine Art kommunizierender Röhre ginge – als äußerst schädlich gebrandmarkt⁴³. Im *Staat* begegnen wir einer diametral entgegengesetzten Stellungnahme, welche die allzu erkennbaren Charakteristiken der sokratischen Palinodie annimmt, indem sich nun Platon selbst mit ganzem Herzen dafür einsetzt, dass die künftigen Wärter und Herrscher seines philosophischen Staates im wirklichen Leben ständig der dämonischen Flut dieser kontrastierenden Zustände und Gefühle ausgesetzt werden⁴⁴. Was sich wie ein roter Faden durch diese Dichotomien durchzieht, ist eine Veränderung des Plans, der sich von einem engen und persönlichen – wie es jener mit dem erwähnten Drama des Lebens von Sokrates⁴⁵ eng verknüpfte ist – zu einem breiteren erweitert, nämlich jenem der Theaterbühne mit ihrem szenischen Apparat, ihren Akteuren und ihrem Publikum, um im *Staat* ein weitaus größeres Ausmaß anzunehmen und die menschliche Gemeinschaft in ihrer Gesamtheit zu umfassen. Doch wenn es um ein solches Konzept geht, scheint die Planveränderung keine Grenzen zu haben, insofern als es nun den ganzen Erdkreis in sich einschließt, und danach auch das ganze Universum, wie es in Lukians *Wahren Geschichten* der Fall ist. Und gerade diese riesigen Ausmaße, die es in seiner letzten Erweite-

⁴³ 48a. Vgl. auch *Rp.* 606c.

⁴⁴ Vgl. *Rp.*, 503a: δεῖν αὐτοὺς φιλοπόλιδάς τε φαίνεσθαι, βασιανίζομένους ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις.

⁴⁵ Vgl. Anm. 16.

rung erhalten hat, sind für den griechischen Roman der spätantiken und byzantinischen Zeit von ausschlaggebender Bedeutung. Um alle aus dieser letzten Erweiterung hervorgehenden Implikationen vollständig verstehen zu können, ist es notwendig, noch einmal auf das Phänomen der Mischung von Lust und Schmerz zurückzukommen.

Eben wie das in den erwähnten vier Werken Platons in Kürze dargestellte Phänomen der Mischung von entgegengesetzten Zuständen und Erregungen, ist auch die Vorstellung von der Welt als Theater in groben Umrissen, genauer gesagt in einer emphatischen Verkürzung gegeben, infolge dessen alle ihre Implikationen für den Roman als Gattung auf den ersten Blick nicht sichtbar werden konnten. Wenn kurzgefasste Äußerungen über die Welt als Theater in *Philebos*⁴⁶ und *Den Gesetzen*⁴⁷ näher betrachtet werden, dann wird eine entscheidende Tatsache ans Tageslicht kommen, nämlich dass die Mischung von Lust und Schmerz den fast einzigen Inhalt dieses platonischen Konzepts ausmacht, dank deren die Erscheinungsform der Welt als Theater nur noch symbolische Konturen annehmen konnte. Dieser Gewinn höheren Ranges konnte nur auf Umwegen gesichert werden, wozu es notwendig war, das in einem etwas breiteren Kontext – wie es jener in *Den Gesetzen* ist – nur Angedeutete und in Form einer Allusion abrupt und übergangslos Mitgeteilte durch die in einem allzu engen Zusammenhang in *Philebos* enthaltenen Tatsachen zu ergänzen. Und eben das, was in *Den Gesetzen* durch den generischen Terminus *paidia* charakterisiert und den künftigen Angehörigen des philosophischen Staates als bestes und schönstmöglichstes *Spiel* und *Spielerei* von ganzem Herzen empfohlen wird, findet seine Erklärung in *Philebos*, wo die erwähnte Spielerei explizit als *Tragödie und Komödie des Lebens*⁴⁸ bezeichnet wird, in der sich unaufhörlich die Gefühle von Freude und Schmerz vermischen, mit der Vorbemerkung, dass die erwähnte Stellungnahme eine eigenartige Reaktion auf ein verwandtes, sich im dramatischen Theater der Komödie abspielendes Phänomen

⁴⁶ 50b: μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγωδίαις καὶ κωμωδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι.

⁴⁷ 803d: θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ ... θεοῦ τι παίγιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι· τούτῳ δὲ δεῖν τῷ τρόπῳ συνεπόμενον καὶ παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιὰς πάντ' ἄνδρα καὶ γυναῖκα οὕτω διαβιῶναι.

⁴⁸ Vgl. Anm. 46.

darstellt, in dem das Publikum, während es die komischen Charakterzüge seiner Zeitgenossen auf der Bühne beobachtet, im Lachen seinem Herzen Luft macht, wobei die Boshaftigkeit als eigenartige Form von Schmerz mit der Lust selbst vermischt wird⁴⁹. Dies wird, wie es scheint, Platon einen gerechtfertigten Anlass geben, danach zu trachten, den metamorphischen Zustand im Zeichen der Mischung von Lust und Schmerz aus dem passiven Milieu des dramatischen Theaters zu versetzen, seine Erscheinungsweise zu verändern, ihn danach zuerst auf die persönliche und dann auf die breitere gesellschaftliche Ebene umzustellen und ihn letztendlich in ein aktives Lebensideal zu verwandeln, wie es die Mischung von Scherz und Ernst ist und welches auch selbst in *Den Gesetzen* nur in allusiver Form vorkommt, und zwar in einer bedeutungsträchtigen Formulierung, in welcher das Opfern, das Singen und das Tanzen – auch selbst als eine Form von Spielerei verstanden – als das geeignetste Mittel für den als gewöhnliches Spielzeug in Gottes Händen aufgefassten Menschen dargestellt werden, die Zuneigung der Götter zu gewinnen⁵⁰, vor allem jener Gottheit, wessen Marionette er zu sein wählte, um auf diese Weise sein Leben in all seiner Dauer und voller Intensität zu durchleben, mit der Vorbemerkung, dass, im Unterschied zu *Philebos*, das Ideal von Ernst und Scherz in *Den Gesetzen* und in Agathons Rede im *Symposion*⁵¹ seine explizite Erwähnung gefunden hat.

Da sich durch diese nachträgliche Verknüpfung der in den vier genannten Werken von Platon zerstreuten Tatsachen der endgültige Gehalt seiner Vorstellung von der Welt als Theater herauskristallisiert hat, welche neben dem Singen, dem Tanzen und dem Opfern auch die Mischung von Lust und Schmerz ausmacht, die dann in einer Art Metamorphose in das Lebensideal der Mischung von Ernst und Scherz übergehen wird, drängte sich von selbst die Frage auf, ob diese immer noch schwächlichen, flüssigen und unbeständigen Konturen der Vorstellung imstande sind, festere Umrisse anzunehmen, d. h. ob der Gehalt der Vorstellung selbst durch neue Schlüsseltatsachen er-

⁴⁹ *Phil.* 50a: γελῶντας ἄρα ἡμᾶς ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων γελοίοις φησὶν ὁ λόγος, κεραννύοντας ἠδονὴν ἀπὸ φθόνου, λύπη τὴν ἠδονὴν συγκεραυνύουσι.

⁵⁰ 803e: παίζοντά ἐστι διαβιωτέον τινὰς δὴ παιδιάς, θύοντα καὶ ἄδοντα καὶ ὀρχούμενον, ὥστε τοὺς μὲν θεοὺς ἴλεως αὐτῷ παρασκευάζειν δυνατὸν εἶναι, τοὺς δ' ἐχθροὺς ἀμύνεσθαι καὶ νικᾶν μαχόμενον.

⁵¹ 197c-e: οὗτος ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος ... τὰ μὲν παιδιάς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας, καθ' ὅσον ἐγὼ δύναμαι, μετέχων.

gänzt werden könnte, die in entscheidendem Maße auch eine wesentliche Profilierung des Konzepts selbst bewirken könnten. Die Antwort auf diese Frage werden wir im Gesamtwerk Lukians finden, genauer gesagt in *Ikaromenippos*, wo eine Vorstellung der Welt als Theater vorkommt, welche auch selbst auf dem dichterischen Bild und der dichterischen Vision gegründet ist, insofern als sie einen Widerschein der figuralen Komposition auf dem Schild des Achilles⁵² darstellt. Da auf der genannten Komposition Gastmähler, Hochzeiten, Gerichtsprozesse, Volksversammlungen, Darbringungen von Opfern, Trauerlieder und Threnoi dargestellt sind, drängt sich unaufhaltsam die Schlussfolgerung auf, dass ihr Inhalt in wesentlichem Maße mit der platonischen Vorstellung von der Welt als Theater übereinstimmt, insofern als darauf auch dürftige Bestandteile der letztgenannten Vorstellung ihren Widerschein finden, wie es die Mischung von Lust (Hochzeiten, Gastmähler) und Schmerz (Trauerlieder, Threnoi) und die Opferungen selbst sind. Der übriggebliebene Teil der sich auf dem Schild befindenden figuralen Komposition, welcher aus den Gerichtsprozessen und Volksversammlungen besteht und welcher in dem platonischen Konzept keinen Niederschlag gefunden hat, ist für unsere Ziele von viel größerem Belang, als es auf den ersten Blick scheinen mag, insofern als dieser Teil für sich selbst genommen ein wichtiges Element des Romansujets darstellt, was aufgrund der weitläufigen Schilderungen festzustellen ist, die gerichtliche Kontroversen und ihre fingierte Form in den Romanen von Chariton, Achilles Tatios und Theodoros Prodromos erhalten haben und außerdem auch aufgrund der Tatsache, dass sich der antike Roman als Gattung auch selbst aus einer Übung in der Narratio entwickelt hat, die als eine groß angelegte, fundamentale Vorbereitung auf das Auftreten bei einem realen Gerichtsverfahren diene. Am Ende hat sich, nicht ohne große Überraschung, herausgestellt, dass auch das Sujet des Romans selbst einen Widerschein des Bildes d. h. des Visuellen und letztendlich des *Dramatischen* darstellt, da bei Lukian, wie außerdem auch bei Daxapatres, der gesamte Stoff der Dichtung mit dem Terminus *drama* bezeichnet wird. Was für unsere Ziele noch wichtiger ist, ist die Tat-

⁵² 16: τὰ μέντοι κεφάλαια τῶν πραγμάτων τοιαῦτα ἐφαίνετο οἷά φησιν Ὅμηρος τὰ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος· οὐ μὲν γὰρ ἦσαν εἰλαπίνας καὶ γάμοι, ἐτέρωθι δὲ δικαστήρια καὶ ἐκκλησίαι, καθ' ἕτερον δὲ μέρος ἔθνε τις, ἐν γειτόνων πενθῶν ἄλλος ἐφαίνετο.

sache, dass auch das Romansujet selbst den Charakter der Vorstellung von der Welt als Theater annimmt, welchem gerade durch die zauberhaften Farben der Poesie wesentliche Merkmale verliehen werden. Für die Tatsache, dass die Mischung von Ernst und Scherz jenen roten Faden darstellt, der sich durch alle poetischen Elemente der Romanfabel durchzieht, spricht auch der Überbau dieses Konzepts in dem genannten Dialog Lukians, wo wir zusätzlichen Bestandteilen des Sujets einschließlich seines bedeutenden geographischen Elements begegnen werden, was uns ermöglichen wird, die völlig legitime Schlussfolgerung zu ziehen, dass das Romansujet vollkommen mit dem Inhalt von Lukians beiden skizzenhaften, auf poetischen Elementen wesentlich begründeten Konzepten der Welt als Theater übereinstimmt.

Über die komische Ausarbeitung des poetischen Stoffes spricht für sich selbst genommen mehr als beredt ein Beispiel aus dem zweiten Konzept der Welt als Theater, in dem der Hauptakteur im Dialog behauptet, je nach Blickwinkel, aus dem er das irdische Theater vom Himmel beobachtet, im getischen Lande die Geten kämpfen zu sehen und wie die Skythen in Viergespannen ihr eigenes Land durchziehen, die Ägypter den Ackerbau und die Phönizier den Handel betreiben, wie die Leute aus Kilikien ständig auf die Gelegenheit lauern, etwas zu stehlen, wie die Spartaner sich peitschen und die Athener mit Leidenschaft gegeneinander Prozesse führen⁵³. Die Bedeutung dieser Verfahrensweisen Lukians spiegelt sich ebenso in der Tatsache wider, dass diese allem Anschein nach eine Art allgemein angenommenen Kanons zur Adaptation des dichterischen Stoffes an rhetorischen Schulen darstellten, was unter anderem durch das Beispiel seiner Bearbeitungsweise im Roman von Theodoros Prodromos klar zutage treten wird, in dem, so könnte man sagen, die magische Formel Lukians offenbar angewandt wurde, die in der dämonischen Verbindung des platonischen Dialogs und der aristophanischen Komödie – mit anderen Worten: in enem unmittelbaren Nebeneinanderstehen der Elemente von Ernst und Scherz – besteht.

Ganz am Ende dieses Segments muss noch auf eine Schlüssel-tatsache hingewiesen werden, nämlich auf den ontologisch-existenti-

⁵³ Ebd., 16: καὶ ὅτε μὲν ἐς τὴν Γετικὴν ἀποβλέψαιμι, πολεμοῦντας ἂν ἑώρων τοὺς Γέτας· ὅτε δὲ μεταβαίην ἐπὶ τοὺς Σκύθας, πλανωμένους ἐπὶ τῶν ἀμαξῶν ἦν ἰδεῖν τοὺς Αἰγυπτίους γεωργοῦντας ἐπέβλεπον, καὶ ὁ Φοῖνιξ ἐνεπόρευετο καὶ ὁ Κίλιξ ἐλήστευεν καὶ Λάκων ἐμαστιγοῦτο καὶ ὁ Ἀθηναῖος ἐδικάζετο.

alistischen Aspekt der Romanfabel, ohne welchen die Poetik des Genres in ihrer Vollständigkeit kaum verstanden werden kann. Da das platonische Konzept der Welt als Theater in seiner latenten Form im Sujet des Romans vorkommt, wäre es logisch zu erwarten, dass in der Poetik des Genres sein fundamentaler, in *Den Gesetzen* explizit formulierter, Grundsatz seinen Widerschein finden wird, nach dem der Mensch als Lebewesen mit keinerlei höherer oder ernsterer Absicht geschaffen worden ist, als ein Spielzeug in Gottes Händen⁵⁴ zu sein, was auf paradoxe Weise als das Beste an ihm gekennzeichnet wird, eben als die schönste Form und Hauptursache seines Daseins auf Erden, womit er im völligen Einklang sein ganzes Leben lang die allerschönsten Spiele spielen soll, die in *Philebos*, wie im vorhergehenden Teil unserer Abhandlung schon gesagt wurde, als Tragödie und Komödie des Lebens bezeichnet werden, zu denen, wie wir schon gesehen haben, das in *Den Gesetzen* gleichermaßen explizit formulierte Ideal der Mischung von Ernst und Scherz in direkter Beziehung steht. Nun drängt sich unaufhaltsam die Frage auf, von was für einer Art Spielerei die Rede ist, wenn es um die Romanautoren geht. Hier handelt es sich um nichts anderes als eben darum, dass die Autoren, um sich auf möglichst wirksamste Weise auf persönlicher Ebene mit dem Phänomen der Mischung von Lust und Schmerz auseinanderzusetzen, die Erschaffung eines eigenen Welttheaters aus zauberhaftem poetischem Stoff auswählten, um sich dann, wie es im Roman von Achilles Tatios und Makrembolites der Fall ist, von seinen hinreißenden Farben, Klängen und Düften berauscht, selbst, oder mithilfe anderer Handlungsakteure durch die Gebiete seines Mythos und seiner Mystik zu bewegen. Gerade im Roman Niketas Eugeneianos⁵⁵ wird diese Art der Auseinandersetzung mit der dämonischen Macht des Phänomens als einzig wirkungsvoll hervorgehoben, wenn es um das Gebiet des Eros geht, wo die erwähnten einander entgegengesetzten und kontrastierenden metamorphischen Zustände die repräsentativste Form ihrer Äußerung annehmen. Falls die schriftliche Aussage eines Autors, anstatt im Wasser – wo nach den in *Phaidros* befürworteten Stellungnahmen jede Art literarischer, ausschließlich als *Spielerei*⁵⁶ aufgefasster Tätigkeit aufgezeichnet wird – in seiner eigenen Seele

⁵⁴ Vgl. Anm. 47.

⁵⁵ 4, 379.

⁵⁶ 276d: τοὺς μὲν ἐν γράμμασι κήπους παιδιᾶς χάριν σπερεῖ τε καὶ γράψει, ὅταν γράφῃ, ἑαυτῷ τε ὑπομνήματα θησαυριζόμενος.

und somit in der Seele seiner Leser wie eine lebendige Rede unutilbar aufgeschrieben wird, werden die notwendigen Voraussetzungen dafür geschaffen, dass die genannten Literaten sich auf bestmögliche Weise mit der dämonischen Flut der erwähnten schwankenden Gefühle in einem wirklichen Theater, wie es das Welt- und Staatstheater sind, unaufhörlich auseinandersetzen, was für sich selbst eine Idee darstellt, die dem größten Philosophen des Abendlandes am Herzen lag. Hiermit seien alle notwendigen Voraussetzungen für die Deutung der Poetik in Prodromos' Roman im folgenden Segment unserer Abhandlung geschaffen.

II

In welchem Maße die Poetik von Prodromos' Roman, sowie die Poetik anderer Vertreter des Genres, von zentralen Grundsätzen der platonischen Philosophie durchdrungen ist, bezeugen – so wie man schon aus den im vorhergehenden Segment unserer Darlegung enthaltenen Präliminarien folgern konnte – acht Fälle des Gebrauchs des Terminus *drama*⁵⁷ im Werk des genannten Autors, die im bisherigen Verlauf der Untersuchungen, wie es scheint, außer Acht gelassen wurden, obwohl es um Tatsachen von erstrangiger Bedeutung geht, insofern als diese in Extraktform fundamentale poetologische und ästhetische Grundsätze mit sich bringen und in wesentlichem Maße dabei mithelfen, dass die Konturen des auf den ersten Blick flüssigen Gattungsprofils an Schärfe und Festigkeit gewinnen. Genauso könnte behauptet werden, dass das in Prodromos' Roman enthaltene semantische Spektrum des Terminus *drama* hinsichtlich seiner Wichtigkeit ganz und gar nicht hinter dem Spektrum zurückbleibt, welches die Aufmerksamkeit der Forscher in höherem Maße auf sich lenkte, wie es jenes in Makrembolites'⁵⁸ Werk ist, wobei in Form einer Vorbemerkung hinzugefügt werden muss, dass die siebzehn Gebrauchsfälle des Terminus *drama* bei Achilles Tatios⁵⁹ eine Quelle von primärem

⁵⁷ 1, 349; 1, 393; 6, 180; 6, 280; 8, 379; 8, 493; 9, 36; 9, 413.

⁵⁸ *drama*: 2, 6, 1; 2, 8, 2; 4, 10, 4; 6, 13, 2; 6, 16, 5; 7, 3, 2; 8, 11, 2; 8, 14, 1; 9, 10, 1; 11, 12, 2; 11, 22, 2; 11, 23, 3. – *plasma*: 2, 8, 1; 2, 7, 5; 2, 10, 4; 2, 14, 3; 4, 19, 2; 4, 24, 3; 5, 12, 2; 9, 15, 2; 9, 16, 3; 9, 19, 1; 9, 19, 2; 9, 22, 3; 11, 5, 5.

⁵⁹ 1, 3, 4; 1, 8, 4; 1, 9, 1; 1, 10, 7; 2, 28, 1; 3, 7, 9; 3, 23, 4; 5, 3, 4; 5, 5, 5; 6, 3, 1; 6, 16, 4; 6, 16, 6; 7, 2, 1; 8, 5, 3; 8, 9, 13; 8, 10, 8; 8, 15, 4. Vgl. unsere Abhandlung *Drama, plasma e mythos*, cit.

Belang für die Deutung der Poetik des Genres darstellen, wozu die erwähnten acht Gebrauchsfälle in Prodromos' Roman durch ihr beträchtliches hermeneutisches Potential auch ihren Beitrag leisten, insofern als diese an sich eine wesentliche Ergänzung des bereits außerordentlich breiten semantischen Spektrums des erwähnten Terminus in *Leukippe und Kleitophon* darstellen.

Im achten, vorletzten und von Umschwüngen überfüllten Buch von Prodromos' Roman – in welchem sich wie in einer Art Brennpunkt alle Fäden der Fabel überschneiden, die ihren Höhepunkt im so genannten *anagnorismos* erreicht, d.h. im gegenseitigen Erkennen der durch eine Reihe an Peripetien getrennten, aus freien Menschen in Sklaven der Barbaren verwandelten Hauptprotagonisten des Romans Rhodanthe und Dosikles, – begegnen wir dem pluralischen Gebrauch des Terminus *drama* und zwar in einem mehr als bezeichnenden Zusammenhang, in dem sich als seine eigentliche Bedeutung eben die Koexistenz von Lust und Schmerz, bzw. Lachen (*γέλως*) und Schmerz (*πόννοι*) aufdrängt, insofern als der Protagonist sich selbst als Spielzeug in Händen des Regisseurs sieht, wie es die unerbittliche, sich an dessen Leid immer wieder ergötzende und ihn in immer stärkere Schmerzfluten hineinziehende Schicksalsgöttin Tyche ist. Und gerade mit der mehr als beredten Pluralform *dramata* werden die Akte der sich auf der Bühne des Lebens bzw. der Welt abspielenden grandiosen Vorstellung bezeichnet, wie außerdem auch die kolossalen Dimensionen dieser Bühne, auf der die Romanprotagonisten ihre Rollen spielen, indem Sie unzählige Schmerzepisoden erleben, die von der Regisseurin aller Geschehnisse, der launischen Gottheit Tyche, herzlich ausgelacht werden⁶⁰. Ebenso beredt wie die Pluralform *dramata* ist der erweiterte, die erwähnte Form enthaltende und das ganze vorletzte Buch des Romans umfassende Zusammenhang, insofern als ihm die unaufhörliche Abwechslung der im Zeichen von Freude und Schmerz stehenden Episoden sein dominantes Merkmal verleiht: eben jene Abwechslung, die dort anhebt, wo sich der Romanprotagonist und sein Unglücksgefährte Kratandros, nach einer vom Vater des Letztgenannten erfolgreich durchgeführten Mission, ihn aus der Gefangenschaft im barbarischen Pisa zu befreien, in deren Familienhaus auf Zy-

⁶⁰ 8, 493-496: φεῦ, πάλιν ἀρχὴ δραμάτων ἄλλων, Τύχη, / πάλιν γέλωσ σοι καὶ Δοσικλεί πόννοι. / νοσεῖ Ῥοδάνθη πάρεσιν τοῦ σαρκίου / καὶ ζῶσα θνήσκει, μηδαμῇ κινουμένη.

pern⁶¹ einfinden, wo sich durch eine Laune des Schicksals auch seine geliebte Rhodanthe befindet, deren jetziger Status als Sklavin und degradierende Kleidung ihn zunächst daran hindern, sie wiederzuerkennen. Ihrer glücklichen, nach der Befreiung aus der barbarischen Gefangenschaft und aus der ihnen zugeteilten Rolle als Menschenopfer erfolgenden Rückkehr zu Ehren wird im Haus seines Wahlbruders Kratandros ein Gastmahl⁶² veranstaltet, das sich für den Protagonisten Dosikles in ein Symposion der Trauer⁶³ verwandelt, da er durch die Abwesenheit seiner geliebten Rhodanthe heftig geplagt wird, obwohl sie vor seinen eigenen Augen die Rolle des Mundschenks spielt, während er wegen ihres Sklavengewands, das ihm wie ein Gespenst die Sicht trübt, nicht imstande ist, sie zu erkennen⁶⁴. Als sich die Protagonisten mithilfe des Archetyps des Bildes, welchen jeder von ihnen in seinem Herzen trägt⁶⁵, endlich wiedererkennen, wird ein neues Gastmahl der Freude veranstaltet⁶⁶, das sich für die in Dosikles hoffnungslos verliebte Schwester von Kratandros Myrilla in ein Symposion der Trauer und Verzweiflung⁶⁷ verwandelt, wobei sich ihr im Versuch, aus ihrer unerträglichen Lage einen Ausweg zu finden, der Gedanke aufdrängt, eine außerordentlich schädliche Substanz in Rhodanthes Getränk⁶⁸ zu gießen, ihren Körper zu lähmen und auf diese Weise ein für alle Mal die Rivalin loszuwerden. So verwandelt sich nun für Dosikles selbst das Symposion der Freude erneut in ein Symposion des Schmerzes, das in einer eigenartigen Metamorphose erneut sein Vorzeichen ändert und in ein Gastmahl der Freude umgewandelt wird, und zwar in jenem Augenblick, als der Protagonist das Rezept zur Rettung seiner Geliebten persönlich anwendet, in dessen Besitz er gekommen war, als er bei einer Jagd die ideale Gelegenheit nutzte, einer Bärin zuzusehen, die sich heilte, indem sie eine große Wiesenblume an den gelähmten Körperteil rieb⁶⁹, wodurch diese Ver-

⁶¹ 8, 143-170.

⁶² 8, 226-312.

⁶³ 8, 232-241.

⁶⁴ 8, 288-296.

⁶⁵ 8, 306: ἀνιστόρει γούν και Δοσικλής την κόρην / και της Ῥοδάνθης ἀνετύπου την πλάσιν. / ὡς ἔμφορης φαίνοιτο τῇ δεικνυμένῃ.

⁶⁶ 8, 391-426.

⁶⁷ 8, 427-430.

⁶⁸ 8, 436-440.

⁶⁹ 8, 470-479.

treterin der Tierwelt auf paradoxale Weise zu seiner persönlichen Lehrerin und Heilerin seiner Geliebten wurde⁷⁰.

Was dieser ganzen, im Zeichen unzähliger Umkehrungen stehenden Reihe von Gastmählern ein allzu erkennbares Merkmal verleiht, ist das Element des Komischen sowie paradoxale, den modernen Leser in Verlegenheit bringende Situationen, von deren ambivalentem Charakter die Tatsache zeugt, dass bei ihnen die Tragödie und die Komödie des Lebens bis zur Grenze der Unerkennbarkeit abgewechselt und miteinander vermischt werden, wie dies eben in der allzu konzisen, in *Philebos* erscheinenden Vorstellung von der Welt als Theater als Lebensideal befürwortet wird. Wenn es nicht allzu schwer war, diese die Fabel des Romans selbst in entscheidendem Maße bestimmenden poetologischen und stilistischen Grundsätze zu bemerken, so könnte man dies, wie es scheint, nicht für die in deren tiefem und dunklem Hintergrund stehende, konzeptuelle Vorlage behaupten. Diese konnte nur mithilfe von Angaben beleuchtet werden, die uns ein unter dem Titel *Kassandra*⁷¹ bekanntes Bild des Philostratos bietet, dessen Inhalt eben ein sich in sein Gegenteil verwandeltes Symposion, nämlich ein Begräbnis, darstellt, wobei von einem der prunkvollen Rückkehr Agamemnons und seines Gefolges aus Troja zu Ehren veranstalteten Gastmahl die Rede ist. Die Darstellung des Umkommens der betrunkenen Gefolgemitglieder ist durch eine derart latente und wahrhaftig komische Note geprägt, dass wir nicht imstande sind, das Lachen zu unterdrücken, während wir lesen, wie die betrunkenen Mitglieder des erwähnten Gefolges ums Leben kommen, indem jeden von ihnen in Augenblicken des höchsten Vergnügens, wie es das Genießen von Speisen und Getränken ist, der plötzliche und paradoxale Tod trifft. So wird dem einen beim gierigen Verspeisen eines köstlichen Bissens die Kehle durchgeschnitten⁷², dem anderen beim leidenschaftlichen Leertrinken eines berausenden Getränks der Kopf abgetrennt⁷³, dem dritten die Hand abgeschnitten, in der er seinen Becher hält⁷⁴, der vierte scheidet aus dem Leben, indem er tot auf dem

⁷⁰ 8, 519-520: οὐκ ἂν ποτ' ἄρκτοις ἐντινάξαμι σπάθην, / οὐδὲ ξίφος θήξαμι τοῖς διδασκάλοις.

⁷¹ 2, 10.

⁷² 2, 10, 3: ὁ μὲν ἐκτέμνεται τὴν φάρυγγα σίτου τι ἢ ποτοῦ ἔλκουσαν.

⁷³ Ebd.: ὁ δ' ἀποκέκοπται τὴν κεφαλὴν εἰς τὸν κρατῆρα κύπτων.

⁷⁴ Ebd.: ὁ δὲ ἀπήρακται τὴν χεῖρα φέρουσαν ἔκπωμα.

Kopf steht⁷⁵, während der fünfte beim Versuch zu entkommen infolge seines Weinrausches nicht imstande war loszurennen⁷⁶. Den Gipfel der Komik stellt jedoch der aus der *Odysee* übernommene Vergleich des toten Agamemnons mit einem geschlachteten und auf einer Krippe liegenden Ochsen dar⁷⁷, wobei hier, sogar unter Anwendung Rohdes strengster Maßstäbe, kaum von einem barbarischen Vergleich gesprochen werden könnte, unter anderem auch deswegen, weil sich das Wesentliche des Phänomens des *Dramatischen*, wie es in Lukians Werk der Fall ist, unter anderem auch in Translationen von Umständen aus einer Sphäre in die andere äußert, wie es beispielsweise die Translation irdischer Verhältnisse auf den Himmel und die Welt der Götter ist sowie die Translation der für die Pflanzen- und Tierwelt charakteristischen Umstände auf die menschlichen Verhältnisse und umgekehrt, woraus zauberhafte Analogien entstehen, wie es gerade jene, in diesem Vergleich vorhandene ist, die Rohde aus den angeführten Gründen nicht verstanden hat. Dass diese jedoch von einem noch tieferen Sinn durchdrungen ist, werden wir etwas später sehen. Als noch effektvolleres Beispiel könnte die an einer Schlüsselstelle des *Staa-tes*⁷⁸ erscheinende und eine nahe Relation zwischen dem Menschen- und Hundedasein herstellende Analogie angeführt werden, welche Platon gebraucht, um die mit dem Terminus *drama*⁷⁹ selbst prägnant ausgedrückte neue, man könnte sagen revolutionäre, Rolle der Frauen im Staat bildlich darzustellen, womit eine wesentliche Umkehrung, was das Verständnis der weiblichen Fähigkeiten anlangt, hervorgehoben wird, welche nun, wenn es um die Ausrichtung anspruchs- und verantwortungsvollster Aufgaben geht, als den männlichen in keinerlei Hinsicht untergeordnet betrachtet werden, insofern als der genannten komischen Analogie nach die weiblichen Schäferhunde in ihrer Verantwortung und Sorge um die Jungen keinerlei Ausrede finden, wegen des Gebährens und Ernährens der Jungen als untüchtige Ru-

⁷⁵ Ebd.: ὁ δ' εἰς ὄμους καὶ κεφαλὴν κεῖται ... κύμβαχος.

⁷⁶ Ebd.: ὁ δ' οὐκ ἔρωται φυγεῖν οἶον πέδης ἐμβεβλημένης αὐτῷ τῆς μέθης.

⁷⁷ 11, 412: ἔκτα (sc. Αἴγιστος) σὺν οὐλομένη ἀλόχῳ, οἰκόνδε καλέσσας, / δειπνίσσας, ὡς τίς τε κατέκτανε βοῦν ἐπὶ φάτνῃ. Vgl. Philost. *Im.* 2, 10. 4: Ἄγαμέμνων ... κείμενος οὐκ ἐν πεδίοις Τρωικοῖς ... ἀλλ' ἐν μεираκίοις καὶ γυναίοις, βοῦς ἐπὶ φάτνῃ.

⁷⁸ 451d.

⁷⁹ 451c: τάχα δὲ οὕτως ἂν ὀρθῶς ἔχοι, μετὰ ἀνδρείον δράμα παντελῶς διαπερανθὲν τὸ γυναικεῖον αὐτὸ περαίνειν.

delmitglieder nur das Haus zu hüten, um auf diese Weise Männchen zu zwingen, sich bis zur äußersten Grenze der Ausdauer anzustrengen und die gänzliche Sorge um die Meute auf sich zu nehmen, mit der notwendigen Vorbemerkung, dass, allem Anschein nach, als Folge einer solchen Argumentation auch die im griechischen Roman handelnden weiblichen Charaktere von dem männlichen aristokratischen Ideal der Kalokagathie angeregt waren, wobei von einer Gattung die Rede ist, in welcher alle Unterschiede zwischen den Geschlechtern aufgehoben werden, insofern als die Frauen als vollkommen selbstbewusste und freisinnige Wesen handeln, wofür Rohde in historischen Quellen keine Anhaltspunkte finden konnte⁸⁰. Nicht ohne große Überraschung kommen am Ende Übereinstimmungen zwischen Prodromos' Roman und dem bedeutsamsten Werk Platons zum Vorschein, in dem nun die Hunde, anstatt der Bären, als Lehrer des Menschengeschlechts erscheinen, und zwar in einer schwerstmöglichen Herausforderung, wie es der Versuch ist, eine auf fester Grundlage theoretisch entworfene staatliche Gemeinschaft in der Praxis zu begründen. Die in dem erörterten Abschnitt angewandte Analogie spricht am bededtesten von dem Kern des sich in der Literatur auf paradigmatische Weise äußernden Begriffs des Dramatischen, umso mehr als die in der erwähnten Stelle gebrauchte stilistische und konzeptuelle Verfahrensweise explizit als *drama* bezeichnet wird.

Doch diese konzeptuelle Vorlage ist, wie immer es auf den ersten Blick auch scheinen mag, kaum genügend beleuchtet, da darin Schlüsselangaben zur Strukturierung der Narrationseinheiten und deren Reihenfolge im Narrationsverlauf enthalten sind. Philostratos' Beschreibung des genannten Bildes fängt eben mit einem unmittelbaren Einstieg *in medias res* an. Wenn man aber die Tatsache im Auge behält, dass das gleiche narrative und stilistische Verfahren auch im Roman des Heliodoros seine Anwendung findet, drängt sich automatisch die Schlussfolgerung auf, dass sowohl Philostratos als auch Heliodoros das Schlüsselement der Strukturierung der Erzähleinheiten mehr oder weniger mechanisch übernommen haben, so wie es für alle Zeiten vorbildlich in der *Odysee* angewandt worden ist. Wenn man noch eine andere Tatsache berücksichtigt, nämlich dass der Be-

⁸⁰ *Roman*, cit., 71: „Im wirklichen Leben entwickelte sich höchstens den Heteren gegenüber eine gewisse Ritterlichkeit, die nun freilich mit einem sehr unangenehmen Zusatz frivoler Sentamentalität versetzt war ... Von einer wesentlich veränderten Stellung ehrbarer Mädchen und Frauen erfahren wir nichts.“

griff des *Dramatischen* – wie übrigens aus Doxapatres' Definition des *dramatikon* und den in Lukians Kanons enthaltenen Stellungnahmen schon erschlossen werden konnte – sich unter anderem auch in der Adaptation des dichterischen Stoffes äußert, kann von einem mechanischen Übernehmen struktureller Elemente der Fabel keineswegs die Rede sein, umso mehr als ein solches, explizit als *anastrophe tes taxeos* bezeichnetes Verfahren, in Theons *Progymnasmata*⁸¹ für den mit dem Verfassen prosaischer Aufsätze im rhetorischen Schulunterricht verbundenen Bedarf mit Nachdruck empfohlen wird, unter anderem auch deswegen, weil es auch im Werk des Thukidides seine Anwendung gefunden hat, womit die Erscheinung dieses großen Historiographen in Lukians zweitem Kanon auf bestmögliche Weise erklärt werden kann. Entgegen allen Erwartungen liegt die Essenz in der Tatsache, dass die *Odysee* kaum ein unmittelbares Modell für die Strukturierung des Narrationsverlaufs weder im Roman des Heliodoros noch in jenem der Komnenenzeit darstellte, wovon mehr als beredt die Angabe zeugt, dass nicht nur das narrative Verfahren, sondern auch der Inhalt der einleitenden Szene in Heliodoros' Roman mit dem ersten Teil der Beschreibung des erwähnten Bildes von Philostratos wesentlich übereinstimmt, welches, wie vorher schon gesagt wurde und wie es auch in der genannten einleitenden Szene in Heliodoros' Roman der Fall ist, gerade ein sich in sein Gegenteil, nämlich ein Begräbnis, verwandelndes Symposion als Thema hat. Für die allzu berechtigte Annahme, dass Philostratos als unmittelbares Modell für die narrative und stilistische Verfahrensweise in Prodromos' Roman diene, spricht – außer der komischen Note, die aus der Beschreibung des genannten Bildes bemerkbar wird und von welcher auch das Werk dieses Vertreters des Genres der Komnenenzeit in entscheidendem Maße durchdrungen ist – ebenso auch die Wichtigkeit, die an den Schlüsselstellen in Prodromos' Roman, wie es sein Anfang und das Ende sind, dem Bild selbst beigemessen wird, sodass mit vollem Recht behauptet werden kann, dass dieser Roman mit einem Bild anfängt und auch mit einem Bild beendet wird, wovon etwas später noch die Rede sein wird. Doch auch auf einen solchen Gewinn höheren Ranges beschränkt sich nicht all die Wichtigkeit, die das erwähnte Bild des Philostratos für die Romanpoetik hat, wenn man im Auge behält, dass durch dieses Bild die bei Lukian vorkommenden Bedeu-

⁸¹ *Peri diegematos* 4, *Rhet. Gr. Sp.*, 2, 86.

tungen des Terminus *drama*, wie es das *Bild* und der *dichterische Stoff* sind, zusätzlich beleuchtet und in eine unmittelbare Verbindung gebracht werden, was nur dann erfasst werden kann, wenn man die erwähnten Stellen aus dem elften Gesang der *Odysee*, dem Anfang von Heliodoros' Roman und dem unter dem Titel *Kassandra* bekannten Bild des Philostratos gegenüberstellt, und sie sorgfältig untersucht und miteinander verglichen werden. Die homerische Vorlage, wie es die Begegnung von Odysseus mit Agamemnon in der Unterwelt ist, diente Philostratos als Grundplan für eine zusätzliche Bearbeitung, die darin bestand, die erwähnte Vorlage durch nachträgliches Einbringen bildlicher Szenen zu visualisieren und zu dramatisieren, um den komischen Sinn der Behauptung Agamemnons aus dem erwähnten Gesang, *er liege wie ein Ochse auf einer Krippe geschlachtet*, noch mehr zu verstärken, wobei, um der ganzen stilistischen Verfahrensweise eine bezaubernde Abschlusspointe beizumessen, die ganze Erzählung nach dem am Anfang der *Odysee* angewandten, als *in medias res* bekannten und als Vorbild geltenden Modell strukturiert wird, was alles zusammen, im Unterschied zu unserer eigenen Zeit, von der antiken Stiltheorie und Literaturkritik als erhabene Kreation empfunden wurde, was außerdem aus dem Inhalt von Lukians Kanons auch sonst erschlossen werden konnte. Gerade an diesem Beispiel kommt in höchstmöglichem Maße ein die Charakteristiken der Tragödie und Komödie des Lebens bzw. der Mischung von Ernst und Scherz annehmendes Spiel mit dem dichterischen Stoff zum Ausdruck, so wie es in den genannten, in *Philebos* und *Den Gesetzen* vorkommenden Abschnitten, als eine Art programmatischen Grundsatzes dem Menschen d. h. dem Literaten als einfachem Spielzeug Gottes empfohlen wird, dessen Dasein mit keinerlei höherem Zweck als mit dem Spielen allerschönster Spiele verknüpft ist, zu denen allerdings auch jene mit dem dichterischen Stoff eng verbundenen gehören.

Ein weiterer Gebrauchsfall des Terminus *drama* in Prodomos' Roman⁸² steht in enger Beziehung zu den ontologischen, die platonische Vorstellung von der Welt als Theater durchdringenden Grundsätzen, sodass schon mit vollem Recht von der platonischen Philosophie als einem Brennpunkt gesprochen werden kann, durch den sich alle für die Poetik der Gattung ausschlaggebenden Strömungen überschneiden, was für sich selbst genommen in nicht geringem Maße

⁸² 9, 413.

für die Kohärenz unserer im einleitenden Segment dargelegten Thesen spricht. Wie auch im vorigen Fall wird auch in diesem mit dem Terminus *drama* die Metamorphose entgegengesetzter, kontrastierender Elemente bezeichnet, nur dass hier anstatt des Nebeneinanderbestehens und eines wechselseitigen Sichablösens der Gefühle von Lust und Schmerz eine Verwandlung vom Scherzhaften ins Ernste⁸³ vor kommt, und zwar in einem Zusammenhang von weittragender Bedeutung für die Frage der Entstehung und der Poetik des Romans. Auf allzu bezeichnende Weise nehmen darin die Termini *mythos*, nämlich *mythike lerodia*, und *drama* die Bedeutung *geringfügiger und nährischer Ammengeschichten zur Ergötzung von Kindern* an, wovon mehr als beredt ihr Inhalt zeugt, wie es die komische Ätiologie ist, die an ein an der bereits erwähnten Stelle bei Quintilianus explizit mit dem generischen Terminus *fabula*⁸⁴ bezeichnetes Kindermärchen erinnert. Und gerade mithilfe dieser durch die komische Ätiologie gekennzeichneten Ammengeschichten tun sich uns weite Perspektiven auf, da es nun dank diesen Geschichten ganz möglich ist, Relationen höheren Ranges herzustellen, sowohl mit der Angabe des Quintilianus, wo die erwähnten nährischen Erzählungen zur Ergötzung von Kindern in eine nahe Beziehung zur Paraphrase äsopischer Fabeln gesetzt werden, insofern als sie den Letztgenannten als Anfangsstadium in der rhetorischen Bildung unmittelbar vorangehen, als auch mit dem Beispiel des Sokrates selbst, der sich im Drama seines Lebens in *Phaidon*, außer mit dem Verfassen der Hymne an Apollo, auch selbst mit der poetischen Paraphrase der erwähnten Fabeln beschäftigt, sodass in letzter Linie als Endergebnis des Versuchs, solche Relationen zustandezubringen, ein stufenartiger, durch Kontraste, Paradoxe und das Verbinden von Unvereinbarem gekennzeichnete Aufstieg eines durch Sokrates' Beispiel angeregten Adepten der Rhetorik und Philosophie hervorgeht, wobei es sich konkret um ein Verbinden des Scherzhaften – wie es die geringfügigen Kindergeschichten und die Paraphrase der komischen prosaischen Vorlage sind – und des Ernsthaften, wie es an sich die erhabene Hymnik ist, handelt, was mit anderen Worten bedeutet, dass das Ideal der Mischung von Ernst und Scherz – im Unterschied zu den erwähnten Stellen in *Den Gesetzen*, *Philebos* und

⁸³ 9, 410-413: ἡ μὲν τιθῆναι ταῦτα (sc. μυθικὰς ληρωδίας) διδάξασά με / γελᾶν παρέσχε μέχρι τοῦ δεῦρο χρόνου / νῦν δ', ὡς ἔοικεν εἰς ἅπαν τοῦναντιον / περιτραπήναι κινδυνεύει τὸ δράμα.

⁸⁴ Vgl. Anm. 17.

im *Symposion*, in denen es entweder in Form einer Skizze angedeutet wird oder in seiner impliziten Form erscheint – gerade in *Phaidon* auf vorbildlichste Weise zum Ausdruck kommt, insofern als ihm das Drama von Sokrates' Leben seinen unlöschbaren Stempel aufgedrückt hat.

So sehr es auf den ersten Blick auch scheinen mag, dass mit dieser Deutung der genannten, in Prodromos' Roman vorkommenden Stelle all ihr Belang für die Poetik des Autors selbst und des Romans im Ganzen erschöpft ist, ist jedoch das in ihr enthaltene hermeneutische Potential, wenn es um die eben darin auf paradigmatische Weise zum Ausdruck kommenden poetologischen und ästhetischen Grundsätze geht, immer noch nicht vollkommen ausgenutzt. Nach minuziöser Analyse finden wir darin die Antwort auf die Frage, weshalb es in der spätantiken und byzantinischen Rhetorik zur Gleichsetzung und Verschmelzung der Narrationskategorien *mythos* und *drama* gekommen ist, so wie dieses Phänomen bei Aphthonios, seinen anonymen Scholiasten, Kamateros, Doxapatres und außerdem auch bei Achilles Tatios, einem der eminentesten Vertreter des Genres, zum Vorschein kommt. Und diese Antwort lautet Ätiologie – welche den Charakter des Bildes annimmt und in dem genannten Abschnitt aus Prodromos' Roman durch komische Züge geprägt ist. Beim anlässlich der endgültigen Zusammenführung der Kinder mit ihren Eltern im Haus Kratons und Kratanders auf Zypern veranstalteten Abschluss-symposion, wo, nach einem Rundgang durch die ganze Insel und all ihre besiedelten Orte, die von einer Prophezeiung des Apollo angeleiteten Väter der Protagonisten, Straton und Lysippos⁸⁵, unfehlbar eintreffen, lässt sich auf die fröhliche Feststimmung ein Schatten nieder, insofern als die genannten Eltern wegen ihres unendlichen Glückes am Festmahl nicht teilnehmen können, sodass auch diesem Symposion, wie es mit einer ganzen Reihe vorausgehender Gastmähler der Fall war, die Gefahr droht, sich in sein Gegenteil, bzw. die Trauer, zu verwandeln⁸⁶. Um einem solchen Szenario vorzubeugen, äußert nun der Gastgeber Kraton in bester sokratisch-platonischer, die Rede selbst als Speise auffassender⁸⁷ Tradition, den Wunsch, die beim Symposiom fastenden Eltern, anstatt mit Speisen, mit einer kleinen, belustigenden,

⁸⁵ 9, 230-240.

⁸⁶ 9, 390-394.

⁸⁷ 9, 393-394: ἐγὼ γελοίους ἐν μέσῳ προθεῖς λόγους / κἂν γοῶν δι' αὐτῶν ἐστιάσω τοὺς φίλους.

bildlichen Erzählung in Form einer Ätiologie zu bewirten, die ihm seinerzeit eine Amme als Antwort auf seine kindliche Frage, warum diejenigen von einer übermäßigen Freude ergriffenen nichts essen können, erzählt hatte. Ihrer Interpretation nach ernähre sich das Herz eben mit Freude und falls diese zu groß wäre, dann schlucke sie das Herz so lange herunter, bis es zur Sättigung käme und es sich auf diese Weise dermaßen ausbreite und aufblase, dass es den Raum des Bauchs, der Brust und des Halses so sehr erfülle, dass kein einziger Darm im Organismus leer bleibe⁸⁸. Nun kommt nun allzu klar die Tatsache zum Vorschein, dass das Bindeglied zwischen *mythos* und *drama* gerade die Ätiologie, d. h. das Bild selbst ist, was für sich selbst genommen die wesentliche Ursache darstellt, mit der sich die in der spätantiken Rhetorik vollzogene Verschmelzung der genannten Narrationskategorien überzeugend erklären lässt.

Diese Stelle in Prodromos' Roman ist für uns noch aus einem weiteren Grund von wesentlicher Bedeutung, insofern als sie auf die Wichtigkeit der Ätiologie als poetologischen Grundsatzes beim Konzipieren des Romans als Genres hinweist, was am besten das Werk von Achilles Tatios bezeugt, dessen Narrationsablauf in entscheidendem Maße eben durch die zahlreichen Ätiologien⁸⁹, den eleganten Gebrauch des Mythos⁹⁰ sowie durch die lieblichen Formen der Fabel⁹¹

⁸⁸ 9, 401-407: ὡς ἄρα τρώγει τὴν χαρὰν ἢ καρδίᾳ / κἄν εἰ περιττὸν καὶ κόρου μέχρι φάγοι, / μηκύνεται πρὸς πλάτος, ὀγκοῦται μέγα / καὶ πάντα πλατυθεῖσα πληροῖ τὸν τόπον / (τὴν κοιλίαν, τὰ στέρνα, τὸν ἀύχένα) / καὶ παντὸς ἐμπλησθέντος ἐντεῦθεν μέλους / ὅλην ὁ χαίρων ἀτροφεῖ τὴν ἡμέραν.

⁸⁹ Als besonders charakteristisch könnte jene angeführt werden (7, 4, 5) in welcher die Tränen als das durch den Zahn des Schmerzes verursachte Bluten der Seele dargestellt werden: δάκρυον γὰρ αἷμα τραύματος ψυχῆς· ὅταν ὁ τῆς λύπης ὁδοῦς κατὰ μικρὸν τὴν καρδίαν ἐκφάγη ... ἀνέωκται δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς ἢ τῶν δακρύων θύρα.

⁹⁰ In einem eigentümlichen Agon (2, 35-3), in den sich Kleitophon und Kleinias einlassen, um die Überlegenheit des heterosexuellen bzw. des homosexuellen Eros zu beweisen, werden als Argument die frauen- und knaben-orientierten Lieben des Zeus benutzt, von einem eleganten, hin und wieder an einen gerichtlichen Trick erinnernden Gebrauch des Mythos aber zeugt am besten Kleinias' These, dass keine einzige Frau so wie Ganymedes zum Himmel emporgestiegen war, wie außerdem auch Kleitophons Gegenthese, dass Zeus den Frauen zuliebe zur Erde hinunterzukommen pflegte. Dass diese Thematik an rhetorischen Schulen weit verbreitet wurde, bezeugt auch Lukians Dialog *Amores*, wobei als Grund dafür die Tatsache angeführt werden könnte, dass sie ihren Widerschein auch im *Symposion*

gekennzeichnet ist. Wenn von dieser lächerlichen, in Form des Bildes und der Ätiologie präsentierten Geschichte für rotzige und stammelnde Kinder die Rede ist, könnten wir uns mit diesem Ergebnis begnügen und es auf sich selbst beruhen lassen, es sei denn, wir kämen in Versuchung, neben den Tatsachen auch die Möglichkeiten zu erschöpfen. Es handelt sich hierbei um die allzu verlockende Verbindung mit Platons *Gorgias*, konkret mit jener Stelle, die als einer der dramaturgischen Höhepunkte des gesamten Werkes angesehen werden kann und an welcher der Dialog zwischen Kallikles und Sokrates seine Kulmination erreicht⁹², insofern als hier niemand anderes als Sokrates selbst vonseiten des durch die zerstörerische Kraft der gegnerischen Argumente zu einer verzweifelten Reaktion gezwungenen Kallikles, in einer Art dämonischen Vergleichs, in welchem Bissigkeit und Komik miteinander vermischt sind, indirekt mit einem stammelnden, beim Spielen seiner Lieblingsspiele lieblich lallenden Kind⁹³ gleichgesetzt wird. Es ist von einem mittelbaren Vergleich die Rede, insofern als die von Sokrates ausgeübte Philosophie nach Kallikles nur im frühesten Knabenalter einen Sinn ergibt, während sie im Gegensatz dazu schon im reifen Jugend- und Mannesalter zu einem äußerst widerwärtigen Phänomen wird und somit jeglicher Wichtigkeit für das Gemeinschaftsleben beraubt wird, insofern als sie die Menschen zu keinerlei Tätigkeit befähigt, deren Ausüben von Interesse für die Gesellschaft wäre.

In diesem von tiefgründiger Symbolik durchdrungenen Zusammenhang scheint ein wohl verborgenes geflügeltes Wort vorhanden

gefunden hat, vor allem wenn es sich um die Reden von Phaidros und Pausanias handelt.

⁹¹ Der Schrecken des Löwen vor dem Hahn (2, 21) und des Elefanten vor der Mücke (2, 21, 4), wie außerdem auch der erbitterte Kampf zwischen dem Löwen und der Mücke (2, 22, 1-7), die Geburt des Elefantenjungen als Greis (4, 4) und das hässlich aussehende Tier (der Elefant) als Quelle der bezaubernden Dufte (4, 5, 1). Einem Widerschein der Fabel von dem Löwen und der Mücke begegnen wir in Form eines Sprichworts in der großen Rede des Häuptlings Bryaxes vor seinen versammelten Seeleuten. (5, 115-433): ἀρχαϊκὸς γὰρ καὶ παλαιότερος λόγος / κροτεῖν παραινεῖ τὴν μάχην τοῖς ἐμπύσιον / ὡς οἶα τοῖς λέουσι τοῖς παναλκέσι.

⁹² 481b-490b.

⁹³ 485a: φιλοσοφίας μὲ ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῆ, καταγέλαστον τὸ χρῆμα γίγνεται, καὶ ἔγωγε ὁμοιότατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας.

zu sein, wie es an sich die *Knabenphilosophie* ist, für welche beim Konzipieren einer als *dramatikon* bekannten und für die Aneignung von Erzähltechniken bestimmten Schulübung – aus welcher sich in einem späteren Zeitpunkt der Roman entwickeln wird – die Professoren der Rhetorik eine große Aufgeschlossenheit gezeigt haben konnten. Die im erwähnten Zusammenhang vorkommende Charakterisierung von Sokrates' Stil als *neanieuesthai*⁹⁴, was bedeutungsmäßig im höchsten Maße mit *giovanile baldanza* d. h. der jugendlichen *Kühnheit und Frechheit* übereinstimmt, konnte – wie außerdem auch Kallikles' Verbinden dieser und solcher Kühnheit mit *demegoria* d. h. einem erfolgreichen, sich auf der rhetorischen Bühne vor versammelter Menge abspielenden und nicht ausschließlich die Charakteristiken eines Gerichtsverfahrens annehmenden Auftritt – die Aufmerksamkeit der Professoren auf sich ziehen. So ist als endgültiges Ergebnis der von Kallikles ausgeführten, den Stil und den Inhalt der sokratischen Reden betreffenden Interpretation die komische Verbindung äußerst unvereinbarer und disparater Elemente entstanden, wie es die kindische Argumentation und die im Zeichen der jugendlichen Kühnheit und Frechheit stehende wirkungsvolle Form der politischen Rede sind, was für sich selbst genommen als geflügeltes Motto: *Rhetorik für Knaben und Jünglinge* an rhetorischen Schulen mit Begeisterung angenommen werden und den Anlass für eine systematische Konzipierung einer neuen Rhetorik auf platonischen Grundlagen bieten konnte, so wie diese, in magische Farben der Poesie gekleidet, vor allem in *Gorgias*, *Phaidros* und dem *Symposion*⁹⁵ zum Ausdruck kommen. Ein solcher Trend hat seinen mehr als deutlichen Widerschein im griechischen, an kühnen Metaphern auch sonst reichen Roman gefunden⁹⁶, zu denen

⁹⁴ 482c: ὁ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταῦτόν παθόντος Πάλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγορεῖ πρὸς σὲ παθεῖν. Allzu bezeichnend ist die Tatsache, dass Gregor von Nazianz das *neanieuesthai* als Signatur seines eigenen Stils empfand, was mehr als beredt von dem Einfluss der in *Gorgias* entworfenen neuen Rhetorik auf die nachfolgenden Epochen zeugt. Vgl. E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1915³, 567.

⁹⁵ Vgl. unsere Abhandlung *Die Gattungsbezeichnung drama und der Symbolismus in Makrembolites' Roman*, C&C, 13, 2018, 63-148.

⁹⁶ Als schlagendes Beispiel einer kühnen Metapher in Prodromos' Roman kann jenes (5, 96-106) angeführt werden, wo die Ruder mit hölzernen Fingern verglichen werden, die das feuchte Gesicht des Greises Meer ohrfeigen, welcher vor Wut, die durch die Schläge verursacht wird, zu weinen und Schaum zu speien

auf jeden Fall auch jene dazugehört, in der die Trennung zweier Liebenden mit der Zerschneidung eines Ochsen in zwei Teile in eine im Zeichen einer nahen Analogie stehende Beziehung gebracht wird. Dass hierbei von keinem barbarischen Vergleich sondern – ganz im Gegenteil – von poetischem Erbe die Rede ist, bezeugt auch ein in Vergils dritter Ekloge enthaltenes Zeugnis, wo Bilder von jungem Rind und jungem Getreide im Frühling zwar mit der Liebe – aber mit jener homosexuellen⁹⁷ – verbunden werden. Um durch den Gebrauch solch kühner Metaphern bezaubernde Effekte zu erzielen, muss der Autor in der Lage sein, den wesentlichen Aspekt des *Dramatischen* vollständig zu beherrschen, welcher sich, wie wir vorher schon sehen konnten, vor allem in der Adaptation bzw. Montage des dichterischen Stoffes äußert sowie außerdem auch in den Translationen von Umständen aus einem in ein völlig anderes, sogar diametral engegensetztes Gebiet, was auch für die den Akteuren auf der Bühne des Lebens zugeteilten Rollen gilt, welche im scharfen Gegensatz zu ihrer Lage und ihrem Ansehen in der gesellschaftlichen und kosmischen Ordnung stehen. Als eigenartiger Wegweiser für eine effektive Anwendung stilistischer Verfahrensweisen bot sich sozusagen von selbst das rhetorische, auf der dämonischen Verbindung des platonischen Dialogs und der aristophanischen Komödie beruhende – mit anderen Worten: auf dem magischen Durchdrungensein kontrastierender Elemente wie Ernst und Scherz gegründete – Werk Lukians von Samosata an. Weder Theodoros Prodromos noch die anderen Vertreter des Genres der Komnenenzeit konnten dieser magischen Formel widerstehen, was mehr als beredt bezeugt, dass der Erstgenannte darauf bestand, durch die Adaptation der aus den platonischen Dialogen

scheint. Es ist auch bezeichnend, dass an dieser Stelle des Romans eine Polemik gegen Homer und seine Darstellung des Meeres als *weißhaarig* geführt wird, gerade so, wie sie gegen den Archegeten der epischen Dichtung auch in Philostratos' *Eikones* (vgl. u. a. 2, 19) geführt wird, was auf eigenartige Weise von der Bedeutsamkeit dieses Werkes für die Poetik des Bildes und die Konzeptualisierung des dichterischen Stoffes spricht.

⁹⁷ Vgl. H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, 1955, 45. Die jugendlich kühnen Metaphern können die Charakterzüge sublimer Lyrik annehmen, wie es in einer Passage im sechsten Buch von Prodromos' Roman der Fall ist (292-298), wo auf bildliche Art von der Zypresse der Jugend, der Rose der Wangen und des Mundes, dem Efeu der Locken, der Lilie der Küsse, der Myrte des Körpers, dem Gras des Fleisches und der Blume der Augenbrauen gesprochen wird.

stammenden Bilder und Szenen in seiner romanesken Schöpfung einen komischen Effekt zu erreichen, wobei sich durch ihre Wichtigkeit gerade die Montage der Teile aus *Gorgias* hervorhebt.

In einer längeren, sich eben am Ende des siebten Buches von Prodromos' Roman⁹⁸ befindenden Passage begegnen wir der genannten, zu komischen Zwecken verwendeten Vorlage aus *Gorgias*, für deren konzeptistische Ausarbeitung als Leitidee die von Kallikles geübte Kritik an dem sokratischen Argumentationsstil gedient haben konnte, welcher seines Erachtens den Gesprächspartner verwirre, zumal es nie klar zu erkennen sei, ob Sokrates das, was er sagt ernstlich meine oder mit dem Teilnehmer am Dialog gar einen Scherz treibe, wenn man die Tatsache im Auge behält, dass aus seiner Urteilsbildung eine allzu ungewöhnliche Schlussfolgerung hervorgehe, nämlich dass in der menschlichen Gemeinschaft alles verkehrt und auf den Kopf gestellt sei, insofern als die Menschen in allen Dingen immer das gerade Gegenteil von jenem täten, was als normales und richtiges Handeln beurteilt werden könnte⁹⁹. Gerade die erwähnte Passage stellt das beste Beispiel für die Äußerung des im rein technischen Sinne des Wortes verstandenen *Dramatischen* dar, da darin alles auf den Kopf gestellt wird, insofern als der barbarische Häuptling Bryaxes in seiner Begehrung, den Eindruck eines gerechten Herrschers des platonischen Staates zu machen, bei der Anführung der Motive, die ihn zu der Entscheidung bewogen haben, den Romanprotagonisten Dosikles und seinen Unglücksgefährten Kratandros als hübsche Jünglinge zum Dank für den über seinen genauso barbarischen Rivalen Mistylos erkämpften Sieg an die Götter zu opfern, Sokrates nachahmt, indem er den Stil und das Konzept seiner in *Gorgias* angewandten Argumentation übernimmt, die an sich eine Art Monolog darstellt, insofern als Sokrates' Gesprächspartner Polos¹⁰⁰ und Kallikles¹⁰¹, von der überwältigenden Kraft seiner Beweisführung getroffen, auf die gestel-

⁹⁸ 332 ff.

⁹⁹ 481c: εἶπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἂ δει.

¹⁰⁰ 461b-481b.

¹⁰¹ 481c-506c, worauf ein durch Kallikles' Aufgeben der Diskussion verursachter Monolog des Sokrates folgt, durch den das Ende des Dialogs wesentlich gekennzeichnet ist.

lten Fragen nur kurz und unwillig antworten. Eben in dem genannten Abschnitt aus Prodromos' Roman wird Dosikles und seinem Unglücksgefährten Kratandros die Rolle der Schüler des Gorgias, nämlich Polos und Kallikles, anvertraut, mit dem Unterschied, dass hier, infolge von Kratandros' Angst vor der drohenden Opferung, an dem Dialog mit dem Räuber-Philosophen nur der Protagonist¹⁰² teilnimmt und dass er, im starken Gegensatz zu seinen Vorbildern, die gestellten Fragen bereitwillig, kurz und, man würde sagen, mit Freude beantwortet, was dem selbsternannten Herrscher-Philosophen Anlass gibt, die komische Schlussfolgerung zu ziehen, dass der Protagonist so schnell wie möglich geopfert werden will, um sich sozusagen im Laufschrift den Göttern zuzugesellen¹⁰³, wobei wir es hier erneut mit einer komischen Anspielung auf eine von Sokrates, dieses Mal in *Phaidon*, eingenommene Haltung zu tun haben, für die im Allgemeinen behauptet werden könnte, dass sie im Zeichen einer freudvollen Begegnung mit dem Tode stehe. Nennenswert ist auch die Tatsache, dass sich in dem erwähnten Dialog aus Sokrates' berühmter Mäeutik auf äußerst komische Weise eine ganze Unmenge banaler Sophismen entfaltet, wie wenn aus einfachen Prämissen, in denen behauptet wird, dass die Götter an schönen Dingen Freude haben und dass ein großer und reichlich gefütteter Ochse, wie außerdem auch ein stattlicher Jüngling eine an sich schöne Opfertgabe darstellen, der äußerst komische Schluss gezogen wird, dass geopfert zu werden und die Götter zu ehren im Wesentlichen ein und dieselbe Sache seien, womit der Ochse auf mittelbare Weise mit dem Jüngling gleichgesetzt wird¹⁰⁴, wobei hinzugefügt werden muss, dass diese paradoxale Gleichsetzung des Ochsen mit dem Menschendasein genauso durch die schon erwähnte, im *Staat* zwischen dem Hunde- und Menschenleben hergestellte komische Analogie beeinflusst werden konnte, dies umso mehr als wir in dieser Passage aus Prodromos' Roman einer mehr als deutlichen komischen Widerspiegelung des platonischen Konzepts der Arbeitsteilung und

¹⁰² 400-445.

¹⁰³ 475-476: καλῶς φρονῶν θεοῖς γὰρ ἐγγίξειν θέλει, / καὶ ζημιούσθαι τὸν μέσον δοκεῖ χρόνον.

¹⁰⁴ 400-408: καλὸν σέβειν τὸ θεῖον, ἢ τίς σοι λόγος; / καλὸν Δοσικλής εὐσταλῶς ἀπεκρίθη / ... τι δ'; οὐ τὸ θύειν καὶ σέβειν ταῦτόν λέγεις; / καὶ πῶς γὰρ οὐκ ἂν ταῦτόν; ἀνταπεκρίθη / ... / τί δ'; οὐ τὸν εὐρὺν καὶ παχὺν θύσεις βόα, / εἰ βουθυτεῖν βούλοιο.

der Wirtschaft¹⁰⁵ begegnen, so wie diese Phänomene im bedeutendsten Werk des größten Philosophen des Westens allzu bildhaft dargestellt worden sind.

So sehr es auf den ersten Blick auch scheinen mag, dass durch diese geschickte und subtile Adaptation der Abschnitte aus *Gorgias* das komische Element in der genannten Passage aus Prodromos' Roman seinen Höhepunkt erreicht hat, wird sich nach einer sorgfältigen Analyse des ganzen Kontexts auf paradoxe Weise herausstellen, dass der Schein trügt, insofern als der Höhepunkt des Komischen selbst eine tiefgründige Symbolik enthält, die für die außerordentlich wichtige ideologische Komponente der Romanfabel von – wie wir bald sehen werden – ausschlaggebender Bedeutung ist. Als Dosikles selbst am Ende des Dialogs den selbsternannten Herrscherphilosophen dazu antreibt, mit dem Brauch seiner eigenen Opferung zu beginnen, folgt eine Reihe an plötzlichen, unerwarteten Umschwüngen, die für sich selbst genommen eine der repräsentativsten Erscheinungsformen des, im rein technischen Sinne des Wortes verstandenen, *Dramatischen* darstellen. Die Entschlossenheit und Heiterkeit von Dosikles selbst übertragen sich zwar – als ob von einem Strömen von Energie aus einem Wesen in das andere die Rede sei – auf den barbarischen Häuptling, jedoch erfolgt dies auf eine Art und Weise, dass sie in seiner Seele gerade das Gegenteil, nämlich Unentschlossenheit und Verwirrung, hervorrufen¹⁰⁶, insofern als nun niemand anderes als der selbsternannte Philosophenherrscher selbst zu einem Opfer des Durchdringenseins und der unaufhörlichen Abwechslung zweier entgegengesetzter Gefühle wird, nämlich der Zuneigung zum Opfer und der abergläubischen Angst vor den Göttern¹⁰⁷, womit er zum Vorschein bringt, nicht imstande zu sein, die Rolle, die er sich selbst anvertraut hat, zu spielen, insofern als er, im Unterschied zu seinem berühmten Vorbild So-

¹⁰⁵ *Rp.* 2, 369b-c; *Leg.* 3, 676a-680. Cf. *Rod.* 7, 731-374: ἢ πῶς γὰρ οἰκίζονται πάντως αἱ πόλεις, / ἂν ἄνδρὸς οὐ γίγνεται προσδεῆς ἀνὴρ; / ἢ γὰρ ἀνὴρ θούριος εἰς μέσην μάχην / οὐκ ἐνδεῆς φαίνεται χαλινορράφου; / οὐ τοῦ μεταλλεύοντος ὁ σφυρηλάτης.

¹⁰⁶ 519-522: ὁ πεφρικῶς νῦν καὶ τελευτῶν ἐκ φόβου / εἰς οἶον οἶον ἐξεκυλίσθη θράσος. / τοιοῦτον εἰπὼν καὶ χάμαζε κυπτάσας / σκοπεῖν ἔφκει τῶν νεανίων πέρι.

¹⁰⁷ 462-465: καὶ νῦν δυοῖν ἔστηκα παθῶν ἐν μέσῳ / οἰκτός με τούτου καὶ θεῶν ἔχει φόβος. / οὐκ οἶδα ποῖω χαριῶμαι τὸ πλεον / οὐκ οἶδα ποῖ ῥέψαιμι καὶ πρὸς ὃ δρᾶμαι.

krates, in einen Widerspruch zu sich selbst gerät, da er, anders als sein erwähntes Vorbild, nicht in der Lage ist, mit der Flut kontrastierender, im Wechsel aufeinander folgender Gefühle auszukommen, was den Schlüsselimperativ eines ergebenen Anhängers des platonischen Philosophenstaats darstellt, welchen er als Barbar nur noch imstande war, auf eine bloße Karikatur zurückzuführen, was auf besondere Weise von einer in diesem Abschnitt des Romans in ihrer latenten Form erscheinenden ideologischen Komponente zeugt. Für das Ende dieses lustigen Schauspiels war ein Abschlussumschwung vorbehalten, welcher sich nach einer Art poetologischen Grundsatzes abspielt, mit dem vier Tragödien des Euripides, nämlich *Alkestis*, *Andromache*, *Bakchen* und *Helena* enden. Dabei handelt es sich um die extremste Erscheinungsform des Dämonischen in der Spielleitung der Götter, was in der Feststellung enthalten ist, dass sich „das, was wir uns fest erhoffen, niemals erfülle“, wobei „ein Gott dem, was wir nie erahnten, dass es überhaupt möglich sei, seinen Weg wie durch ein Nadelöhr bahne“¹⁰⁸. Und gerade vor den Augen des barbarischen Häuptlings, der sich die ganze Zeit hindurch eifrig bemüht, sich in der Rolle des Sokrates zurechtzufinden, ereignet sich etwas, wovon er sich niemals erahnt hatte, dass es überhaupt möglich wäre – eine extreme Art einer von Kratandros durchgemachten Metamorphose, wobei aber von einer Verwandlung die Rede ist, in der aus einem ängstlichen Jüngling ein Frechling oder gar aus einem stummen Betrachter der Geschehnisse ein kühner Redner wird¹⁰⁹, der das Schlüsselargument seines Gegners in sein Gegenteil umdreht, um ihm zu Verstehen zu geben, dass er im Widerspruch zu sich selbst steht und um auf diese Weise den Brauch der menschlichen Opfergaben infrage zu stellen, insofern als seiner Meinung nach der Herrscher selbst, wegen der eigenen, aus seiner Ehre emporquellenden und alles andere übertreffenden Schönheit, vor allen anderen an die Götter geopfert werden sollte¹¹⁰. Am

¹⁰⁸ πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμόνων, / πολλὰ δ' ἀέλπτως κραινοῦσι θεοί, / καὶ τὰ δοκηθέντ' οὐκ ἐτελέσθη, / τῶν δ' ἀδοκῆτων πόρον ἤϊρε θεός. / τοιόνδ' ἀπέβη τόδε πρᾶγμα.

¹⁰⁹ Vgl. Anm. 105.

¹¹⁰ 502-505: ἂν ὡς καλοὶ θνήσκωσιν (αἰδοῦμαι λέγειν / ἐρῶ δ' ὅμως, πλὴν εὐμενῶς ἄκουέ μου), / καλὸν βασιλεὺς καὶ καλοῦ παντὸς πέρα / τί μὴ θυσιάζοιτο τοῖς ἀθανάτοις. Es ist allzu bezeichnend, dass das Hauptthema von Euripides' *Iphigenie auf Tauris* zusätzlich ausgearbeitet wird, indem es mit bekannten Motiven und Konzepten der platonischen Philosophie versehen wird, was mehr als beredt

Ende seiner Rede verunstaltet Kratandros das Schlüsselargument des selbsternannten Herrscherphilosophen in einem komischen Licht, indem er feststellt, dass nach barbarischem Aberglauben die Schönen nur deshalb zur Welt kommen, um auf der Tafel der Götter zu enden¹¹¹ und somit der Hässlichkeit einen weiten Spielraum zu lassen, die Welt zu überschwemmen, was bei dem Despoten selbst zuerst ein Lachen aus vollem Halse verursacht, das kurz darauf in Sorgenwellen übergeht, die seine Seele umspülen, insofern als er als Barbar nicht imstande ist, die Flut von entgegengesetzten Gefühlen, wie es Angst und Zuneigung sind, zu überwinden und hartnäckig auf seiner vorher getroffenen Entscheidung beharrt, den Brauch der Menschenopferung auf dem Scheiterhaufen anzugehen, welcher dann durch einen plötzlichen Regenschauer vereitelt wird, während die ganze Kontroverse durch etwas, das unwiderstehlich an das als *deus ex machina* bekannte Lieblingsverfahren des Euripides erinnert, aufgelöst wird.

Gerade diese in Prodromos' Roman als *tes theou to drama*¹¹² bezeichnete Art des Umschwungs nimmt die explizite Bedeutung der *Spielleitung der Göttin Tyche* und somit implizit auch jene *des Welttheaters* an, und zwar in einem Zusammenhang, in dem Kratandros, der Unglücksgefährte des Romanprotagonisten, vollkommen unversehrt seinen ersten, für ihn schon auf seiner Heimatinsel Zypern bestimmten Scheiterhaufen verlässt, auf den er auf den Vorschlag seines Vaters gestiegen war, um somit seine Unschuld an der Ermordung seiner geliebten Chrysochroe beweisen zu können, welche eine in der Tragödie¹¹³ als emblematisch erscheinende Todesform, nämlich jene

davon zeugt, was das *Dramatische* par excellence eigentlich darstellt – eben nichts anderes als die Adaptation und Konzeptualisierung des dichterischen Stoffes.

¹¹¹ 496-499: τί δ' ἄν θεοὶ παρήξαν αὐτὸν ἐν βίῳ; / ὡς ἄν τυθεὶς τράπεζαν αὐτοῖς ἀρτύση; / τί δ'; ἀδικοῦντες οἱ καλοὶ τὴν ἰδέαν / θεοῖς ἐτοιμάζουσι τὴν εὐωχίαν;

¹¹² 1, 390-393: καινόν τι τοῦτο καὶ τεράστιον λέγεις, / ἔφη Δοσικλῆς, εἰ τὸ πῦρ ἦσθημένον, / ὡς μὴ φόνον δέδρακας, οὐκ ἔφλεξέ σε. / οὐ τῆς καμίνου, τῆς θεοῦ δὲ τὸ δρᾶμα.

¹¹³ Hier ist die Rede von einer Präfiguration im Mythos, insofern als Chrysochroe sich einem Steinregen aussetzt, um ihren Geliebten zu schützen, der heimlich zu ihrem ersten Stelldichein gekommen war, eben so wie Antilochos im Bestreben, den Körper seines alt gewordenen Vaters Nestor vor dem Speer des Memnon zu beschützen ums Leben kommt. Prodromos hat an dieser Stelle einen in seiner Auffälligkeit deutlich erkennbaren tragischen Topos, wie es die Steinigung ist, mit den in Pindars sechster *Pythischer Ode* (28 ff.) und Philostratos' Bild (2,7)

der Steinigung, angenommen hat. In demselben engen Zusammenhang kommen ebenso zwei Schlüsselbegriffe vor, nämlich *kaina* und *terastia*, mit denen auf implizite Weise das Phänomen *des Dramatischen* gekennzeichnet wird, wovon etwas später noch die Rede sein wird. Im sechsten Buch des Romans begegnen wir zwei weiteren Gebrauchsfällen des Begriffs *drama*¹¹⁴ in derselben Bedeutung des Welttheaters, wobei einer von ihnen eine gewisse Neuheit mit sich bringt, welche sich in der Formulierung *polyn tomon ton dramaton* widerspiegelt, womit die Unzahl der Akte in einer, sich auf der riesigen Bühne des Lebens – im Unterschied zum dramatischen Theater – abspielenden Vorstellung hervorgehoben werden soll, die in jenem Augenblick abgebrochen wird, wenn dies von der launischen Gottheit des Schicksals, der Tyche, so entschieden wird.

Im ersten Buch von Prodromos' Roman begegnen wir einem besonders charakteristischen Gebrauchsfall des Terminus *drama*¹¹⁵, der nun in der Bedeutung eines *als dramatische Vorstellung konzipierten Unglücksfalls*¹¹⁶ vorkommt, womit eine direkte Parallele zu pseudo-lukianischen Kontroverse *Tyrannicida* hergestellt wird, in der ein kriminelles Ereignis, als Gegenstand der Kontroverse, ausdrücklich als dramatische Vorstellung bezeichnet wird, seine Akteure als Schauspieler¹¹⁷ und der Erzähler selbst als Protagonist und dramati-

enthaltenen poetischen Vorlagen verbunden, in denen von der Aufopferung des Sohnes von Nestor die Rede ist, was als die beste Form der Exemplifizierung der die Adaptation des dichterischen Stoffes betreffenden Stellungnahmen von Doxapatres und Lukian angesehen werden kann.

¹¹⁴ 6, 180/81 (ἐγὼ τὸ δράμα τῆς ἐμῆς λύσω τύχης / βαλὼν ἐμαυτὸν εἰς μέσον πόντου στόμα); 6, 278-280 (ἀλλὰ χανοῦσα – sc. θάλασσα – λίχνον ἐξ ἀπληστίας / ὅλην ἀναιδῶς συγκατερρόφησέ σε, / τῶν δραμάτων ῥήξασα πολὺν τόμον).

¹¹⁵ 1, 347-349: ἐγὼ μὲν οὖν ὄρμησα ταῦτα φαμένου / συνηγορήσαι τῷ κατηγοροῦ λόγῳ / καὶ καθ' ἑαυτοῦ μαρτυρήσαι τὸ δράμα.

¹¹⁶ In Concas Übersetzung kommt dieser Schlüsselbegriff in seiner basischen, aus der Formulierung *quanto era avvenuto* ersichtlichen Bedeutung vor. Hier ist allem Anschein nach von einer verkürzten Form des Ausdrucks die Rede, welcher in seiner vollen Form auch den Infinitiv *ennoesai* enthalten und dementsprechend: καὶ καθ' ἑαυτοῦ ἐννοῆσαι καὶ μαρτυρήσαι τὸ δράμα lauten sollte.

¹¹⁷ *Tyr. 22*: μεμέρισται δὲ εἰς πολλοὺς τὸ ἔργον ὥσπερ ἐν δράματι καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἐγὼ ὑπεκρινόμην, τὰ δεύτερα δὲ ὁ παῖς, τὰ τρίτα δὲ ὁ τύραννος αὐτός, τὸ ξίφος δὲ πᾶσιν ὑπῆρέτησεν.

scher Dichter¹¹⁸, der die ganze Vorstellung so konzipiert hat, dass sie einen tiefen, nachhaltigen Eindruck auf die Richter und die Geschworenen hinterlässt, was allzu deutlich von der Wichtigkeit der dramatischen Dichtung für die Übung in der gerichtlichen Rhetorik spricht und in letzter Linie auch für die Narratio, mit der Vorbemerkung, dass den Anlass für eine solche Auffassung des gerichtlichen Verfahrens und der Kontroverse jene Analogie bieten könnte, die zwischen dem Gerichtssaal und dem, was in einem anderen, sich in der *Apolo- logie* abspielenden Drama des Lebens des Sokrates vorkommt und was explizit als *eleina tauta dramata*¹¹⁹ bezeichnet wird, hergestellt wurde. In dem erwähnten Gerichtsverfahren kommt der Unglücksge- fährte des Romanprotagonisten auf den Gedanken, gegen sich selbst auszusagen, was an sich, wie man aus der Bearbeitung des Motivs in Lukians Dialog über die Freundschaft, nämlich *Toxaris*¹²⁰, erschließen kann, eine absonderliche und paradoxe, für die pythagoreische und somit mittelbar auch für die sokratisch-platonische Ethik allzu cha- rakteristische Tat darstellt.

Wenn von poetologischen, sich sowohl in Prodromos' Roman als auch im Genre als Ganzen äußernden, Schlüsselgrundsätzen die Rede ist, scheint von den zwei übriggebliebenen Gebrauchsfällen des Terminus *drama*¹²¹ jener im achten Buch des Romans für unsere Ziele wichtiger zu sein, wo der erwähnte Begriff im nahen Verhältnis zu dem dichterischen Stoff steht und die Bedeutung des Spiels, des Durchdrungenseins und der Verflechtung von Traum und Wachsein, von Wirklichkeit und phantasmagorischen Bildern in einem so hohen Maße annimmt, dass es manchmal unmöglich scheint, das eine von dem anderen zu unterscheiden, wofür als Beispiel die Szene ange- führt werden kann, in der der Hauptheld es nicht glauben kann, dass

¹¹⁸ Ebd. 20: ἐγὼ γὰρ ἀπηλαττόμην ποιητῆς μὲν τῆς ὅλης τραγωδίας γεγενη- μένος.

¹¹⁹ 35b: ταῦτα γὰρ ... οὔτε ἡμᾶς χρῆ ποιεῖν ... ἀλλὰ τοῦτο αὐτὸ ἐνδείκνυσθαι ὅτι πολὺ μᾶλλον κατανηφιείσθε τοῦ τὰ ἐλεεινὰ ταῦτα δράματα εἰσάγοντος καὶ καταγέλαστον τὴν πόλιν ποιοῦντος ἢ τοῦ ἡσυχίαν ἄγοντος.

¹²⁰ 32.

¹²¹ 8, 375-379 (οὐ φάσμα τοῦτο· ναί, θεοί, τρανώς βλέπω / ὕπαρ τὸ παρόν, οὐκ ὄνειρος ἢ θεά / ὕπαρ, θεοὶ σωτήρες, οὐ γὰρ ἀπάτη / οὐκ ἀπάτη τὸ πρᾶγμα καὶ φαντασία / οὐ φαντασία καὶ Τύχης ἄλλο δρᾶμα); 9, 36-38 (ἢ καὶ μαθὼν ἔστερξας ἴσως τὸ δρᾶμα, / καὶ τῆς Ῥοδάνθης ὡσπερ ἐβδελυγμένης / εἴλου Μυρίλλας μᾶλλον εἶναι νόμφιος;).

er und seine geliebte Rhodanthe nach deren gewaltsamer Trennung und endlosem Umherirren in demselben Haus einen Ausweg aus der barbarischen Gefangenschaft gefunden haben, und zwar gerade in dem Haus seines Unglücksgefährten Kratandros, wo sie, als Sklavin gekleidet, bei einem zum Anlass, unter anderem, auch seiner eigenen Rettung veranstalteten Symposion die Rolle des Mundschenks spielt. In einer lieblichen Steigerung, in der sich das allmähliche Wiedererkennen der Geliebten von seiten des Protagonisten entwickelt, kommen die Ausdrücke Gespenst (*phasma*), Traum (*oneiros*), Trugbild (*apate*) und Phantasie (*phantasia*) in expliziter Verbindung zu Tyche vor, der Spielleiterin aller Geschehnisse, nicht nur jener auf der Bühne sichtbaren, sondern auch jener unsichtbaren, welche sich in der Seele des Protagonisten abspielen und mehr als beredt mit der Formulierung *Tyches allo drama* umfasst werden. Hier wird das plasmatische und, man könnte sagen malerische Potential der Träume und Phantasien schon angedeutet, dem – wie außerdem auch allen ähnlichen Phänomenen, welche die wunderbare Macht haben, auf die Wirklichkeit selbst einzuwirken und sie somit in die Lage zu versetzen, den Anschein einer fluiden, luftigen Substanz anzunehmen und sich in einer Art Metamorphose unaufhörlich zu verändern – eine für die Romanfabel zentrale Bedeutung beigemessen wird. Ein übriggebliebener und, wenn von unserer Analyse die Rede ist, letzter Gebrauchsfall wird auch selbst eng mit der Vorstellung der Welt als Theater verknüpft, insofern als nun mit dem Terminus *drama* ein *sorgfältig konzipiertes Szenario*¹²² bezeichnet wird, was mehr als beredt davon zeugt, in welchem Maße der Roman unseres Autors von dem genannten, grundlegenden Konzept der platonischen Philosophie durchdrungen ist.

Damit die Geschehnisse auf dieser riesigen Weltbühne von einem so erforderlichen Animismus und Dynamismus durchdrungen werden können, war es notwendig, jenen durch ein beträchtliches plasmatisches und somit auch kreatives Potential gekennzeichneten Dingen und Phänomenen eine besondere Wichtigkeit für die Romanfabel beizumessen, wobei die Rede aber von einem solchen Potenzial ist, welches sich in seiner vorbildlichen Form unter anderem auch

¹²² Dies ist eine der Schlüsselbedeutungen, die der Terminus *drama* im *Leukippe und Kleitophon* annimmt.

(2, 28, 1: οὐκ ἐρεῖς, ἔφη, τὴν συσκευὴν τοῦ δράματος;). Vgl. unsere Abhandlung *Drama, plasma e mythos* 132-133.

darin äußert, dass es die durch die zyklische Abwechslung und eine eigenartige Metamorphose polarer Elemente wie Lust und Schmerz oder Ernst und Scherz gekennzeichnete Wirklichkeit unaufhörlich umgestaltet und immer wieder aufs Neue modelliert, was sowohl von dem Erzähler als auch von den auf der Szene handelnden Personen durch die schon allzu charakteristischen Begriffe wie *kaina*, *terastia*, *thuaumasia* und *paradoxa* begleitet wird, mit denen der wunderbare Aspekt des Phänomens hervorgehoben wird und die als solche den Begriff des *Dramatischen* im Roman zusätzlich beleuchten und daher als seine Äquivalente betrachtet werden können. Wenn es sich um die letztgenannten polaren Elementen handelt, haben wir es, wie wir vorher schon sehen konnten, mit den Schlüsselthemen der platonischen Philosophie zu tun, mit einer weiteren wichtigen Vorbemerkung, die darin besteht, dass auch die drei übriggebliebenen, scheinbar ganz banalen Themen, wie es das Essen, das Trinken und Ärzte sind, um die sich nach Kallikles' komischer Behauptung in *Gorgias*¹²³ die ganze Philosophie des Sokrates dreht, in hohem Maße und – man würde sagen: nicht zufälligerweise – in der Romanfabel ihre Verwendung gefunden haben. In diesem riesigen Theater stellt Eros eine mit höchstem plasmatischen Potenzial versehene Macht dar, für deren Konzeptualisierung sich Agathons Rede im *Symposion* gar von selbst empfahl, wo Eros als flexibles und wie Wasser geschmeidiges Wesen angemessener d. h. „symetrischer Dimensionen“¹²⁴ dargestellt wird, das als solches unvermerkt in die Seele jedes anderen Wesens einzudringen und seinen Verstand zu verzaubern imstande ist, um sie dann unmerklich wieder zu verlassen¹²⁵, wie er außerdem auch in der Lage ist, ganze Tage und Nächte hindurch im Herzen des Opfers niedergelassen zu verweilen und somit die Entstehung von neuem plasmatischen, im Romansujet eine wichtige Rolle spielenden Potenzial der Nacht und der Träume zu verursachen, worauf Prodromos' Formulierung „der malerische Finger der Nacht“¹²⁶ mehr als beredt hinweist,

¹²³ 490d: περί σιτία, λέγεις, καὶ ποτὰ καὶ ἰατροὺς καὶ φλυαρίας· ἐγὼ δὲ οὐ ταῦτα λέγω.

¹²⁴ 196a: συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ιδέας μέγα τεκμήριον ἢ εὐσχημοσύνη.

¹²⁵ Ebd.: οὐ γὰρ ἂν οἶός τ' ἦν πάντη περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιῶν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιῶν, εἰ σκληρὸς ἦν.

¹²⁶ 2, 329-233: τῶν πραγμάτων γὰρ καὶ λόγων τῶν ἐν φάει / εἶδωλα πολλὰ καὶ φάσεις νυκτιχρούς / ἢ νῦξ ἀναπλάττουσα δακτύλῳ σκιαγραφῶ, / φέρει τὸ φάσμα τῇ καθ' ὕπνου ἐμφάσει.

insofern als die Opfer nun auch im Wachzustand träumen, wie es in einer Szene im sechsten Buch von Prodromos' Roman der Fall ist, wo Gobryas, der Satrap des barbarischen Häuptlings Mistylos, in Augenblicken fataler Gefahr, die mit seinem Tod endet, nur Rhodanthe vor Augen hat und von einer trügerischen Hochzeit träumt, die sie ihm in Aussicht gestellt hatte¹²⁷. In einer Szene aus dem zweiten Buch des Romans, wo der Protagonist seine mit entsprechender Ausrüstung bewaffneten Jagdgefährten versammelt, um mit deren Hilfe die Entführung der schönen Rhodanthe zu vollziehen, wird der Mädchenraub selbst gerade als eine nach der Spielleitung des Eros durchgeführte Mädchenjagd¹²⁸ dargestellt. In dem genannten Zusammenhang wird das plasmatische Potenzial des Eros als eine Folge der Verschmelzung der in seinem Wesen existierenden und voneinander untrennbaren polaren Charakteristiken, wie es das Knaben- und Greisenalter oder Wut und Anmut sind, dargestellt, was ihm Möglichkeit gibt, sich, wenn auch hochbejahrt, für jung auszugeben und, obwohl von wilder Wut erfasst, anmutsvoll zu lachen¹²⁹, was ihn in die Lage versetzt, sowohl ein Meister der Spielerei und der Verstellung als auch ein idealer Urheber aller sich auf der gigantischen Bühne abspielenden Geschehnisse zu werden, insofern als seine Fähigkeit, sich unmerklich in allen Dingen und Lebewesen niederzulassen, das so erforderliche Element des Dynamismus und der Metamorphose in den Handlungsablauf auf der Weltbühne einbringt¹³⁰. Beim Konzipieren der in diesem kurzen Abschnitt erscheinenden Darstellung des Eros gelang es Prodromos, die Schlüsselthesen der drei im *Symposion* vorkommenden Reden miteinander zu verknüpfen, sie unbeträchtlich zu variieren und dem Zusammenhang anzupassen. Die Rede ist aber von der

¹²⁷ 6, 52-55: ὁ Μιστύλου δὲ σατράπης ὁ Γωβρύας / ... / ὄμοι Ῥοδάνθη, μικρὸν οἶον κραυγᾶσας, / ὡς οἴχομαί σοι καὶ ξυνοίχονται οἱ γάμοι, / ψυχὴν συνεξέρρηξεν αὐτῷ τῷ λόγῳ.

¹²⁸ 2, 415-416: ναὶ ναί, συναρρήξατε, συγκυνηγέται, / κἄν τῷ παρόντι τῆς κόρης κυνηγίῳ. Einem ähnlichen Topos begegnen wir auch bei Ovidius in einer der Schlüsselelegien in der Sammlung *Amores* (1, 9, 9-10): *militis officium longa est uia : mitte puellam, / strenuus exempto fine sequetur amans.*

¹²⁹ 2, 421-423: Ἔρωσ γὰρ ἀλκὴν ἀνυπόστατον φέρει: / γέρων μὲν ἐστὶ, κἄν σοφίζεται βρέφος, / ὀργίζεται δέ, κἄν δοκῆ γελᾶν τάχα.

¹³⁰ 429-431: πεζὸς βαδίζει καὶ πτερούμενος τρέχει, / κυκλοῖ δὲ πάντα καὶ φθάνει πᾶσαν φύσιν. / νηκτῶν, πτερωτῶν, θηρίων, κτηνῶν γένη.

These des Phaidros¹³¹ (das Alter des Eros), von derjenigen Agathons (die außerordentliche Geschwindigkeit des Eros und seine daraus emporquellende Fähigkeit, dem Ablauf der Zeit zu entweichen, um ewig jung zu bleiben und sich in allen Dingen¹³² niederzulassen) sowie von jener des Sokrates, wo die duale Natur des Eros als Folge der Charakterzüge seiner mythischen Eltern – der Mutter Penia (der Armut) und des Vaters Poros (des Reichtums) – geschildert wird, infolgedessen in seinem Wesen sowohl Rauheit und Grobheit (das Erbe mütterlicherseits)¹³³ als auch das Bestreben, immer dem Schönen und Guten nachzueifern (das Erbe väterlicherseits) nebeneinander existieren, was ihn dazu anspornt, ein kühner und darüber hinaus ein gewaltiger Jäger zu sein¹³⁴, der stets neue Ränke schmiedet. Nun bleibt noch festzustellen, ob diese Montage oder gar Adaptation der platonischen Konzepte in einem Zusammenhang, der auf den ersten Blick nichts mit ihren erhabenen Inhalten zu tun hat, mit einem höheren, wohl verborgenen d. h. symbolischen Sinn verknüpft ist. Gerade dieser höhere Sinn besteht im Bestreben des Romanverfassers, einen ganz gewöhnlichen, piraterieartigen Mädchenraub mit den sublimen, diese Entführung auf komische Art und Weise einkleidenden Grundsätzen der erotischen Philosophie als vollständig unvereinbare Elemente miteinander zu verbinden, was für sich selbst genommen eine der charakteristischsten Erscheinungsformen des *Dramatischen* darstellt. Ebenso könnte man sagen, dass der Romanprotagonist durch diese Tat seinen Anspruch darauf erhoben hat, sich als Anhänger des Eros, genauer gesagt als sein Spielzeug zu legitimieren, insofern als er sich, mit drohenden, gezückten Schwert und einem anmutsvollen, lieblichen Lächeln dem Mädchen nähert, ganz im Einklang mit seinem Leitgedanken, sich den Göttern, genauer gesagt seinem Gott, ähnlich zu sein¹³⁵.

¹³¹ 178b: τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον ... τεκμήριον δὲ τούτου γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὐτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ιδιώτου οὔτε ποιητοῦ.

¹³² Vgl. Anm. 123.

¹³³ 203d: πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ ἀχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος.

¹³⁴ Ebd.: κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλος ἐστὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρείος ὦν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτῆς δεινός, ἀεὶ τινὰς πλέκων μηχανάς.

¹³⁵ 6, 402-403: τίς δ' οὐκ ἂν ἐκτρέπεται πρὸς ψευδεῖς λόγους, / ὡς ἐμφορῆς γίγνοιτο τοῖς ἀθανάτοις;

Das plasmatische Potenzial des Essens bringt uns an das Wesentliche des Phänomens des *Dramatischen* noch näher heran, da sich die Wichtigkeit von Prodromos' Roman für die Deutung der Poetik und Ästhetik des Romans unter anderem auch darin spiegelt, dass die Szenen der Gastmähler – besonders jene fast das ganze vierte Buch des Romans umfassende¹³⁶ – poetologische Schlüsselgrundsätze enthalten, wie es *physeis metatrepein*¹³⁷ (*die bestehenden Naturen umwandeln*) ist, wobei sich von selbst die Behauptung aufdrängt, dass dieser Grundsatz in Extraktform die ganze Poetik des Genres in sich einschließt und dass dadurch auf beeindruckende Weise vieles erläutert wird, was in den vorhergehenden Abschnitten unserer Darlegung schon gesagt wurde. Die erwähnte lange Szene enthält noch einen weiteren, äußerst wichtigen Ausdruck, nämlich *terastios plasis*¹³⁸ oder *Erstaunen erregendes Plasma*, der uns ganz unverhofft in das mit dem geflügelten Ausdruck *physeis metatrepein* schon ange deutete Gebiet der Magie führen wird. Um zu ermitteln, wie dieses *Erstaunen erregende Plasma* in seinen Einzelheiten aussieht, müssen wir zuerst in aller Kürze den Zusammenhang vorstellen, in dem es vorkommt.

Es geht um die Machtverhältnisse zwischen den barbarischen Anführern Bryaxes und Mistylos und den Anspruch des Erstgenannten, die absolute Macht zu haben, was sich in seiner Forderung an Mistylos widerspiegelt, ihm eine der seltenen unter seiner Macht stehenden Städte zu überlassen und somit seinen Vorrang anzuerkennen. Die Forderung selbst, Mistylos in seinem autokratischen Rang herabzusetzen und seinen Stolz zu verletzen, ist in Form eines von Bryaxes' Satrap Artaxanes persönlich an Mistylos überreichten Briefes verfasst¹³⁹, wobei der Letztgenannte aus dieser verzweifelten Lage keinen anderen Ausweg sieht, als seinen eigenen Satrap Gobryas mit der Aufgabe zu betrauen, zu Artaxanes' Ehren ein magisches Gast-

¹³⁶ 4, 114-417.

¹³⁷ 4, 248 (Ἡλια, διφρεῦ ἄρματος πυροτρόχου. / σὺ τῇ κελεύσει τὰς φύσεις μετατρέπεις), wo diese magische Kraft in einer von dem Zauberer Satyrion gesungenen Hymne der Sonne zugeschrieben wird, damit sie daraufhin vonseiten des Artaxanes Mystilos zugeschrieben wird (5, 62-63), womit auf subtile Weise die Herrscherideologie ausgelacht wird: ἢ τὴν δύναμιν ἀγνοεῖς τοῦ Μιστύλου, / ὡς τῇ θελήσει τὰς φύσεις μετατρέπει.

¹³⁸ 4, 165: πλάττων, παριστῶν τῇ τεραστίῳ πλάσει.

¹³⁹ 4, 30-74.

mahl zu veranstalten, und ihn somit in die Lage zu versetzen, sich eine trügerische Vorstellung von Mistylos' Allmacht zu bilden und seinen Anführer Bryaxes zum Widerruf seiner autokratischen Forderung zu zwingen. Die Rede ist von einem Lammbraten, aus dem Spatzen auf-fliegen, was den unerbittlichen Satrap zu Tode erschreckt und was Gobryas den Anlass gibt, mit antithetischen Begriffen des Warmen und Kalten zu spielen, um die übernatürliche Macht seines Anführers Mistylos darzustellen, welche sich in der Tatsache spiegelt, dass er imstande ist, die Kraft des Feuers zu beschränken, infolgedessen nur das Lamm verbrannt, die Eingeweide mit den Spatzen aber kalt gelassen werden¹⁴⁰, was ihm Anlass dazu bietet, eine jugendlich kühne Analogie über das Lamm als den Vater der Spatzen zu bilden. Daraus wird sich eine weitere, noch komischere, den erbarmungslosen Artaxanes in noch größere Angst versetzende Analogie entwickeln, die allem Anschein nach auf dem nahen, im *Staat* zwischen dem Menschen- und Hundedasein hergestellten Verhältnis gegründet ist, eben einer Relation, zu welcher Platon Zuflucht genommen hatte, um aufzuweisen, dass Frauen auch die schwersten, ausschließlich für die Männerwelt eines Staates vorbehaltenen Tätigkeiten auszuüben imstande sind. Und gerade dieser zweiten, von Gobryas angewandten Analogie zufolge reicht die Macht des Mistylos bis hin zur Umwandlung der Natur und der Geschlechter, d. h. bis zu dem Punkt, dass die Männer sogar die mit dem weiblichen Leib eng verknüpften Funktionen übernehmen, insofern als er imstande ist zu bewirken, dass im Unterleibe feindlicher Hoplite Hündchen empfangen werden¹⁴¹, was Artaxanes dazu zwingen wird, sich in tödlicher Besorgtheit die ganz komische Frage zu stellen, wie er in diesem Falle mit seiner trockenen, männlichen Brust diese hässliche, hündische Brut stillen soll¹⁴².

¹⁴⁰ 4, 144-149: τί δ'· οὐχὶ θαῦμα καὶ τὸ πῦρ φέρει μέγα, / ὅπερ τὸν ἄρνον ἀνθρακῶσαν, ὡς βλέπεις, / ἔσωθεν ἔλθειν εὐλαβῶς ὑπεστάλη /... / καὶ γὰρ τοσοῦτον καὶ τὸ πῦρ οἶδε φλέγειν, / ὅσον μόνον βούλοιο Μιστύλος φλέγειν. Vgl. Petr. 40, 5: *ex cuius plaga turdi euolauerunt*.

¹⁴¹ 4, 166-169: ἦ που κελεύσας κἄν μέσαις τυχὸν μάχαις / καὶ στρατιώτας ἄνδρας, ἀδρὸς ὀπίτας, / σπάθαις μετ' αὐταῖς καὶ μετ' αὐτῶν ἄσπίδων, / γεννήτορας δείξειε πολλῶν σκυλάκων.

¹⁴² 4, 176-179: ὁ πάντα ποιῶν καὶ μεθιστῶν, ὡς λέγεις, / μὴ τὴν ἐμὴν γοῦν κοιλίαν διευρύνῃ / ἢ τοῦ μεγάλου προσταγῆ βασιλέως, / ὡς ἐκτεκεῖν σκύλακας, αἴσχυστα βρέφη.

Zu der Erkenntnis, was sich eigentlich hinter all diesen Verfahrensweisen verbirgt, gelangen wir nach einer sorgfältigen Analyse des Zusammenhangs, in welchem außer dem genannten Ausdruck *terastios plasis* auch die besonders charakteristische Formulierung *psychran poiei tou pyros ten ousian* („macht die glühende Substanz des Feuers kalt“)¹⁴³ vorkommt, die sich leicht modifiziert in ihrer gekürzten Form *psychron pyr* („kaltes Feuer“) wiedergeben lässt, womit eine bedeutungsträchtige Relation zu einer Stelle von ausschlaggebender Bedeutung in *Philebos*¹⁴⁴ hergestellt wird, wo eine entsprechende, im Zeichen der Verbindung antithetischer Elemente stehende Formulierung, wie es *lypein hedonen* d. h. die Lust, die weh tut, ist, erscheint. Allzu bezeichnend ist die Tatsache, dass die dem schon erwähnten *psychron pyr* entsprechenden Ausdrücke wie *pyr drosizon* („Feuer, das wie frischer Tau tropft“) und *flogizousa drosos* („Tau, der wie lebendiges Feuer brennt“)¹⁴⁵ in einem breiteren Kontext im achten Buch des Romans vorkommen, in welchem die allgemeine Freude der ganzen Gemeinschaft geschildert wird, die in jenem Augenblick erfolgt, als der aus der barbarischen Gefangenschaft gerettete Protagonist und sein Unglücksgefährte Kratandros auf Zypern eintreffen. Nach dem Vorbild der auf Gobryas' Becher dargestellten Bacchantinnen sind die Mädchen beim Anblick des Dosikles wie gebannt und daher nicht imstande, der Versuchung zu widerstehen, den sie an die Verkörperung des Dionysos erinnernden Gegenstand ihrer Leidenschaft zu berühren und zu betasten. Obwohl sie fühlen, dass ihnen jede solche Berührung weh tut und sie wie lebendiges Feuer versengt, haben sie diese nicht nur umso mehr lieb, sondern gießen noch mehr Öl ins Feuer, in der Absicht es in ihrem Wesen so stark wie möglich auflodern zu lassen, was dem Autor Anlass gibt, in Form eines rein epischen Stilmittels, wie es der Ausruf aus dem Mund des Dichters (*exclamatio ex persona poetae*) ist, die ganze Szene mit einem die bereits erwähnten Ausdrücke *o pyr drosizon* und *o flogizousa drosos* enthaltenden Vers zu begleiten. In dieser auf den ersten Blick paradoxalen antithetischen Formulierung ist es kaum möglich, den allzu klaren Widerschein des platonischen Konzepts der Liebe als

¹⁴³ 4, 177.

¹⁴⁴ Vgl. Anm. 12.

¹⁴⁵ 8, 225.

Manie zu übersehen¹⁴⁶, so wie es in der zweiten, Großen Rede des Sokrates in *Phaidros*¹⁴⁷ vorkommt, genauer gesagt in dem Mythos über das geflügelte Gespann¹⁴⁸, was allem Anschein nach den Anlass zur Entstehung einer neuen, in die Zauberfarben der Poesie gekleideten Rhetorik geben konnte, umso mehr als im Prolog von *Phaidros* die Rede selbst, vor allem ihre paränetische Form, in eine unmittelbare Beziehung vor allem zur bacchantischen und korybantischen Begeisterung¹⁴⁹, mit anderen Worten zu dem dionysischen Elan, gesetzt wird. Dem dynamischen Potenzial der erotischen Manie wohnte eine ganz ausreichende Macht inne, die dazu imstande war, die Bereiche der drei übriggebliebenen Manien zu öffnen, nämlich den der telestischen, den der mantischen und den der musischen, insbesondere aber den Bereich der letztgenannten, als das Ausüben der literarischen und künstlerischen Tätigkeit verstandenen Manie, wobei die erwähnten Tätigkeiten nach Agathons Rede im *Symposion* in entscheidendem Maße von der Berührung des Eros¹⁵⁰ abhängen, wodurch der Literat, in diesem Falle der Romanautor selbst, in die Lage versetzt wird, sich, von allen erwähnten Formen der manischen Begeisterung ergriffen, dem *Tanz der Musen über veilchenfarbene Quellen*¹⁵¹ anzuschließen und sich so mit Leichtigkeit durch die Räume des Mythos und der Mystik zu bewegen. Gerade im griechischen Roman begegnen wir einem häufigen Gebrauch all dieser Erscheinungsformen der Manie, die in ihrer kaum bemerkbaren impliziten Form auch in der platonischen, in *Den Gesetzen* und *Philebos* enthaltenen Vorstellung von der Welt als Theater vorkommen, da Tänze, Spiele, Bräuche und Opferungen unfehlbar auf die Ergriffenheit und Ekstase manischer Art hinweisen.

Gerade der Ergriffenheit solch einer manischen Art begegnen wir in einer, sich am Anfang des dritten Romanbuches befindenden Szene, in der auf paradigmatische Weise, nicht ohne einen komischen Nebenton, das plasmatische Potenzial des Essens mit jenem

¹⁴⁶ 244a: νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης.

¹⁴⁷ 244a-257b.

¹⁴⁸ 246a-249b.

¹⁴⁹ 228b: ἰδὼν, ἤσθη ὅτι ἕξοι τὸν συγκορυβαντιῶντα, καὶ προάγειν ἐκέλευε.

¹⁵⁰ 196e: ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς οὕτως, ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι· πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται, κἂν ἄμουσος ἦν τὸ πρῖν, οὗ ἂν Ἔρως ἄψηται.

¹⁵¹ Hes. *Theog.*: περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἀπαλοῖσιν ὀρχεῦνται.

der Träume verbunden wird. Nach der Flucht aus Abydos und der glücklichen Ankunft auf Rhodos macht sich das Liebespaar zusammen mit dem Steuermann Stratokles und dem Seemann Nausikrates auf den Weg ins Haus des Glaukon, eines, allem Anschein nach nicht durch Zufall den Namen von Platons Bruder tragenden Freundes des Steuermanns, wie außerdem auch seiner Frau Pantheia nicht zufällig der in den nachfolgenden Epochen zum Symbol der Verwirklichung des männlichen aristokratischen Ideals der Kalokagathie im weiblichen Tätigkeitsbereich¹⁵² gewordene Name der Heldin der xenophonteischen *Kyropädie* gegeben wurde. Im Garten des genannten Hauses wird ein, sich nach dem erprobten Model des Philostratos später in ein Begräbnis verwandelndes Gastmahl veranstaltet, wenn sich seine Teilnehmer auf den Weg zum Tempel machen, um durch eine Opfergabe des vorzeitigen Todes von Stratokles' Sohn Agatosthenes, über den ein Haus zusammengefallen war, zu gedenken, um am Ende auch selbst zu Opfern des barbarischen Anführers Mistylos und seines Satraps Gobryas zu werden, einschließlich des Gastgebers Glaukon, dessen plötzlicher Tod vor Angst erfolgte, als vor seinen Augen ein barbarisches Schwert gezückt wurde, im Unterschied zu den Protagonisten, die von einem ähnlichen Schicksal verschont blieben, als der gezückte barbarische Dolch auf wundersame Weise vor ihrem göttlichen Aussehen zurückwich. Gerade auf dem erwähnten Symposion äußerte sich die ganze, der Gabe des Dionysos, nämlich dem Wein, innewohnende metamorphische Kraft, insofern als die erwähnte Gabe die Mehrheit der Gäste dazu nötigte, bei hellichem Tage in den Schlaf zu sinken, was für einige von ihnen, zum Beispiel für Nausikrates, keineswegs das Ende des Festes bedeutete, da er auch im Schlaf nicht aufhörte, das berauschende Getränk zu genießen, indem er seine rechte Hand so bewegte, als ob er den Krug zum Mund führen würde und anstelle des Weines den Speichel schluckte, welcher aus seinem auf

¹⁵² Vgl. Philostr. *Im.*, 2, 9 (Pantheia): τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς ... μὴ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μὴδ' εἰ μέλανες ἀλλὰ τὸν τε νοῦν θεωρῶμεν, ὅσος ἐν αὐτοῖς ἔστι καὶ ... ὅποσα τῶν τῆς ψυχῆς ἀγαθῶν ἔσπασαν. Um der Wahrheit willen soll gesagt werden, dass der Name der Heldin der xenophonteischen *Kyropädie* in Prodromos' Roman aus metrischen Gründen in *Pantheia* modifiziert zu sein scheint, was seine Bestätigung in der handschriftlichen Überlieferung des Romans von Makrembolites findet, wo beide Varianten des erwähnten Namens (*Pantheia*, *Pantheia*) vorkommen.

komische Weise mit einem Schlauch¹⁵³ gleichgesetzten Bauch kam, während seine Beine in einer eigenartigen Steigerung des Komischen den Eindruck erweckten, in dem Rhythmus der Melodie des Dionysos¹⁵⁴ völlig angepassten Bewegungen zu tanzen. Wenn auch in komischer Form, stellt dieses Beispiel mehr als bildlich dar, was es eigentlich bedeutet, ein Spielzeug Gottes zu sein.

Von Prodromos' subtiler Kunst und seiner Begabung, aus Details und Motiven andersgearteter Provenienz eine harmonische, den Eindruck einer völlig neuen Erschaffung erweckende Einheit zu schaffen, zeugt der abschließende Teil des Romans, der bezeichnenderweise auch selbst mit einem Bild endet. Dieses Bild ist so beredt, dass man in die Versuchung geraten könnte, zu behaupten, dass darin in Extraktform alle, im bisherigen Verlauf unserer Darlegung ausführlich erörterten Schlüsseltendenzen seiner Poetik enthalten sind. Aus ihrer übermäßigen Freude, nach so langem Umherirren und zahlreichen Peripetien mit ihren Eltern im Garten von Kratons Haus auf Zypern endlich wieder vereint zu sein, schlingen die Protagonisten die Arme um ihre Väter, wobei die Umarmung selbst durch ihr jugendhaftes Spiel eine eigenartige scherzhafte Prägung erhält, indem jeder von ihnen seinen Eltern einen Kuss mit nur leicht gespitzten Lippen gibt, während er seinem Allerliebsten einen geheimen, leidenschaftlichen Kuss auf den ganzen Mund aufdrückt¹⁵⁵, woraus eine bezaubernde Mischung von Ernst und Scherz bzw. Pathos¹⁵⁶ und Komik¹⁵⁷

¹⁵³ 3, 34-38: ἄν τὸ φίλτρον τῆς μέθης / οὕτω κατεκράτησε τοῦ Ναυσικράτους, / ὃς καὶ ῥοφᾶν ἐκεῖνον ἐκ τοῦ σιέλου, / οἶνον ῥοφᾶν δοκοῦντα, μηδ' ἠσθημένον / ὡς σιέλου κύπελλον, οὐκ οἴνου πίνει.

¹⁵⁴ 3, 29-32: καὶ κείμενος δὲ πρὸς μέσῳ κλινιδίῳ / ἔπαιζεν ἀντίλοξα κάμπτων τοὺς πόδας, / ὀρχήσεως εἶδωλα τῆς ἐν ἡμέρᾳ / ἐκ τῶν ἐν ὑπνοῖς δεικνύων κινήματων.

¹⁵⁵ 9, 343-348: εἰς τοῦμφανὲς φιλοῦσα τὸν φυτοσπόρον / κρύβδην ἐφίλει τὸν Δοσικλῆν ἢ κόρη: / κάκεῖνος αὐτὰ ταῦτα παντοίως ἔδρα, / ἄκρον τὸ χεῖλος τῷ Λισίπῳ προσπλέκων, / ὄλον δὲ διδοὺς τῇ Ῥοδάνθῃ τὸ στόμα, / σφᾶς οἶον αὐτοὺς ὥσπερ ἀνεγνώκότες.

¹⁵⁶ Prodromos macht von allen, in Macrobius' *Saturnalia* als Signatur des Stils des Vergilius aufgefassten Formen des Pathos reichlich Gebrauch, um den Effekt der bezaubernden Mischung von Ernst und Scherz zu erzielen: die Apostrophierung unbelebter oder stummer Dinge (*Sat.* 4, 6, 10: *est ille locus ad permouendum pathos in quo sermo dirigitur uel ad animalia uel ad muta*), *attestatio rei uisae*, d. h. Beteuerung der Augenzeugenschaft (*Sat.* 4, 6, 137: *adtestatio rei uisae apud rhetores pathos mouet*), *exclamatio*, d. h. Ausruf aus dem Munde des Dich-

entsteht. So hat sich aus einem Geflecht von Figuren von selbst ein wundersames *plasma* bzw. eine Komposition herausgebildet, insofern als sich der Eindruck von einem, sich in vier Körper verzweigenden Kopf oder gar von vier in einen Kopf zusammengewachsenen¹⁵⁸ Körpern aufdrängte. Allzu bezeichnend ist auch die Tatsache, dass in dieser Betrachtungsweise auch zwei, in *Phaidros* in Form eines bloßen

ters oder der handelnden Person (*Sat.* 4, 6, 17: *haec fit interdum ex persona poetae, non numquam ex ipsius quem inducit loquentem*), Anrede des epischen Erzählers an den Leser (*Sat.* 5, 14, 9: *saepe Homerus inter narrandum ad aliquem dirigit orationem nec hoc Vergilius praetermisit*). Beispiele in Prodromos' Roman: Ausruf aus dem Mund des Dichters (8, 448: ὦ ζηλοτύπου καρδίας καὶ βασκάνου; 8, 489: τὴν πάρεσιν, φεῦ, μνηῶν τοῦ σώματος; 8, 506: ὦ θεία χάρις), die Apostrophierung unbelebter oder stummer Dinge, wie es ein Bär oder das Gras sind (8, 516: σοὶ δ', ἄρκτη, τίς γένοιτο παρ' ἡμῶν χάρις; 8, 521: ἠσπάσατο τὴν πόαν καὶ χαίρει, φησί, γῆς θύγατερ ὀλβία; 7, 129: ὦ χεῖρ ἐκείνη, δυσμενῆς χεῖρ θηρίου; 7, 311: ὦ σπλάγχχνα πατρός, ὦ τεκόντος καρδία; 7, 329: ὦ κάλλος αἰσχρόν, ὦ θεῶν κακῆ χάρις; 7, 354: οὕτω τυφλόν τι χρῆμα καὶ μωρὸν πόθος), die Anrede des Erzählers an den Leser (7, 316: τί δὲ Κράτανδρος καὶ Δοσικλῆς οἱ ξένοι; ἄλλ' ἴλεων αὐτοῖς ἐνεῖδε αὐτοῖς ἢ Τύχη;), Beteuerung der Augenzeugenschaft d. h. *attestatio rei uisae* (5, 92: ἦν οὖν ιδέσθαι ὅλην μέλαιναν τῆς θαλάσσης τὴν ῥάχην). Diesen poetischen, zu komischen Zwecken angewandten Mitteln ist auch der häufige Gebrauch der epischen Periphrase hinzuzufügen.

¹⁵⁷ Prodromos gebraucht die in den Komödien des Aristophanes vorkommenden Formen, besonders den partizipialen Stil der Prädikation, die anaphorische Wiederholung des Artikels und des Bindewortes *kai*, um dem ganzen Zusammenhang einen ironischen Sinn zu geben: 8, 107 (ὄρθς τὸν ἐγγὺς τοῦ Κρατάνδρου, τὸν νέον, / τὸν εὐπρεπῆ τὴν ὕψιν ...), 3, 312-315 (τοῦ ληστάνακτος Μιστύλου τὸν σατράπην, / τὸν σκληρὸν εἰπεῖν, τὸν δριμὺν τὴν ιδέαν, / τὸν αἰμοχαρῆ, τὴν δρακοντώδη κάραν, / τὸν σήμερον κτείναντα τὸν Ναυσικράτην), 3, 161-168 (τὸν σὸν γινώσκεις σατράπην τὸν Γωβρύαν / πολλαῖς ἐναθλίσαντα πολλάκις μάχαις, / πολλαῖς κατασκάψαντα δυσμενῶν πόλεις, / πολλαῖς καταστρέψαντα ναῦς ἀντιπλόους / καὶ τοὺς ἐν αὐταῖς ἀνελόντα ναυμάχους / πληγέντα πολλὰ καὶ μεμωλοπισμένον / καὶ σάρκα πᾶσαν εκτετραυματισμένον), 1, 206-210: καὶ γοῦν ὁ πατήρ τὴν στολὴν ἐρρηγμένον / καὶ τῆς κεφαλῆς τὴν κόμην κεκαρμένον / καὶ τὴν κορυφὴν τῆ κόνει πεπασμένον / καὶ τὴν παρεῖαν ἐγκατεσπαραγμένον / καὶ τὸ πρόσωπον πενθίμως ἐσταλμένον). Zum Stil der Prädikation vgl. E. Norden, *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Stilgeschichte der Gebets- und Prädikationsformeln*, Stuttgart 1971⁵, 143-276.

¹⁵⁸ 9, 317-330: καὶ σχηματισμὸν καινὸν ἐξεζωγράφουν: / ὠρῶντο γὰρ τέτταρες ἄνθρωποι κάτω / ὡς εἰς κεφαλὴν προσπεφυκότες μίαν / ... / μίαν κεφαλὴν εἰς τετρακτὺν σωμάτων / διαιρεθεῖσαν, ἢ τετρακτὺν σωμάτων / οἷον συνιζηκυῖαν εἰς κάραν μίαν: / ζῶόν τι τετράσωμον, ἢ τοῦναντίον / μονοπρόσωπον τεττάρων ζώων πλάσιν.

Umrisse entworfenen Grundsätze der neuen Rhetorik ihren kaum bemerkbaren Niederschlag gefunden haben, nämlich *diaireseis* (die diaretische Analyse des Phänomens) und *synagogai* (die synoptische Verbindung des Getrennten), wobei anstelle des erstgenannten Begriffs in dem gegebenen Zusammenhang das derselben Wurzel angehörende Verb *diaireo* vorkommt und anstelle des zweiten sein in Verbalform gegebenes Synonym *synizano*, was für sich selbst genommen von dem verfeinerten Gefühl des Autors für die Komposition zeugt, insofern als er in der eigentümlichen Form eines Verfassersstempels an einer Schlüsselstelle, wie es das Romanende ist, kundgibt, den philosophischen und ästhetischen Idealen des Platonismus seine Treue gelobt zu haben. Wenn auch mittelbar wird diese Treue durch den technischen, aus der pythagoreischen Philosophie und ihrer Kultgemeinschaft stammenden Terminus *tetraktys* sozusagen noch stärker zum Ausdruck kommen, womit eine Art idealer Nummer, wie es die Zehn ist, bezeichnet wird, insofern als diese der Summe der ersten vier Ziffern entspricht. Es drängt sich von selbst der Eindruck auf, dass der Autor durch seine wohl verschleierte letzte Botschaft mitteilen wollte, dass im Unterschied zu dem barbarischen, rein sinnlichen Eros die als *philia* verstandene Liebe, eben so, wie sie in den frühen platonischen Dialogen, vor allem in *Lysis*¹⁵⁹, zum Ausdruck kommt, imstande ist, die Kraft jedes Mitglieds eines Liebespaares wie außerdem auch jedes Angehörigen der platonischen Gemeinschaft zu verzehnfachen, gerade so, wie Lukian im Dialog *Toxaris* für die Illustration der Macht der Freundschaft von der bildlichen Darstellung des Geryones mit seinen sechs Händen und seinen drei Köpfen Gebrauch machte, um aufzu-

¹⁵⁹ 212c-223a. Vgl. M. Perkams, s. v. *Liebe*, in *Platon-Lexikon*, hrsg. von Ch. Schäfer, Darmstadt, 2007. In der Stellungnahme der Romanprotagonistin, gleichzeitig Frau und Jungfrau zu sein, einer Stellungnahme, welche in einem dionysischen Ambiente, wie es das für die Sonnenstrahlen undurchdringliche Blättergewölbe aus Weinrebe ist, ausgesprochen wurde, begegnen wir einer schmalen Grenze zwischen der *philia* und dem *eros* (2, 61-66): ἄνερ, γιγνώσκεις τὴν ἐμὴν σαφῶς τύχην / (καλῶ γὰρ ἄνδρα τὸν φίλον Δοσικλέα, / ὅν μοι συνῆψαν οὐ γάμοι καὶ παστάδες, / οὐ νυμφικὴ σύζευξις, οὐ μία κλίνη, / οὐ τῆς ἐπ' ἀμφοῖν συμπλοκῆς αἱ συνδέσεις, / σχέσις δὲ σεμνὴ καὶ πόθος πάθους δίχα / καὶ δεσμὸς ἀγνὸς σωμάτων ἀσυνδέτων).

weisen, wie viele Hände und Köpfe in einer symbolischen Summe jeder von drei treuen Freunden besitzt¹⁶⁰.

¹⁶⁰ 62: τοιοῦτόν τι γάρ ἐστι συνελθόντες δύο ἢ τρεῖς φίλοι, ὅποιον τὸν Γηρυόνην οἱ γραφεῖς ἐνδείκνυνται, ἄνθρωπον ἐξάχειρα καὶ τρικέφαλον· ἐμοὶ γὰρ δοκεῖν τρεῖς ἐκεῖνοι ἦσαν ἅμα πράττοντες πάντα.

MATER ET AUGUSTA: LA “MATERNITÀ ISTITUZIONALE” DI GIULIA DOMNA TRA EVIDENZE STORICHE E FINZIONI LETTERARIE

Laura MARZO*

(Universitatea “Alexandru Ioan Cuza” din Iași –
Università di Bari Aldo Moro)

Parole-chiave/Keywords: *Iulia Domna*, Augusta, mater, *Septimius Severus*, *Caracalla*.

Riassunto: *Il presente contributo intende scandagliare il profilo politico e culturale dell'imperatrice capostipite della dinastia dei Severi, Giulia Domna (170-217 d.C.), mettendo in luce come il suo ruolo istituzionale sia stato rappresentato sia dalla coeva produzione letteraria che dai principali canali di comunicazione politica, costituiti dalle testimonianze epigrafiche ed archeologiche. Per ricostruire le peculiarità della sua “maternità istituzionale” e l'egemonico ruolo pubblico rivestito dall'Augusta, sono esaminate la sua titolatura imperiale, le linee politiche sostenute dall'imperatrice e le fonti antiche più attendibili (in particolare, Cassio Dione, Erodiano e Filostrato), menzionando anche alcune testimonianze materiali di valore encomiastico. In tal modo, si dimostrerà come Giulia Domna, in virtù della sua funzione di Augusta e mater, possa ritenersi la detentrica di un potere politico mai rivestito prima dalle precedenti imperatrici romane.*

Abstract: *The present paper aims to analyze the political and cultural profile of the first empress of the Severian dynasty, Julia Domna (170-217 AD), highlighting how her institutional role has been represented both by the coeval literary production and the main channels of political communication, such as the epigraphic and archaeological evidence. In order to define the peculiarities of her “institutional motherhood” and her hegemonic public role, the imperial titles of Julia Domna, her political guidelines and the most reliable primary sources (in particular, Cassius Dio, Herodian and Philostratus) will be carefully examined. The paper will thereby demonstrate that Julia Domna, through her function of Augusta and mater, could be considered the holder of a political power never achieved by the previous Roman empresses.*

* marzos@libero.it

Cuvinte-cheie: *Iulia Domna*, Augusta, mater, *Septimius Severus*, *Carcalla*.

Rezumat: *Prezentul studiu intenționează să analizeze portretul politic și cultural al primei împărătese din dinastia Severilor, Iulia Domna (170-217), evidențiind cum a fost reprezentat rolul său instituțional, fie prin producția literară, fie prin alte canale de comunicare politică, constituite de dovezile epigrafice și arheologice. Cu scopul de a defini particularitățile „maternității instituționale” și rolul public hegemonic al său, vor fi examinate cu atenție titlurile imperiale ale Iuliei Domna, direcțiile politice susținute de împărăteasă și sursele antice cele mai reprezentative, în special, Cassius Dio, Herodian și Philostrat. Studiul va demonstra astfel că Iulia Domna, în calitatea sa de Augusta și mater, poate fi considerată deținătoarea unei puteri politice pe care n-a avut-o niciuna dintre împărătesele anterioare.*

La vicenda umana, politica e intellettuale dell'imperatrice siriana Giulia Domna (170-217), capostipite della dinastia dei Severi¹, rappresenta una biografia esemplare le cui peculiarità illuminano il rapporto tra attivismo femminile ed esercizio del potere politico.

Nativa di Emesa ed educata al culto di Elagabalo² (il “dio-Sole”), presieduto da suo padre Giulio Bassiano³, Giulia Domna contrasse il matrimonio con Settimio Severo, allora *legatus pro praetore*, verosimilmente nel 187⁴; dopo la proclamazione imperiale del consorte

¹ Sul profilo biografico dell'imperatrice Giulia Domna, si vedano: *PIR*² I 662-663; H. Herzog, *Iulia Domna*, in *RE*, X.1, 1918, n. 566, coll. 926-35; B. Bleckmann, *Die severische Familie und die Soldatenkaiser*, in H. Temporini-Gräfin Vitzthum (Hrsg.), *Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora*, München, 2002, 265-274; D. Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt, 2004, 167-168. Tra la più recente bibliografia, si segnalano i seguenti contributi monografici: B. Levick, *Julia Domna: Syrian Empress*, New York, 2007; A. Magnani, *Giulia Domna. Imperatrice Filosofa*, Milano, 2008; J. Langford, *Maternal Megalomania. Julia Domna and the Imperial Politics of Motherhood*, Baltimore, 2013.

² Sul culto del dio-Sole in Siria, si vedano: H. Seyrig, *Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine*, *Syria*, 48, 1971, 337-373; R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, in *ANRW*, 16/2, Berlin-New York, 1978, 996-1084; E. Badaracco, *Il culto del Deus Elagabalus dal I al III secolo d.C. attraverso le testimonianze epigrafiche, letterarie e numismatiche*, Lecce, 2017, 91-159.

³ Erod., *Hist. Rom.*, V, 3, 2. Cfr. anche: *PIR*², I 202; I 663; D. Kienast, *op. cit.*, 167; A. Magnani, *op. cit.*, 14-15.

⁴ Tale è la condivisibile datazione proposta da G. M. Bersanetti, *Il padre, la madre e la prima moglie di Settimio Severo*, *Athenaeum*, 24, 1946, 37 e sostenuta da A. R. Birley, *The African Emperor Septimius Severus*, London, 1988, 124 e, tra i più recenti contributi, anche da C. Ando, *Imperial Rome AD 193 to 284. The Critical Century*, Edinburgh, 2002, 48. Una parte della critica data, invece, il matrimonio

nel 1935, nel suo ruolo di *Augusta*, ella esercitò una notevole influenza politica, soprattutto in materia di successione imperiale. La nuova coppia imperiale volle, infatti, proporsi come nucleo familiare forte ed esemplare, un modello di concordia capace di garantire sia l'ereditarietà dell'impero e la stabilità del potere sia la fine delle lotte intestine e delle congiure di palazzo che funestavano la corte imperiale⁶. L'ideologia sottesa a tale orientamento politico, molto sostenuto dalla propaganda imperiale, consisteva nella ripresa del criterio dinastico, basato sulla trasmissione del potere per via consanguinea e volto a creare una continuità ideale con la precedente dinastia degli Antonini⁷.

Il disegno della trasmissione ereditaria è anche avallato dalle coeve fonti letterarie, in particolar modo da Cassio Dione⁸: altamente significativo è il racconto del sogno oracolare attribuito a Settimio Severo, al quale, poco prima di prendere in moglie Giulia Domna, sarebbe apparsa l'imperatrice Faustina, moglie di Marco Aurelio, intenta ad apparecchiare il talamo nuziale per la futura coppia imperiale. La menzione della figura di Faustina può essere facilmente compresa se inserita nel contesto politico ed ideologico della dinastia severiana: il sopraccitato passo di Cassio Dione può essere interpretato come una trasposizione letteraria del messaggio politico della continuità tra Severi ed Antonini. Inoltre, la centralità assunta nel racconto da Faustina, e non dal consorte Marco Aurelio, consente di avanzare suggestive ipotesi sulla correlazione dei due ritratti femminili di Faustina e Giulia Domna.

tra Giulia Domna e Settimio Severo al 185, e, di conseguenza, sposta la data di nascita di Caracalla al 186: si vedano P. Townsend, *The significance of the Arch of the Severi at Leptis*, *AJA*, 42, 1938, 517; D. Kienast, *op. cit.*, 167.

⁵ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXIV, 14, 3; Herod., *Hist. Rom.*, II, 9, 2.

⁶ Sulla precaria situazione della corte imperiale e sulle linee politiche perseguite da Settimio Severo alle soglie del suo principato, si vedano: L. De Regibus, *Contrasti politici alla corte di Lucio Settimio Severo*, *Athenaeum*, 24, 1946, 129-144; A. R. Birley, *The coup d'Etat of the year 193*, *BJ*, 169, 1969, 247-280; M. T. Schettino, *L'opposizione politica all'ascesa di Settimio Severo*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano, 2000, 261-280; O. Hekster, *Emperors and Ancestors. Roman Rulers and the Constraints of Tradition*, Oxford, 2015, 135-160.

⁷ C. Russo Ruggeri, *La datio in adoptionem*, I: *Origine, regime giuridico e riflessi politico-sociali in età repubblicana e imperiale*, Milano, 1990, 184.

⁸ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXV, 3, 1.

Presupposto naturale della perpetrazione della successione dinastica era, infatti, la procreazione (che, nello stesso tempo, era il fine della formula giuridica del matrimonio)⁹: in base a tale dato intrinseco nella mentalità del mondo antico¹⁰, la figura di Faustina *Minor* e la sua azione di allestimento del talamo, anche se espletata in una dimensione onirica, possono essere lette, nella finzione letteraria elaborata da Cassio Dione, come un buon auspicio per la legittima e naturale prosecuzione del principio dinastico, garantita tramite la maternità. L'esaltazione della maternità è, infatti, un tratto distintivo di Giulia Domna (che fu artefice e custode della dinastia, in quanto l'albero genealogico dei Severi si articolò intorno ai suoi familiari) e costituisce un importante *fil rouge* tra la capostipite dei Severi e l'*Augusta* degli Antonini, che trova un evidente riscontro storico nella titolatura imperiale.

Giulia Domna, infatti, nel 195 ricevette il titolo onorifico di *mater castrorum*¹¹, che istituiva un rapporto privilegiato tra l'imperatrice e l'esercito¹². Tale onorificenza pubblica le era stata riconosciuta in virtù della sua costante presenza, accanto al marito, negli accampamenti militari: tale aspetto biografico rappresenta una rilevante analogia con Faustina *Minor*, la quale fu la prima *Augusta* ad essere effigiata pubblicamente con questo prestigioso titolo nel 174¹³. In linea con il principio di continuità tra Severi ed Antonini, inoltre, Settimio

⁹ A. Rousselle, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, I, *L'Antichità*, a cura di P. Schmitt Pantel, Milano, 1990, 341.

¹⁰ Tra la vasta bibliografia sui cosiddetti studi "di genere" che hanno indagato il ruolo della donna nell'antica Roma, si segnalano i contributi monografici più recenti: D. Gourevitch, M. T. Raepsaet-Charlier, *La donna nella Roma antica*, trad. it. di M. Menghi, Firenze-Milano, 2003; D. Augenti, *Momenti e immagini della donna romana*, Roma, 2007; E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Milano, 2013; E. Hemelrijk, G. Woolf (ed. by), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden-Boston, 2013.

¹¹ *CIL* VII, 2550; *PIR*², I 663. Per la datazione: H. Temporini, *Die Frauen an Hofe Trajan. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat*, Berlino-New York, 1978, 66.

¹² M. Sordi, *I cristiani e l'impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Milano, 2004, 89.

¹³ *R.I.C.* III, 274, 751; 346, 1659-1662; 350, 1711-1712; Cassio Dione conferma che Faustina *Minor* divenne *mater castrorum* a *Sirmium*, intorno al 174. (*Hist. Rom.*, LXXI, 10, 5). Cfr.: K. Fittschen, *Die Bildnistypen der Faustina Minor und die Fecunditas Augustae*, Göttingen, 1982, 43-69; D. Kienast, *op. cit.*, 141.

Severo si proclamò figlio adottivo di Marco Aurelio nel 195, assumendo l'epiteto di *Pius*¹⁴, adottato dall'imperatore Antonino, e l'anno successivo attribuì al figlio Bassiano (meglio noto con il soprannome di Caracalla) il nome dinastico di Marco Aurelio Antonino, proclamandolo *Caesar*¹⁵. L'elevazione del giovane Antonino al rango di *Caesar* fa scorgere l'influenza dell'imperatrice siriana¹⁶, la quale, dopo la proclamazione, assunse nel 196 il titolo di *mater Caesaris*¹⁷ e, l'anno successivo, quello di *mater Imperatoris destinati*¹⁸.

A partire dal 195, dunque, ebbe avvio un graduale processo di riconoscimento pubblico ed istituzionale del ruolo di *mater* di Giulia Domna, che Francesca Cenerini ha brillantemente definito di “maternità costituzionale”¹⁹, in virtù del quale l'*Augusta* riuscì ad esercitare un maggiore attivismo politico. L'intervento diretto di Giulia Domna nelle scelte politiche del marito, durante il biennio che va dalla fine del 195 al 197, è poi testimoniato dagli scrittori dell'*Historia Augusta*: Settimio Severo avrebbe, infatti, drasticamente mutato il suo atteggiamento verso Clodio Albino, *maxime precibus uxoris adductus*²⁰. Gli ammonimenti dell'*Augusta* si rivelarono lungimiranti, dal momento che Clodio Albino, in aperto conflitto con Severo, si autoproclamò *Augustus*²¹, originando un'aspra contesa per la porpora imperiale. Sconfitto Albino nel 197, Settimio Severo accentuò i caratteri autoritari del suo governo, favorendo enormemente la classe militare e mettendo in pratica le riforme antisenatorie che, secondo la storiografia moderna, avrebbero dato avvio al passaggio dalla forma politico-istituzionale

¹⁴ *PIR*², S 446 (p. 163, 164), 487 (p. 194). Cfr.: A. Magioncalda, *Lo sviluppo della titolatura imperiale da Augusto a Giustiniano attraverso le testimonianze epigrafiche*, Torino, 1991, 36-49; D. Kienast, *op. cit.*, 156.

¹⁵ *CIL* III 3387; VI, 1050-1051; X, 5964; *R.I.C.* IV, 1, 3; Herod., *Hist. Rom.*, III, 10, 5; *Hist. Aug.*, *Sev.*, 10, 4-6; *Ant. Car.*, 1, 1.

¹⁶ F. Ghedini, *Giulia Domna tra Oriente e Occidente. Le fonti archeologiche*, Roma, 1984, 8.

¹⁷ *CIL* XII, 4345; *PIR*², I 663 (p. 313); D. Kienast, *op. cit.*, 167.

¹⁸ *CIL* VIII, 5699; IX, 4880. Sulla datazione del titolo, cfr.: J. Fitz, *When did Caracalla become imperator destinatus?*, *Alba Regia*, 8/9, 1967/68, 285-286. Sulla formula generale di *imperator destinatus* o *designatus* si veda: M. Hammond, *Imperial Elements in the Formula of Roman Emperors during the first two and a half Centuries of the Empire*, *MAAR*, 25, 1957, 17-64.

¹⁹ F. Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, 2000, 121.

²⁰ *Hist. Aug.*, *Clod. Alb.*, 3, 6.

²¹ *Hist. Aug.*, *Clod. Alb.*, 1; *PIR*², C 1186 (p. 282).

del principato a quella del dominio²². Sebbene le fonti tacciano, è lecito ipotizzare che Giulia Domna concordasse con il mutato indirizzo politico del consorte: considerando la provenienza orientale e la discendenza regale dell'*Augusta*, la riduzione delle prerogative del Senato era del tutto conciliabile con la mentalità politica di matrice orientale, che concepiva un maggior accentramento di poteri nella figura del sovrano e nella sua *auctoritas principis*²³; inoltre, la prevalenza dell'elemento militare, il cui consenso era divenuto autorevole anche per la *creatio* dell'imperatore²⁴, era perfettamente in linea con il rapporto privilegiato, sancito istituzionalmente con il titolo di *mater castrorum*, tra Giulia Domna e l'esercito.

Prestando fede alla testimonianza dell'*Historia Augusta*²⁵, l'influenza dell'imperatrice in merito alla politica interna fu ben più manifesta e considerevole nell'adozione di provvedimenti istituzionali che avvantaggiassero i figli: assecondando le pressioni mosse da Giulia Domna²⁶, Settimio Severo, all'inizio del 198, nominò Caracalla *Augustus*, elevandolo al rango di imperatore, e Geta *Caesar*²⁷. A seguito di tale duplice proclamazione, l'*Augusta* fu onorata con il titolo di *mater Augusti et Caesaris*²⁸: tale prestigioso epiteto, che aveva fatto delle apparizioni sporadiche nella storia dell'impero e, in particolar modo, era stato adoperato durante il principato della dinastia giulio-claudia²⁹, conferiva ancora più enfasi politica alla sua "maternità istituzionale".

²² Uno dei contributi fondamentali sull'analisi del passaggio dal principato al dominio e sulle sue basi ideologiche e politiche è: J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Basel, 1953. Tra la più recente bibliografia sulla forma politica del dominio, si veda: M. Nenna, *Il Principato e il dominio: Due concezioni di Stato a confronto*, Roma, 2016.

²³ F. Costabile, *Temi e problemi dell'evoluzione storica del Diritto pubblico romano*, Torino, 2016, 200.

²⁴ G. Poma, *Le istituzioni politiche del mondo romano*, Bologna, 2002, 171-172.

²⁵ Hist. Aug., *Get.*, 1, 5.

²⁶ Hist. Aug., *Get.*, 1, 5.

²⁷ CIL VIII, 17258; PIR², S 446 (p. 165), 454 (p. 172-173), 487 (p. 194). Cfr.: A. Mastino, *Le titolature di Caracalla e Geta attraverso le iscrizioni. Indici*, Bologna, 1981, 87-157.

²⁸ Da un punto di vista storiografico i titoli di *mater Augusti et Caesaris* e *mater Augustorum* sono stati interpretati come degli indizi sul processo di orientalizzazione dell'impero sotto i Severi: questa tesi, che risulta oggi anacronistica, è, in modo del tutto condivisibile, smentita dalla recente monografia di B. Levick, *op. cit.*, 82.

²⁹ Il titolo di *mater Augusti et Caesaris* era stato riservato solo alle due Agrippine, *Maior* e *Minor*: R.I.C. I, p. 254 (*Index*); PIR², I 641 (p. 304-305). Cfr.:

Tuttavia, il ruolo politico di Giulia Domna subì una breve fase regressiva tra il 200 e il 205, in concomitanza con l'affermazione del prefetto del pretorio Fulvio Plauziano, il quale, grazie alla totale fiducia accordatagli dall'imperatore³⁰, ottenne un potere personale talmente vasto da essere definito da Cassio Dione τέταρτος Καῖσαρ (il "quarto Cesare")³¹. Durante quel lustro, all'emarginazione politica corrispose il protagonismo culturale dell'imperatrice, la quale si dedicò alla creazione del suo circolo letterario che, inizialmente sorto come gruppo di precettori dei figli e delle nipoti di Giulia Domna, si tramutò in un fervido cenacolo di intellettuali. Giulia Domna, infatti, espletando la sua funzione di *matrona docta*, si occupò dell'educazione dei figli, Antonino Bassiano e Geta, e delle nipoti Giulia Soemia e Giulia Mamea: per garantire la loro formazione culturale, l'*Augusta* ebbe modo di stringere legami e familiarizzare con i maggiori dotti dell'epoca, come Antipatro di Ierapoli e Flavio Filostrato, insigni esponenti della Seconda Sofistica³².

La composizione del circolo ha dato origine ad un acceso dibattito storiografico sulle identità dei suoi effettivi membri: tale *querelle*, che risulta ancora aperta, ha prodotto posizioni antitetiche di inclusione o di rifiuto nei confronti della presenza a corte di alcune personalità di spicco della cultura dell'epoca. La prima esaltazione del circolo venne proposta alla fine del XIX secolo da V. Duruy, che pose in luce la centralità dell'imperatrice la quale, unica nella storia dell'antichità, era stata in grado di riunire un *cercle de beaux esprits*³³. Lo studioso francese annovera tra i membri del cenacolo la sorella dell'imperatrice, Giulia Mesa, con le sue due figlie, Giulia Mamea e Giulia Soemia, i giuristi Papiniano, Ulpiano e Paolo, i poeti Oppiano e Gordiano, il prosatore Claudio Eliano, i medici Sereno Sammonico e Galeno e il sofista Filostrato, un *habitués* di palazzo³⁴. Nel corso del Novecento la teoria proposta da Duruy influenzò molti studiosi, che, con

W. Trillmich, *Familienpropaganda der Kaiser Caligula und Claudius: Agrippina Maior und Antonia Augusta auf Münzen*, Berlin, 1978; D. Kienast, *op. cit.*, 94.

³⁰ PIR², F 554; F. Grosso, *Ricerche su Plauziano e gli avvenimenti del suo tempo*, RAL, 23, 1968, 7-58.

³¹ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVI, 15, 2.

³² G. Nicosia, *La Seconda Sofistica*, in G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, Roma, 1994, 85-90.

³³ V. Duruy, *Histoire des Romains depuis le temps les plus reculés jusqu'à Dioclétien*, VI, Paris, 1883, 115-116.

³⁴ *Ibidem*, 116-119.

disparate ipotesi ricostruttive, si basarono sul suo elenco per mettere in rilievo le identità dei frequentatori del circolo: K. Münscher, nella sua biografia su Filostrato, aggiunge nella lista del Duruy gli storici Cassio Dione, Mario Massimo e il sofista Antipatro di Ierapoli³⁵; M. Platnauer accetta i medesimi nomi e include anche Ateneo, Apollonio di Atene, Eraclide di Licia ed Ermocrate di Smirne³⁶. Platnauer, inoltre, valorizzando l'importanza culturale del circolo di Giulia Domna, lo ritiene precursore dei salotti rinascimentali, teoria successivamente supportata da E. Kornemann³⁷.

Tuttavia, non tutti gli storici contemporanei hanno accolto positivamente le ipotesi del Duruy: G. Crifò, ad esempio, ha ritenuto che «nella ricostruzione di tale società intellettuale la fantasia degli storici si sia sbrigliata»; egli, tuttavia, accetta l'ipotesi che i maggiori intellettuali, tra cui i giuristi Papiniano, Paolo e Ulpiano, abbiano preso parte al circolo di Giulia Domna³⁸. Sebbene nelle interpretazioni storiografiche sia prevalso un atteggiamento favorevole a riconoscere l'autorevolezza del circolo, una significativa eccezione è rappresentata da G. W. Bowersock, il quale ha drasticamente ridimensionato la consistenza del fenomeno culturale: lo studioso, infatti, ha notevolmente ridotto l'immagine tradizionale del circolo e ha ritenuto che la partecipazione di molti intellettuali fosse solo il frutto di una leggenda plasmata dal Duruy e ripresa dagli storici successivi, i quali, senza prove documentarie, avrebbero considerato tutte le eminenti personalità contemporanee a Giulia Domna membri del suo circolo. Bowersock considera, quindi, il nutrito elenco dei partecipanti al circolo una falsificazione storica e riduce a pochi nomi certi, ossia i sofisti Filostrato e Filisco e il futuro imperatore Gordiano III, gli effettivi compagni culturali dell'*Augusta*³⁹. Le valutazioni del Bowersock sono state favorevolmente accolte anche da Lellia Cracco Ruggini e da Erich Kettenhofen, che hanno condiviso le critiche mosse contro la componente

³⁵ K. Münscher, *Die Philostrate*, *Philologus*, X/4, 1907, 469-558.

³⁶ M. Platnauer, *The Life and Reign of Emperor Lucius Septimius Severus*, Oxford, 1918, 128-145.

³⁷ E. Kornemann, *Große Frauen des Altertums. Im Rahmen zweitausend-jährigen Weltgeschehens*, Leipzig, 1942, 267.

³⁸ G. Crifò, *Ulpiano. Esperienze e responsabilità del giurista*, in *ANRW*, II/15, Berlin-New York, 1976, 708-789.

³⁹ W. Bowersock, *The Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, 101-109.

artificiosa del circolo, sovente priva di un’attendibile menzione delle testimonianze storiche e/o letterarie⁴⁰.

La *quaestio* storiografica sulla reale consistenza del circolo (la cui realtà rimane tuttora incerta, data la scarsità di notizie desumibili dalle fonti antiche) non inficia, però, la rilevante portata culturale dell’evento. L’esistenza di una cerchia intellettuale legata alla figura e alla guida dell’*Augusta* costituisce una novità di gran rilievo nel panorama della storia romana⁴¹: l’eccezionalità di tale dato storico, che non è stata taciuta dalla coeva produzione letteraria, è rappresentata dal fatto che una donna – o meglio, la donna che rivestiva la più alta carica dell’impero – fosse ispiratrice e promotrice di incontri culturali, a cui ella stessa partecipava attivamente.

Basandosi sulle testimonianze di Cassio Dione e Flavio Filostrato, non si possono, infatti, svalutare le evidenze storiche sia dell’esistenza del κύκλος, di cui, secondo Filostrato, facevano parte φιλόσοφοι e γεωμέτραι⁴², tutti di provenienza orientale, sia del ruolo di promotrice, committente e *patrona* del cenacolo svolto da Giulia Domna. Filostrato è il primo ad adoperare il sostantivo κύκλος⁴³ per definire il gruppo di intellettuali riunito intorno all’*Augusta*, di cui dichiara apertamente di far parte⁴⁴; il sofista greco dà poi notevole risalto alla vivacità culturale e alle inclinazioni filosofiche della sua *patrona*, definendola ἡ φιλόσοφος⁴⁵. La conferma del ruolo rivestito dall’imperatrice di *patrona* del circolo e committente di opere culturalmente significative per l’epoca giunge dalla *Vita Apollonii Tyanensis*⁴⁶, composta dallo stesso Filostrato: l’opera costituisce la *summa*

⁴⁰ L. Cracco Ruggini, *Sofisti greci nell’impero romano*, *Athenaeum*, 49, 1971, 422; E. Kettenhofen, *Die syrischen Augustae in der historischen Überlieferung. Ein Beitrag zum Problem der Orientalisierung*, Bonn, 1979, *passim*.

⁴¹ G. Viarengo, *Il circolo di Giulia Domna tra proiezioni e realtà storica*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 38/1, 2007, 191.

⁴² Philostr., *Vitae Sophist.*, 1, 3. Mentre non vi è dubbio che i φιλόσοφοι siano i filosofi, è più complessa l’interpretazione del termine γεωμέτραι, la cui traduzione proposta da Münscher dell’equivalente di “astrologi” è ancora quella più condivisa: cfr. K. Münscher, *op. cit.*, 477.

⁴³ Philostr., *Vitae Sophist.*, 2, 30.

⁴⁴ Philostr., *Vita Apoll. Tyan.*, 1, 3.

⁴⁵ Philostr., *Vitae Sophist.*, 2, 30.

⁴⁶ Sulla biografia di Apollonio di Tiana e sulla produzione letteraria di Filostrato, si vedano: Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Milano, 1978; Philostratus, *Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, ed. by G. Anderson, London, 1986.

del sincretismo religioso sotto i Severi ed è un'ottima guida per comprendere il circolo, poiché rispecchia la mentalità dell'*élite* severiana⁴⁷. La biografia del taumaturgo Apollonio di Tiana fu commissionata dalla stessa Giulia Domna, fortemente interessata a tale personaggio; tuttavia, non fu a lei dedicata poiché la pubblicazione avvenne dopo la sua morte⁴⁸. Cassio Dione riporta aneddoti e indicazioni temporali molto utili per ricostruire le attività culturali dell'imperatrice: lo storico sostiene che ella cominciò a studiare filosofia e a spendere i suoi giorni conversando con i sofisti nel periodo di maggior potere di Plauziano⁴⁹, e, anche a distanza di anni, durante gli incontri ufficiali con eminenti personaggi politici, l'imperatrice soleva dedicarsi a conversare con loro su temi filosofici⁵⁰.

Dall'esame delle sopraccitate fonti emergono in modo nitido sia il sapiente intreccio, peculiare della biografia di Giulia Domna, tra attività politiche e attività culturali sia la sua astuta lungimiranza nel coniugare armonicamente questi due aspetti nell'esercizio del potere: nel momento in cui la sua autorità politica venne temporaneamente eclissata da Plauziano, a lei apertamente ostile⁵¹, Giulia Domna seppe crearsi un ruolo egemonico nell'ambiente culturale dell'epoca, dando prova della sua sensibilità intellettuale e della sua inclinazione filosofica. Tuttavia, l'emarginazione dalla sfera politica fu breve, in quanto l'*Augusta* ebbe un'occasione di pubblica rivalsa politica nel 204, presiedendo, *praeunte pompa ceterarum matronarum*⁵², allo svolgimento dei *ludi saeculares*⁵³, i cui riti celebrativi furono affidati esclusivamente alle donne: infatti, centonove matrone, appartenenti alle classi socialmente più elevate e regolarmente sposate, furono incaricate della celebrazione dei *ludi* e Giulia Domna, in qualità di imperatrice, pre-

⁴⁷ F. Solmsen, s.v. *Philostratos*, in *RE*, XX.1, 1941, col. 147-152.

⁴⁸ Per la datazione dell'opera di Filostrato, si veda: E. Lyall Bowie, *Apollo-nius of Tyana: Tradition and Reality*, in *ANRW*, II, 16/2, Berlin-New York, 1978, 1652-1699.

⁴⁹ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXV, 15.

⁵⁰ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVIII, 18.

⁵¹ Sul contrasto fra Giulia Domna e Plauziano si veda soprattutto: Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXV, 15, 6; LXXVIII, 24, 1.

⁵² P. Romanelli, *Reg. IX – Via Paola. Nuovi frammenti degli Atti dei ludi secolari di Settimio Severo (204)*, *NSA*, 9, 1931, 318-323.

⁵³ Sull'organizzazione e sull'ideologia dei *ludi* del 204, si vedano il lavoro, ancora di fondamentale consultazione, di I. B. Pighi, *De ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex*, Milano, 1939, 95 e il contributo monografico di recente pubblicazione di J. Rantala, *The Ludi Saeculares of Septimius Severus: The Ideologies of a New Roman Empire*, New York, 2017.

siedette allo svolgimento, recitando le formule di supplica a Giunone, presso il santuario della dea nel tempio di Giove Capitolino⁵⁴.

La testimonianza archeologica dell'Arco degli Argentari, eretto a Roma (all'ingresso del Foro Boario) nel 204, a seguito dei *ludi saeculares*, dagli *argentarii et negotiantes boarii*⁵⁵ presenta un chiaro intento celebrativo della coppia imperiale e fornisce un'illuminante e inedita raffigurazione di Giulia Domna in tale circostanza pubblica. Nel pannello della parete interna del pilone sinistro, l'*Augusta*, velata, diademata e rappresentata in ieratica frontalità mentre compie il sacrificio rituale dei *ludi*, compare per la prima volta⁵⁶ in un monumento della capitale e in dimensioni superiori rispetto al consorte Settimio Severo. La composizione iconografica attribuisce un irrefutabile ruolo egemonico all'imperatrice, la quale è effigiata con la mano *dextra elata*⁵⁷, gesto di valore culturale che, mutandosi in attributo trascendente dei sovrani, diventerà prototipico dell'arte tardoantica⁵⁸. Nel complesso, tale pannello costituisce una significativa conferma materiale dell'influente ruolo istituzionale dell'imperatrice, corroborato dalla partecipazione alle cerimonie solenni e alla vita pubblica e religiosa dell'Urbe. L'Arco degli Argentari rivela, pertanto, come la rilevanza politica di Giulia Domna fosse favorevolmente accettata dai committenti⁵⁹ e, plausibilmente, dalla popolazione romana; inoltre, esso

⁵⁴ Sull'origine delle cerimonie dei *ludi* e sulle divinità a cui erano dedicate, si veda: P. Brind'Amour, *L'origine des Jeux Séculaires*, in *ANRW*, II, 16/2, Berlin-New York, 1978, 1334-1417; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Berlin, 2001, 152-180.

⁵⁵ Sull'Arco degli Argentari, si segnala il seguente contributo monografico che, nonostante sia datato, costituisce ancora uno studio di fondamentale consultazione sull'argomento: M. Pallottino, *L'Arco degli Argentari*, Roma, 1946. Cfr. anche: S. Diebner, *Arcus Septimii Severi (Forum Boarium); Arcus Argentariorum; Monumentum Argentariorum*, in *LTUR*, I, 1993, 105-106.

⁵⁶ R. Brilliant, *The Arch of Septimius Severus in the Roman Forum*, Roma, 1967, 216.

⁵⁷ Tale gesto, che raffigura la mano destra dell'imperatrice con il palmo rivolto in avanti e distante dal corpo, è frequentemente documentato in Oriente: cfr. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, 153.

⁵⁸ *Ibidem*, 159-165.

⁵⁹ Sull'iscrizione dedicatoria degli *argentarii et negotiantes boarii*: *CIL* VI, 1035. Cfr.: M. Pallottino, *op. cit.*, 111; S. De Maria, *Gli archi onorari di Roma e dell'Italia romana*, Roma, 1988, 185-189. I promotori e committenti, nel testo dell'iscrizione dell'Arco, si proclamano *devoti numini eorum*, riprendendo lo strategico parallelismo, già inaugurato da Augusto agli albori dell'impero, tra l'imperatore in

sembra quasi essere precursore del riconoscimento della preminenza politica che rivestì, pochi anni più tardi, l'*Augusta/mater*.

L'anno 205 inaugurò poi la riconsacrazione di Giulia Domna alle vette politiche: l'assassinio, ordito da Caracalla, del nemico Plauziano⁶⁰, che fu colpito dalla *damnatio memoriae*⁶¹, e la condanna a morte di tutti i sostenitori del prefetto⁶² aprirono le porte a un graduale rafforzamento dell'autorità politica e istituzionale dell'*Augusta* fino alla detenzione, dopo la morte del marito, di un potere decisionale mai raggiunto prima dalle precedenti imperatrici romane. Nel 209, il titolo di *mater Augusti et Caesaris* fu modificato in *mater Augustorum*⁶³, dal momento che il figlio minore Geta fu elevato da suo padre al rango di *Augustus*⁶⁴, ottenendo gli stessi poteri del fratello. Tale progetto di diarchia, che rispecchiava l'orientamento filoantoniniano di Settimio Severo, scatenò il risentimento latente dei due fratelli, che si acuì fino a tramutarsi, nel biennio 211-212, in una tragica contesa fratricida.

vita e il suo *genius* o *numen*; si veda: H. G. Gundel, *Devotus numini maiestatique eius*, *Epigraphica*, 15, 1953, 128.

⁶⁰ Erodiano (*Hist. Rom.*, III, 10, 8; 12, 10-11) si dilunga molto nella descrizione dell'episodio, attribuendo l'intera responsabilità a Caracalla, il quale ordinò l'omicidio di Plauziano all'interno del palazzo imperiale, sotto gli occhi del padre Settimio Severo. Lo storico greco non fa menzione di Giulia Domna nella progettazione e nell'esecuzione dell'assassinio, ignorandola pervicacemente; al contrario, Cassio Dione (*Hist. Rom.*, LXXVII, 4, 4) riporta la scena secondo la quale fu consegnato un ciuffo della barba di Plauziano a Giulia Domna, la quale, apprendendo della morte del prefetto, avrebbe provato un sentimento di gioia.

⁶¹ A. Mastino, *op. cit.*, 76-77.

⁶² Cassio Dione narra che i sostenitori di Plauziano furono messi a morte e i restanti componenti del nucleo familiare, tra cui Plautilla, figlia di Plauziano e moglie di Caracalla, furono esiliati nell'isola di Lipari: Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVI, 5-6.

⁶³ *R.I.C.* IV, 1 168, specialmente nr. 562; 208, nr. 858. Sul significato propagandistico di tale titolo, si veda: J. Langford-Johnson, *Mater Augustorum, Mater Senatus, Mater Patriae: Succession and Consensus in Severian Ideology*, Bloomington, 2005.

⁶⁴ *R.I.C.* IV, 1, 163; *PIR*², S 454. La datazione della proclamazione di Geta è stata oggetto di discussione, dal momento che è stata variamente collocata nel 209 o nel 210. A favore della prima data, il 209, si vedano: A. R. Birley, *The Roman government of Britain*, Oxford, 2005, 218; A. Magnani, *op. cit.*, 82, n. 21. Birley corregge se stesso sulla datazione precedentemente sostenuta in *The African Emperor Septimius Severus*, London, 1971, 186 e Magnani sostiene che la proclamazione del giovane Geta «troverebbe una collocazione abbastanza logica nel clima celebrativo seguito alla vittoria sui Caledoni, dopo la campagna dell'estate 209». Cfr. anche: D. Kienast, *op. cit.*, 166.

La morte di Settimio Severo, il 4 febbraio del 211⁶⁵, aprì, infatti, una parentesi drammatica nell’esistenza di Giulia Domna, la quale tentò invano di porsi come paciera e mediatrice tra i due figli. Erodiano riporta gli aspri contrasti originatisi, nel momento della successione, tra i due *Augusti*, i quali stavano progettando di spartire l’impero in due nette e contrapposte aree geografiche, occidentale e orientale. Giulia Domna, dilaniata dalla sofferenza, avrebbe auspicato la sua stessa morte se i due fratelli avessero spartito le province imperiali, asserendo:

... γῆν μὲν καὶ θάλατταν, ὧ τέκνα, εὐρίσκετε ὅπως νείμησθε, καὶ τὰς ἡπείρους, ὡς φατε, τὸ πόντιον ρεῖθρον διαιρεῖ τὴν δὲ μητέρα πῶς ἂν διέλοισθε, καὶ πῶς ἢ ἀθλία ἐγὼ ἐς ἑκάτερον ὑμῶν νεμηθεῖην ἢ τμηθεῖην; πρῶτον δὴ ἐμὲ φονεύσατε, καὶ διελόντες ἑκάτερος γὰρ ἑαυτῶ τὸ μέρος θαπτέτω· οὕτω γάρ ἂν μετὰ γῆς καὶ θαλάττης ἐς ὑμᾶς μερισθεῖην⁶⁶.

La penna di Erodiano mette in luce un nuovo profilo della “maternità istituzionale” dell’imperatrice: l’*Augusta* viene rappresentata come l’unica garante dell’integrità politica e territoriale dell’impero romano e la sua funzione di *mater* viene estesa, per sineddoche, a tutto l’impero. Opponendosi strenuamente alla divisione tra i figli, l’imperatrice sembra immedesimarsi *in toto* con lo stato e, prospettando la dissoluzione del suo corpo al pari di quella dell’impero, amplia le prerogative della sua maternità a tutela dell’unità familiare ed imperiale⁶⁷. Tuttavia, i suoi tentativi di mediazione per risanare la concordia tra i due fratelli furono infruttuosi, dal momento che il conflitto tra gli *Au-*

⁶⁵ Hist. Aug., *Vita Sev.*, 19, 1; *PIR*², S 487 (p. 195). Per la datazione, si veda anche: D. Kienast, *op. cit.*, 157.

⁶⁶ Erod., *Hist. Rom.*, IV, 3: «Figli miei, avete trovato il modo di dividervi il mare e i continenti, dato che, come dite, c’è il mare del Ponto a segnare il confine. Ma come farete con vostra madre? Come potrò io, sventurata, essere divisa e spartita tra voi? Allora, prima uccidetemi: ciascuno sceglierà la sua parte, che seppellirà nel suo territorio, così dividerete anche me, come la terra e il mare». Si precisa che l’edizione critica di riferimento è: Erodiano, *Storia dell’Impero romano dopo Marco Aurelio*, a cura di F. Cassola, Firenze, 1967.

⁶⁷ A proposito dell’ampliamento delle prerogative della maternità di Giulia Domna, è interessante segnalare che la studiosa J. Langford, nel suo lavoro monografico incentrato sull’imperatrice siriana, sostiene che la propaganda severiana abbia talmente enfatizzato il messaggio metaforico della maternità totalizzante dell’*Augusta* da creare una sorta di megalomania della maternità. Cfr.: J. Langford, *op. cit.*, 5.

gusti esplose fino a tramutarsi, nel febbraio del 212⁶⁸, nell'assassinio di Geta per ordine di Caracalla: come narra Cassio Dione, ingannata dal primogenito, Giulia Domna assistette alla morte del figlio minore, che, in fin di vita, si gettò tra le sue braccia e, trucidato nel suo seno, esclamò: “μητερ μητερ, τεκοῦσα τεκοῦσα, βοήθει, σφάζομαι”⁶⁹. La ragione di Stato prevalse, però, sui drammi familiari e le fonti antiche narrano che l'imperatrice, negandosi il lutto, sostenne la mendace versione, che il fratricida presentò ai soldati e al Senato, di una congiura ordita contro di lui dal fratello minore⁷⁰.

A seguito dell'omicidio del fratello minore, Caracalla rimase l'unico *Augustus* alle redini dell'impero e la madre divenne una colonna portante del governo del figlio: affiancando Caracalla, Giulia Domna poté esercitare la sua spinta innovatrice nella definizione di uno spazio maggiore e più influente delle donne nelle decisioni politiche imperiali. La sua azione di consolidamento del potere femminile fu il frutto di un accorto equilibrio tra il rispetto del tradizionale *mos maiorum* romano e gli apporti ideologici e culturali di matrice orientale⁷¹: attra-

⁶⁸ Il 26 febbraio 212 è considerata dalla critica la data tradizionale della morte di Geta; tuttavia, Cassio Dione (*Hist. Rom.*, LXXVII, 2, 1) accenna a un tentativo di congiura ordita contro Geta il 26 dicembre 211, durante la festa dei *Saturnalia*. Per la datazione, si vedano: T. D. Barnes, *Pre-Decian "acta martyrum"*, *JTS*, 19, 1969, 509-531; G. Alföldy, *Der Sturz des Kaisers Geta und die antike Geschichtsschreibung*, in *BHAC*, 1970, 19-51.

⁶⁹ Stando alla testimonianza di Cassio Dione (*Hist. Rom.*, LXXVIII, 2, 2-3), Caracalla si avvale dell'aiuto della madre con l'inganno, poiché le chiese di convincere il fratello ad incontrarlo per raggiungere un'intesa con lui. Giulia Domna, ignara dei reali intenti del figlio maggiore, convinse Geta a conferire con Caracalla e convocò entrambi i figli nella sua camera nuziale per riappacificarli: quando entrambi furono all'interno, arrivarono alcuni centurioni che, su ordine di Caracalla, uccisero Geta, il quale si gettò morente tra le braccia della madre.

⁷⁰ Erod., *Hist. Rom.*, IV, 4-5; *Hist. Aug., Ant. Car.*, 3.

⁷¹ Per quanto concerne le innovazioni ideologiche di matrice orientale, la storiografia moderna si è a lungo interrogata su quale sia stato il ruolo di Giulia Domna nel dibattuto problema dell'"inorientamento" dell'impero, ossia sulla perdita di valori e di certezze scaturita in seguito a una progressiva orientalizzazione dell'impero: dalla seconda metà del Novecento, la tesi orientalistica è stata revisionata e i suoi presupposti teorici sono stati discussi e contestati grazie agli studi di Mundle, il quale, in termini più bilanciati, evidenziava l'apertura all'Oriente promossa da Giulia Domna, soprattutto in materia di politica religiosa. Grazie anche alla significativa monografia di Kettenhofen, la teoria orientalistica appare oggi ormai superata: l'epigrafista tedesco giunge alla conclusione che la penetrazione di elementi stranieri, siriaci e orientali, all'interno dell'impero romano è comprovata, ma non è possibile affermare che fu Giulia Domna ad imporre culti e usanze socio-religiose di origine orientale che minassero il *mos maiorum* romano. Cfr: I. M.

verso la conciliazione tra tradizioni occidentali e innovazioni orientali, Giulia Domna raggiunse un potere mai detenuto prima dalle altre imperatrici, appurabile in termini di riconoscimenti onorifici ufficiali. La sua titolatura, infatti, era stata modificata con l'aggiunta degli aggettivi *Pia* e *Felix*⁷² e con l'appellativo di *mater Senatus et patriae*⁷³: sebbene questi le siano stati concessi in precedenza⁷⁴, la diffusione generalizzata di tali onori è registrata negli anni posteriori alla morte del marito, a riprova della mutata e ancor più autorevole posizione politica della sovrana⁷⁵. La concessione del titolo di *mater Senatus et patriae* risulta essere inedita, in quanto non trova precedenti nelle titolature femminili: l'unico caso simile è l'attribuzione del titolo di *mater patriae* alla vedova di Augusto, Livia Drusilla, adoperato però esclusivamente in provincia⁷⁶, dal momento che nell'Urbe il titolo non ebbe un riconoscimento pubblico⁷⁷. Giulia Domna fu, dunque, la prima *Augusta* ad essere onorata con l'epiteto, latore di un forte valore propagandistico e di un pregnante significato politico, di *mater Senatus et*

Mundle, “Dea Caelestis” in *der Religionspolitik des Septimius Severus und der Iulia Domna*, *Historia*, 10, 1961, 228-237; E. Kettenhofen, *op. cit.*, 143.

⁷² *R.I.C.* IV, 1, p. 63, 272; 310ss. Per la datazione degli aggettivi di commo-diana memoria, cfr.: M. Hammond, *op. cit.*, 41-50; D. Kienast, *op. cit.*, 167.

⁷³ *CIL* VIII, 10049; 10077 = 22057; 22089; 22107; 22127.

⁷⁴ La datazione del titolo di *mater Senatus et patriae* è stata al centro di un acceso dibattito storiografico: Williams e Instinsky ritenevano che fu attribuito a Giulia Domna dopo la morte del marito; tuttavia, alla luce di ulteriori e più recenti studi (condotti da Benario, Crampa e Ghedini), l'ipotesi più plausibile e prevalentemente accettata è che il titolo fosse stato concesso in precedenza all'imperatrice, ossia prima della morte del marito: M. G. Williams, *Studies in the Lives of Roman Empresses*, I: *Julia Domna*, *AJA*, 6, 1902, 259-305; H. U. Instinsky, *Studien zur Geschichte des Septimius Severus: Julia Domna als mater castrorum und als mater senatus, mater patriae*, *Klio*, 35, 1942, 206; H. W. Benario, *Julia Domna mater Senatus et patriae*, *Phoenix*, XII, 1958, 67-70; J. Crampa, *The Greek Inscriptions in Labraunda. Swedish Exc. And Res.*, III/2, Lund, 1972, nr. 38; F. Ghedini, *op. cit.*, 13-14.

⁷⁵ Sulla diffusione del titolo di *mater Senatus et patriae*, cfr.: E. Kettenhofen, *op. cit.*, 86 ss.; J. Langford, *op. cit.*, 134-135.

⁷⁶ Come dimostrano alcune monete provenienti da Leptis Magna, cfr.: H. Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire romain*, Leipzig, 1930, 165, nr. 807. Sulle differenze e sulle analogie dei titoli e delle rappresentazioni di Livia Drusilla e di Giulia Domna, si veda il recente contributo di M. Hoffmann, *Kaiserliche Frauen im alten Rom zwischen domus principis und res publica. Livia Drusilla und Iulia Domna als Bindeglieder des Machtübergangs im Prinzipat*, München, 2010.

⁷⁷ H. W. Ritter, *Livias Erhebung zur Augusta*, *Chiron*, 2, 1974, 325.

patriae. Lo stesso titolo fu poi concesso alla sorella e alla nipote dell'imperatrice, Giulia Mesa e Giulia Mamaea⁷⁸, a dimostrazione di come le donne della dinastia severiana, perpetrando il modello politico di Giulia Domna, seppero ritagliarsi un ruolo egemonico – e istituzionalmente riconosciuto – nella gestione del potere imperiale.

Altre onorificenze conferite a Giulia Domna, al chiaro fine di esaltazione encomiastica dell'imperatrice, furono quelle di *mater Populi Romani*⁷⁹ e di *mater totiusque divinae domus*⁸⁰: l'insieme di questi onori sottolinea l'aspetto totalizzante della personalità di Giulia Domna, la cui maternità istituzionale abbracciava la *domus Augusta*⁸¹ e si estendeva su ogni cittadino dell'impero, includendo tutto il popolo romano. Perseguendo questo ideale di coinvolgimento e di inclusione universale, l'imperatrice molto probabilmente sostenne la politica, adottata da Settimio Severo e proseguita da Caracalla, di integrazione nello stato di tutti gli abitanti dell'ecumene romano. L'orientamento ecumenico di governo raggiunse il culmine con l'emanazione della *Constitutio Antoniniana* nel 212, con la quale si estendeva la cittadinanza romana a tutti *peregrini*, ad eccezione dei *dediticii*⁸², e si cancellavano i privilegi fiscali di cui godevano solo i cittadini. Nonostante il totale silenzio delle testimonianze antiche sulla plausibile influenza politica dell'imperatrice siriana nell'emanazione del cosiddetto "editto di Caracalla", si può riscontrare che, in termini cronologici, il provvedimento definito da Mario Mazza "uno degli atti più significativi, sul piano politico e sociale, della storia di Roma"⁸³ fu promulgato nel momento in cui il potere dell'imperatrice aveva raggiunto l'acme.

Negli anni successivi, a causa dei numerosi spostamenti per le missioni militari in Oriente⁸⁴, Caracalla delegò formalmente parte dei

⁷⁸ *PIR*², I 649 (p. 307-308), I 678 (p. 320); H. W. Benario, *The Titulature of Julia Soaemias and Julia Mamaea. Two notes.*, *TAPhA*, 90, 1959, 11.

⁷⁹ *CIL* VI, 419 = VI, 30763.

⁸⁰ *CIL* VIII, 23400; *PIR*², I 663 (p. 313).

⁸¹ D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the western Provinces of the Roman Empire*. II, Leiden-New York-Köln, 1992, 428; C. Gorrie, *Julian Domna's Building Patronage, Imperial Family Roles e Severan Revival of Moral Legislation*, *Historia*, 53, 2004, 61-72.

⁸² Papiro Giessen, 40, 1. Cfr: P. Pinna Parpaglia, *Sacra peregrina, civitas Romana, dediticii nel Papiro Giessen 40*, Sassari, 1995, 13 ss.

⁸³ M. Mazza, *Lotte sociali e restaurazione autoritaria del III secolo d.C.*, Roma-Bari, 1973, 333.

⁸⁴ *Hist. Aug., Ant. Car.*, 5,8. Cfr: M. Bonello Lai, *I viaggi di Giulia Domna sulla base della documentazione epigrafica*, *AFLC*, II, 1978/1979, 13-45.

propri poteri alla madre, affidandole, come testimonia Cassio Dione⁸⁵, l'incarico di gestire tutta la corrispondenza imperiale, *a libellis et ab epistulis Graecis et Latinis*⁸⁶. Giulia Domna riceveva, dunque, le missive da Roma e da tutte le province e si occupava personalmente dell'ordinaria amministrazione, rispondendo in nome dell'imperatore alle richieste dei cittadini e rinviando al figlio solo i dispacci relativi alle questioni più rilevanti e urgenti. L'intensa attività epistolare dell'*Augusta* trova conferma in una significativa testimonianza epigrafica: si tratta una epistola, incisa su una lastra di marmo, che Giulia Domna indirizzò agli abitanti di Efeso e che conteneva l'affettuoso augurio di futuri benefici da parte del suo γλυκῦτατος (“dolcissimo”) figlio Caracalla⁸⁷.

Tuttavia, negli ultimi anni del governo di Caracalla (215-217), cominciò a serpeggiare un marcato sentimento di malcontento e di avversione verso l'imperatore, soprattutto nell'ambiente senatorio⁸⁸, a causa del nuovo corso politico e dello spostamento degli affari di stato in Oriente. Dopo il viaggio in Egitto nel 215⁸⁹, in cui Caracalla visitò la tomba di Alessandro Magno, l'*Augustus* manifestò un'aperta tendenza all'"alessandromania"⁹⁰: rese partecipe il Senato della sua smania di emulare il sovrano macedone⁹¹, promosse l'assimilazione iconografica tra sua madre e Olimpiade⁹², la madre di Alessandro

⁸⁵ Cass. Dio, *Hist. Rom.*, LXXVII, 18, 2.

⁸⁶ Ancora discusso è il problema storiografico della formalizzazione di tale incarico: Mackenzie ritiene che corrispondesse ad una carica ufficiale, mentre il Robert sostiene che si tratti di una semplice onorificenza: D. C. Mackenzie, *The reign of Caracalla*, Princeton, 1949, 120; L. Robert, *Sur des inscriptions d'Éphèse. Fêtes, athlètes, empereurs, épigrammes*, *RPh*, 41, 1967, 7-84. In entrambi i casi, ancora una volta, si registra l'unicità del conferimento attribuito all'imperatrice.

⁸⁷ B. Lifshitz, *Notes d'épigraphie grecque. La lettre de Julia Domna aux Ephésiens*, *ZPE*, VI, 1970, 57-64.

⁸⁸ A. Calderini, *I Severi: La crisi dell'Impero nel III secolo*, Bologna, 1949, *passim*.

⁸⁹ Erod., *Hist. Rom.*, IV, 8-9; *Hist. Aug., Ant. Car.*, 2, 1. Cfr.: B. Levick, *Caracalla's Path*, in *AA.VV., Hommages à Marcel Renard*, II, Bruxelles 1969, 426-446.

⁹⁰ L. Cerfaux, J. Tondriau, *Un concurrent du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai, 1957, 369-398; C. Rowan, *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan period*, Cambridge-New York, 2012, 128.

⁹¹ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVIII, 7, 1-2: Cassio Dione racconta anche che Caracalla, alla presenza dei senatori, si dichiarò pubblicamente convinto che l'anima di Alessandro fosse entrata nel suo corpo, affinché in lui potesse rivivere.

⁹² Questa rappresentazione dell'*Augusta* trova riscontro in un cammeo raffigurante un busto femminile di profilo, con il capo velato e coronato d'alloro e con

Magno, e tentò di inglobare il regno dei Parti, attraverso il matrimonio con la figlia del re⁹³. A seguito del rifiuto del re Artabano, nel 216 Caracalla dichiarò una logorante guerra ai Parti e, durante la preparazione dell'offensiva bellica, nell'aprile del 217⁹⁴ egli trovò la morte per mano di un sicario del prefetto del pretorio Macrino, il quale si fece proclamare *Augustus* dalle truppe⁹⁵, interrompendo – seppur brevemente – la successione dinastica dei Severi. Giulia Domna, che nel frattempo dimorava ad Antiochia, quando fu informata della morte del figlio, secondo quanto tramandano le testimonianze letterarie, ebbe un vero crollo: fu talmente addolorata che si trafisse il petto, ma fu soccorsa e subito medicata⁹⁶.

L'atteggiamento di Macrino verso Giulia Domna fornisce un ulteriore indizio sull'influenza politica dell'imperatrice, soprattutto nei confronti delle compagini militari: l'usurpatore, che inizialmente le consentì di conservare gli onori del suo rango e le consegnò le ceneri del suo primogenito, poco dopo, conscio dell'ascendente dell'*Augusta* sull'esercito e timoroso che ella potesse aizzare le milizie contro di lui, la costrinse all'esilio⁹⁷. Il rapporto privilegiato tra l'imperatrice e l'esercito, che costituiva una fonte di preoccupazione per Macrino e per

uno scettro impugnato nella mano destra, analizzato dalla studiosa Nau, la quale riconosce nella gemma Giulia Domna nelle vesti di Olimpiade: E. Nau, *Julia Domna as Olympias*, *JNG*, 18, 1968, 51, n. 11.

⁹³ Erod., *Hist. Rom.*, IV, 10-11, Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVIII, 1.

⁹⁴ Le fonti antiche sono concordi nel datare all'8 aprile del 217 la morte di Caracalla: Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVIII, 5, 3; Erod., *Hist. Rom.*, IV, 12-13; Eutr., *Brev. ab Urbe cond.*, VIII, 20. Per un'analisi della datazione proposta dalle fonti letterarie, si veda: A. M. Kemezis, *Greek Narratives of the Roman Empire under the Severans: Cassius Dio, Philostratus and Herodian*, Cambridge-United Kingdom, 2014, 285-286. Sul riscontro epigrafico della data della morte di Caracalla, si veda: A. Mastino, *op. cit.*, 15.

⁹⁵ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXVIII, 11, 6; Erod., *Hist. Rom.*, IV, 13, 4-5; Hist. Aug., *Ant. Car.*, 6-7; *PIR*², O 108. Sulla proclamazione di Macrino, cfr: s.v. *M. Opellius Macrinus*, in *RE*, XVIII, 1939, col. 540-558, n. 2; M. Handy, *Die Severer und das Heer*, Berlin, 2009, 39-40.

⁹⁶ Erod., *Hist. Rom.*, IV, 13, 8; Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXIX, 23, 1.

⁹⁷ Macrino dovette intuire il potenziale pericolo costituito, per la stabilità del suo principato, dalla presenza delle astute donne dei Severi: per questo motivo, anche le altre donne della dinastia severiana (Mesa, Mamea e Soemia) furono costrette all'esilio per ordine di Macrino. Cfr.: Herod., *Hist. Rom.*, V, 3, 2; Hist. Aug., *Macr.*, 9, 1-2. Per l'esilio di Giulia Domna, cfr.: A. Magnani, *op. cit.*, 112; per l'esilio di tutte le donne siriane dei Severi, si vedano: M. Grant, *The Severans. The Changed Roman Empire*, London-New York, 1996, 23-24; J. Burns, *Great Women of Imperial Rome: Mothers and Wives of the Caesars*, New York, 2007, 207.

la già precaria stabilità del suo principato, trova anche riscontro materiale nell'Arco di Leptis Magna⁹⁸, specialmente nel pannello sud-ovest: il tema del pannello è la *concordia Augustorum*, reso dall'atto simbolico della *dextrarum iunctio*⁹⁹, compiuto da Settimio Severo e Caracalla, raffigurati in posizione centrale nella composizione. Giulia Domna appare distaccata dal nucleo frontale degli *Augusti*, ma la sua persona è attorniata dalla presenza di simboliche divinità: da un lato Ercole, dall'altro la personificazione della *Virtus* romana¹⁰⁰ e, alle sue spalle, Minerva armata di lancia, scudo ed egida con il *gorgoneion*¹⁰¹. La presenza di Minerva permette di effigiare Giulia Domna nelle vesti di *mater castrorum* e ne ribadisce con vigore l'importanza militare. Nel pannello sud-est del medesimo monumento, inoltre, è raffigurata la scena di una solenne processione con al centro Ercole, coperto dalla caratteristica pelle di leone¹⁰²: davanti a lui è presente una figura femminile elmata con il seno destro scoperto, identificabile con la *Virtus* del popolo romano o con la personificazione di Roma¹⁰³; alle spalle del figlio di Giove, si erge un busto di donna, che stringe nella mano sinistra il ramo di una palma, di prospetto chiaramente riferibile, nonostante le abrasioni, a Giulia Domna nelle vesti di Vittoria. L'assimilazione tra Giulia Domna e la Vittoria, che risulta essere una proposta

⁹⁸ L'Arco di Leptis Magna è un grande arco quadrifronte eretto, nell'omonima città africana, verosimilmente in occasione del ritorno dell'imperatore dalla vittoriosa guerra in Oriente e del decennale del regno: il monumento, di cui è indiscussa l'importanza politica, riassume in sé i principali argomenti propagandistici dell'arte ufficiale dei Severi. Cfr.: R. Bartocchini, *L'Arco quadrifronte a Leptis Magna, Africa*, 4, 1931, 136; J. B. Ward-Perkins, *Severan art and architecture at Leptis Magna, JRS*, 38, 1948, 59-80; R. Brilliant, *op. cit.*, 85. Per una lettura storico-politica del monumento, si veda: O. D. Cordovana, *Segni e immagini del potere tra antico e tardoantico. I Severi e la provincia Africa consularis*, Catania, 2011, 404-418.

⁹⁹ Sul simbolismo del gesto, cfr.: L. Reekmans, *La dextrarum iunctio dans l'iconographie romaine et paléochrétienne, BIBR*, 31, 1958, 23-95.

¹⁰⁰ Sul significato di tale personificazione, si veda il contributo di: J. R. Fears, *The Cult of Virtues*, in *ANRW*, II, 17/2, Berlin-New York, 1981, 845.

¹⁰¹ Sulla rappresentazione e sulle caratteristiche del *gorgoneion*, si veda: J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Princeton, 1991, 187-188.

¹⁰² V. M. Strocka, *Beobachtungen an den Attikareliefs der severischen Quadrifrons von Leptis Magna, AntAfr*, 6, 1972, 155.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 155-172. Sulle caratteristiche generali dell'identificazione tra Roma e *Virtus*, si veda: C. C. Vermeule, *The Goddess Roma in the Art of Roman Empire*, London-New York, 1959, 65 e 105.

iconografica inedita¹⁰⁴, dato che nessun'altra imperatrice fu mai effigiata in tali sembianze, e quella tra Giulia Domna e Minerva simboleggiano uno stretto connubio tra l'imperatrice e l'esercito, richiamando gli aspetti ideologici più nobili della guerra, come la garanzia del benessere dei cittadini attraverso la vittoria militare¹⁰⁵. Alla luce di tale equiparazione allegorica, che identificava l'imperatrice nell'auspice della prosperità garantita dall'elemento militare, si possono ben comprendere i timori dell'usurpatore Macrino, il quale decise di destituire definitivamente dai vertici del potere colei che avrebbe potuto rovesciarlo tramite il prestigio di cui godeva presso l'esercito.

L'omicidio del figlio, dunque, rappresentò per Giulia Domna l'emarginazione da quell'influente ruolo politico che era stato una costante nelle sue vesti di *Augusta*, costringendola a una resa senza più ritorno: il suo fisico era indebolito dalla ferita che si era inferta non appena aveva appreso della morte del figlio ed ella, rifiutando il cibo, si procurò da sola la morte con l'inedia¹⁰⁶. Cassio Dione riassume in questi toni l'esistenza dell'imperatrice:

τῶν τε υἰέων τόν τε νεώτερον ἐν τοῖς αὐτῆς κόλποις κατασφαγέντα ἐπιδοῦσα καὶ τὸν πρεσβύτερον ζῶντά τε αἰεὶ διὰ τέλους διὰ φθόνου ἔχουσα καὶ φόνευθέντα οὕτω μαθοῦσα, τῆς ἀρχῆς ζῶσα ἐξέπεσεν καὶ ἑαυτὴν προσκατειργάσατο, ὥστε τινὰ ἐς αὐτὴν ἀποβλέψαντα μὴ πάνυ πάντας τοὺς ἐν ταῖς μεγάλαις ἐξουσίαις γενομένο μακαρίζειν, ἂν μὴ καὶ ἡδονὴ τις αὐτοῖς τοῦ βίου καὶ ἀληθῆς καὶ ἀκήρατος καὶ εὐτυχία καὶ ἀκοιφνῆς καὶ διαρκῆς ὑπάρχη· καὶ τὰ μὲν τῆς Ἰουλίας οὕτως ἔσχε¹⁰⁷.

¹⁰⁴ A. Lichtenberger, *Severus Pius Augustus: Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n. Chr.)*, Leiden-Boston, 2011, 357-364. L'assimilazione fu poi riproposta anche per Giulia Mamea, in un conio in cui l'*Augusta* compariva, insieme ad altri attributi, con le ali di Vittoria: *B.M.C. Emp.*, VI, 165, nr. 537.

¹⁰⁵ A. Alexandridis, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlich Darstellung von Livia bis Julia Domna*, Mainz, 2004, 204; M. D. Saavedra-Guerrero, *Imagen, mito y realidad en el reinado de Septimio Severo. Julia Domna y la virtud en la familia imperial*, *Athenaeum*, 94, 2006, 95-103.

¹⁰⁶ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXIX, 23, 1.

¹⁰⁷ Cass. Dio., *Hist. Rom.*, LXXIX, 24, 1-3: "Aveva visto uccidere suo figlio minore tra le sue braccia e aveva detestato il figlio maggiore mentre era in vita, ma lo aveva compianto moltissimo una volta defunto. Fu rovesciata dal potere durante la sua vita e diede a se stessa la morte. Pertanto, considerando la sua vita, ci si può chiedere se sia davvero felice chi giunge al culmine del potere, quando non sia assistito da un piacere della vita autentico e da una buona sorte completa e duratura".

Non è possibile trovare risposta all'interrogativo di Cassio Dione, in quanto, addentrandosi nella sfera sentimentale dell'imperatrice, si possono avanzare solo supposizioni dettate da giudizi e inclinazioni personali. Tralasciando l'enigma finale sul senso di appagamento (ἡδονή) che Giulia Domna provò o meno in vita, è rilevante, in sede conclusiva, soffermarsi sulle espressioni di Cassio Dione ἡ ἀρχή e ἡ μεγάλη ἐξουσία, le quali attestano il possesso di un ragguardevole potere politico che, prima dell'autoproclamazione imperiale di Macrino, aveva raggiunto l'apice. Anche attraverso il conferimento di titoli onorifici inediti, di valore propagandistico ed encomiastico, l'imperatrice siriana riuscì ad imporre se stessa, donna intellettuale di origine orientale, ad una società, qual era quella romana, in cui l'esercizio del potere era notoriamente maschile e patriarcale¹⁰⁸, consolidando la sua autorità imperiale fino a conquistare quella μεγάλη ἐξουσία di cui lascia memoria Cassio Dione. Grazie alla sua costante presenza alla guida dell'impero, il profilo biografico e politico di Giulia Domna ha, dunque, rinnovato l'ideologia del potere e della posizione femminile, e, sancendo un solido legame tra cultura e politica, ha dato formalmente avvio alla partecipazione femminile ai vertici dell'impero¹⁰⁹, che sarà, sul modello della loro capostipite, una peculiarità distintiva di tutte le donne della dinastia severiana¹¹⁰.

Si precisa che l'edizione critica di riferimento è: *Dio's Roman History*, IX, with an English translation by E. Cary, Cambridge, 1927; la traduzione italiana è a cura dell'autrice di questo contributo.

¹⁰⁸ Tra la vasta bibliografia sull'argomento, si segnalano dei contributi che tutt'oggi rappresentano degli imprescindibili punti di riferimento sulla concezione patriarcale (e sulla conseguente posizione subalterna della donna, specialmente da un punto di vista giuridico) nell'antica Roma: AA.VV., *Misoginia e maschilismo in Grecia e in Roma*, Genova, 1981; L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milano, 1984; Y. Thomas, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in G. Duby, M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, I, 103-176.

¹⁰⁹ Riguardo alle trasformazioni del ruolo politico delle imperatrici romane, si segnalano i recenti contributi di: S. A. Takács, *The Construction of Authority in Ancient Rome and Byzantium: The Rhetoric of Empire*, Cambridge-New York, 2009; G. De la Bédoyère, *Domina: The Women Who Made Imperial Rome*, Padstow, 2018.

¹¹⁰ Sulle comuni peculiarità (anche in termini di titolatura imperiale) e sull'influenza politica esercitata da tutte le donne della dinastia dei Severi, si vedano: A. Calderini, *Le donne dei Severi*, Roma, 1945; J. Meischner, *Das Frauenportrait der Severerzeit*, Berlin 1967; R. L. Cleve, *Severus Alexander and the Severan Women*, Los Angeles, 1982; E. Dal Covolo, G. Rinaldi, *Gli imperatori Severi. Storia, archeologia, religione*, Roma, 1999.

IL RECAPITO DELLA CORRISPONDENZA NELLA ROMA IMPERIALE

Patrizia MASCOLI*
(Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Keywords: tabellarius, portitor, baiulus, gerulus, perlator.

Abstract: *This contribution intends to deepen a research already realized by the authoress for the Republican age, continuing it until the VI century A.D., essentially based it on epistolary collections of pagan authors. It is deduced that the courier called only tabellarius up to Ausonius then assumes different names until it is replaced by the more generic perlator.*

Cuvinte-cheie: tabellarius, portitor, baiulus, gerulus, perlator.

Rezumat: *Această contribuție intenționează să aprofundeze o cercetare realizată pentru autorii din epoca republicană, continuându-o până în secolul al VI d.H., fiind bazată mai ales pe colecțiile epistolare ale autorilor păgâni. Se poate deduce că curierul numit numai tabellarius până la Ausonius își asumă apoi nume diferite, până când este înlocuit cu cel mai general de perlator.*

Il tema del recapito della corrispondenza nella Roma antica in età repubblicana ha suscitato, nel corso del tempo, un certo interesse da parte degli studiosi¹. Con il presente contributo intendo continuare questo percorso estendendolo all'intera età imperiale fino al VI secolo, focalizzando l'attenzione sulla specifica attività di coloro che venivano utilizzati per questo servizio. La ricerca è impostata soprattutto sull'analisi delle raccolte di lettere di diversi autori, in quanto proprio nell'ambito di questo genere letterario si incrociano le esigenze di mittenti e destinatari nell'utilizzare questo tipo di personale, indispensabile per la necessaria circolazione delle informazioni. È noto, peraltro, che tale attività era soggetta alla fiducia incondizionata che il mittente doveva avere verso colui cui affidava la missiva, soprattutto se, come

* patrizia.mascoli@uniba.it

¹ Io stessa mi sono di recente occupata di tale tematica in questa rivista: *Certi homines e rischi di intercettazione nella corrispondenza ciceroniana*, *C&C*, 13, 2018, 149-161, con bibliografia specifica.

spesso capitava, il messaggio conteneva informazioni in qualche misura riservate.

Nel I secolo d.C. la tradizionale denominazione di *tabellarius* per indicare un corriere è l'unica che Plinio il Giovane adotta nel suo epistolario, sottolineando l'esigenza che il messo sia sollecito e fidato, tanto più che la consegna delle lettere poteva essere rallentata dalle sempre possibili insidie del viaggio: *epist.* 2,12,6 ... *nam et festinanti et diligenti tabellario dedi; nisi quid impedimenti in via passus est*. Analoga cura pone Plinio nella scelta di un attento corriere per la consegna all'amico Sparso di una sua orazione pubblicata di recente: *epist.* 8,3,2 *faveo orationi, quam nuper in publicum dedi communicaturus tecum, ut primum diligentem tabellarium invenero*. L'ansia di ricevere notizie dall'amico Giulio Serviano, con cui non ha avuto contatti recenti, costringe Plinio a promettere di offrire al corriere non solo le spese di viaggio, ma anche un'adeguata mancia: *epist.* 3, 17,2 *ego viaticum, ego etiam praemium dabo*. Nelle lettere a Traiano del X libro i *tabellarii* sono ovviamente messi ufficiali, latori di corrispondenza di carattere politico-istituzionale, come in *epist.* 10,63 *venit tabellarius Sauromata<e> <regis>, quem ego usus opportunitate, quam mihi casus obtulerat, cum tabellario, qui Lycormam ex itinere praecessit, mittendum putavi*. Qui Plinio allude ad una vicenda particolare che oggi non possiamo ricostruire, ma comunque informa l'imperatore di aver ricevuto un ambasciatore (*tabellarius*) del re Sauromate. Nella lettera successiva (10,64) Plinio comunica a Traiano di aver concesso al corriere del re Sauromate, per la grande urgenza delle informazioni di cui era latore, un *diploma* che gli avrebbe permesso l'utilizzazione del *cursus publicus* (*epist.* 10,64): *Rex Sauromates scripsit mihi esse quaedam, quae deberes quam maturissime scire. Qua ex causa festinationem tabellarii quem ad te cum epistulis misit, diplomate adiuvi*.

Nel II secolo, anche in Frontone l'unico termine usato per indicare un 'portalettere' è *tabellarius*, attestato per tre volte nei quattro libri contenenti lo scambio epistolare con Marco Aurelio. In *epist.* 1,3,2 Frontone ringrazia il suo allievo per le continue dimostrazioni di affetto che gli rivolge, confessandogli che ciò lo rende tanto felice da aver trattenuto presso di sé l'altro corriere (*sequentem autem tabellarium retinui*) per riprendersi dall'emozione e per riuscire a rispondergli. Egli, infatti, aveva inviato con il primo corriere una lettera precedente e si riprometteva di utilizzare il secondo per l'altra risposta: segno evidente dell'alta frequenza di scambi epistolari tra maestro e

discepolo. Poco oltre, tuttavia, in *epist.* 1,3,11 leggiamo che Frontone si vede costretto a chiudere in fretta la lettera, in quanto proprio quel corriere che era in attesa cominciava a spazientirsi (*tabellarius tuus mussat*) perché aveva l'esigenza di tornare quanto prima indietro. Infine, nell'*incipit* dell'epistola 4,7,1 (*Tandem tabellarius proficiscitur et ego tridui acta mea ad te tandem possum dimittere*) Frontone ripete per due volte l'avverbio *tandem*, facendo intendere che in quella occasione il corriere si era dimostrato fin troppo paziente, ritardando la sua partenza forse almeno di tre giorni, se Frontone stesso dichiara di avergli affidato una lettera con la cronaca di tutto ciò che era avvenuto nell'ultimo triduo².

Nel IV secolo Ausonio resta ancora nel solco della tradizione precedente: infatti in tre epistole in prosa tutte indirizzate all'amico Paolino da Nola, si ritrova il termine *tabellarius*: *epist.* 3,17,8 (p. 216, 44 Green)³ *Haec ad te breviter et ilico vespere illius secuto mane dictavi. Ita enim tabellarius tuus ut epistulam referret instabat*. Come si evince di qui, ma anche da testimonianze di altri autori (vd. *supra*), era una prassi piuttosto consueta che il messo attendesse presso la dimora del destinatario la risposta di costui per riportarla subito al mittente. In un'epistola successiva (19a,7 p.218,21 Green) si presenta una situazione analoga: *interea tamen, ne sine corollario poetico tabellarius tuus rediret, paucis iambicis praeludendum putavi*. Ausonio, cioè, non permette che il corriere ritorni dall'amico Paolino 'a mani vuote' e, insieme con la risposta, gli invia un dono prezioso, una composizione in metro giambico, ancorché creata in una sola veglia e ancora non rifinita a dovere: *spatio lucubratiunculae unius effusi... tamen nihil diligentiae ulterioris habuerunt* (*Ibid.* ll. 23-25). Segue l'epistola 20a,4 (p. 220,14 Green), che contiene una presentazione ancora più raffinata di un ulteriore dono di versi: *concinatam iambis signatamque ad te epistulam misi, ne subornatum diceres tabellarium si ad te sine signi fide veniret. Signavi autem non, ut Plautus ait, "per ceras et lignum litterasque interpretes", sed per poeticum characterem, <ut>*

² Probabilmente un'ulteriore attestazione del termine *tabellarius* in Frontone si potrebbe ricavare da una lettera molto breve ma di incertissima lettura (*ad amicos* 1,18), per la quale cfr. l'apparato dell'edizione critica di Michael P. J. van den Hout (Lipsiae 1988, 182).

³ Sul carteggio tra Ausonio e Paolino da Nola vd. D. Amherdt, *Ausone et Paulin de Nole: correspondance. Introduction, texte latin, traduction et notes*, Bern 2004.

*magis notam inustam quam signum impressum iudicares*⁴. Qui Ausonio, celiando dottamente, allude all'uso di sigillare le lettere con un marchio a fuoco (*nota inusta*), in specie se si trattava di missive contenenti informazioni riservate, soprattutto nel caso di un corriere ritenuto non molto affidabile (*subornatus*): il medesimo sigillo che Plauto in *Pseud.* 42 descriveva attraverso i suoi vari componenti (*cera, lignum, litterae*), tutti elementi che qui Ausonio sostituisce con un 'marchio' poetico (*per poeticum characterem*).

Fino ad Ausonio, dunque, il termine *tabellarius* è l'unico ad indicare la persona che riceve lo specifico incarico di consegnare la corrispondenza affidatagli. Ma sempre nel IV secolo il ventaglio delle denominazioni del corriere postale si arricchisce notevolmente attraverso l'uso di termini come *baiulus, gerulus, oblator (litterarum), perlator, portitor*. Con Simmaco, infatti, assistiamo ad un deciso ampliamento della terminologia riferita a quella particolare funzione, anche se il sostantivo più largamente in uso è ancora *tabellarius*⁵. Si tratta spesso di corrieri che, al di là della consegna delle lettere, interloquiscono anche con il destinatario della missiva, riportandogli ulteriori notizie a voce. Infatti Simmaco insiste in più di un'occasione sull'importanza della comunicazione orale del messaggero, come in 1,87 *Intellexi enim iucundiores fore litteras meas, si has tibi familiarior tabellarius tradidisset, qui non solum epistulam sed insinuationem quoque actuum meorum tibi fideliter exhibebit*; 3,4,2 *Sed reprimam me neque his querellis ulterius inmorabor, quas tabellarius, si veritati amicus est, explicabit*; 3,30 *Supplementa autem desiderii eius a tabellario epistulae suggeruntur, quae stilo persequi supervacaneum duxi*. Nell'epistolario simmachiano comincia ad essere utilizzato anche il più ge-

⁴ Il testo di Ausonio, per la verità, non è qui molto perspicuo, già per la citazione plautina (*Pseud.* 42), nella quale gli editori sono incerti se accettare la lezione *linum* della tradizione manoscritta di Plauto o *lignum* di Ausonio: la scelta di *linum* è basata sul confronto con *Bacch.* 748 (*cedo tu ceram ac linum actutum*), mentre *lignum* può essere corroborato dall'espressione plautina nel medesimo contesto (*Pseud.* 47 *pro lignean salute vis argenteam / remittere illi?*), dove pare chiaro il riferimento alle tavolette lignee spalmate di cera, peraltro non più in uso all'epoca di Ausonio. Qualche difficoltà esegetica presenta anche l'espressione *magis... iudicares*, che il consenso dei codici riporta come *magis nota minus tamquam...*: su di essa si sono soffermati molti studiosi, a partire da Mommsen, che integrò un *ut* prima di *magis*, in ciò seguito dalla maggior parte degli editori (Schenkl, Berolini 1883; Green, Oxford 1991 e 1999, Mondin, Venezia 1995; Amherdt, Bern 2004).

⁵ Usato nell'epistolario diciotto volte: 1,11,2; 1,13,2; 1,16,1; 1,57; 1,87; 2,48,1; 2,54; 3,4,2 (*bis*); 3,28; 3,30; 4,20,3; 4,28,2; 5,33; 5,61; 5,88; 7,16,1; 8,32.

nerico sinonimo *portitor*, attestato in quattro passi⁶: 6,56 (*neglegentia portitoris*); 7,5 (*huius... epistulae portitores*); 7,42 (*portitori*) e 9, 80 (*portitores huius officii*). Compare anche il composto *perlator* (5, 30; 7,24; 9,37; 9,133) che, come si vedrà in seguito, ebbe in futuro un'ampia diffusione, già a partire dall'epistolario di Agostino (vd. *infra*). In Simmaco per la prima volta compare (1,42,1; 3,34; 5,7) il termine *baiulus* che, nella sua accezione 'postale', conosce una certa diffusione solo tra IV e VI secolo: tra le testimonianze più significative, ad esempio, Ammiano (15,5,10; 18,6,17; 28,1,33), Gerolamo (*adv. Rufin.* 3,6; *epist.* 6,1; 7,2,2; 15,5; 103,1), Agostino (*epist.* 245,1), Sidonio (vd. *infra*), Ruricio (*epist.* 1,10,1), Avito (*epist.* 36; 83), Ennodio (vd. *infra*).

Nel V secolo l'autore che ha più di altri contribuito a tale ampliamento del ventaglio sinonimico è senz'altro Sidonio Apollinare, il quale, attraverso la sua straordinaria polisemia linguistica e lessicale, fornisce un significativo materiale documentario, per cui si possono evidenziare trentaquattro occorrenze dei termini relativi a questa funzione: in 12 di queste si ritrova la denominazione *gerulus*⁷, in 7 casi *portitor*⁸, in 6 *tabellarius*⁹, in 2 *baiulus*¹⁰, in 2 *oblator*¹¹, in 1 la perifrasi *qui litteras portat*¹² ed in 1 anche per *nugigerulus*¹³. Da questa tabella si evince chiaramente che Sidonio ha operato un netto taglio col passato, usando solo in sei casi il termine *tabellarius*, a fronte delle ben tredici occorrenze di *gerulus*, la denominazione da lui preferita, peraltro riservata a persone di un certo rango, come ad esempio il que-

⁶ Si potrebbe forse aggiungere una quinta attestazione: 1,90,1 *fit enim plerumque, ut levia rerum portator extivus exornet*. In questo passo le edizioni di O. Seeck (Berolini 1883) e di J.-P. Callu (Paris 1972) adottano la lezione *portator* – peraltro non attestata altrove –, relegando in apparato la lezione *portitor*, presente in diversi manoscritti.

⁷ 2,11,2; 3,9,2; 4,5,1; 5,16,1; 6,5,1; 6,6,1; 6,10,1; 7,4,4; 8,13,3; 8,14,8; 9, 3,2; 9,8,1.

⁸ 4,5,1; 5,1,3; 6,3,2; 6,4,2; 7,4,3; 7,10,1; 7,11,2.

⁹ 2,3,1; 4,8,1; 7,2,2; 8,9,1; 9,3,2; 9,4,1.

¹⁰ 4,7,1; 6,4,1.

¹¹ 4,6,4; 6,8,1.

¹² 6,5,1.

¹³ 7,7,1. Il particolarissimo composto *nugigerulus*, "portatore di *nugae*", potrebbe benissimo essere uscito dalla fantasiosa penna di Sidonio, ma ha un precedente plautino (*Aul.* 525) nel significato di "narratore di sciocchezze"; da Plauto lo riprende evidentemente Elio Donato nell'*Ars maior* (p. 624,4 Holtz; p. 377,7 IV Keil): ... *et integro, ut pennipotens, nugigerulus, componuntur etiam de compluribus, ut...*

store Liciniano (5,16), il vescovo Censorio (6,10), il giudeo Promoto (8,13,3), il vescovo Megezio (8,14).

Nell'*epist.* 5,16 dedicata a Papianilla, sua moglie, Sidonio si congratula con lei per il conferimento dell'onore del patriziato a suo fratello Ecdicio: latore dei documenti utili a conferire tale onoreficenza è il questore Liciniano il quale (§1) *Ravenna veniens, cum primum tetigit Alpe transmissa Galliae solum, litteras adventus sui praevias misit, quibus indicat esse se gerulum codicillorum.*

Nell'epistola 6,10 Sidonio chiede al suo destinatario, il vescovo Censorio, un intervento in favore di un diacono, *gerulus litterarum levitici ordinis* (§ 1) il quale, per sfuggire all'invasione gotica, si era rifugiato ad Auxerre con la sua famiglia, ivi utilizzando un terreno di proprietà ecclesiastica (ma lasciato pressoché incolto) per seminare un po' di grano. Sidonio sollecita l'amico ad accogliere benevolmente il diacono, a non chiedergli l'imposta per il suolo occupato, permettendogli di raccogliere ciò che ha coltivato, tanto da farlo sentire come se fosse nella sua terra.

Di particolare interesse la storia del giudeo Promoto *gerulus litterarum* in *epist.* 8,13, che Sidonio descrive nel suo atto di conversione al Cristianesimo, con il quale è diventato suo 'coreligionario' (*contribulis*) e quindi molto caro.

Rivolgendosi in 8,14 al vescovo Principio, Sidonio sottolinea che il *gerulus eloquii*, vale a dire il portavoce, che proprio per questo deve possedere un alto grado di affidabilità, è il clerico Megezio (§ 8), aiutato da Sidonio con le preghiere, dal momento che non è stato possibile aiutarlo con i fatti: *Megethius clericus, vestri gerulus eloquii, rebus ex sententia gestis, quia tuorum apicum detulit munera, meorum reportat obsequia; quem saltim iuimus voto, quia re forsitan non valemus.*

Nell'*epist.* 2,11,2 Sidonio, scrivendo a Rustico, si riferisce ai *geruli litterarum* che permettono di accorciare la grande distanza che intercorre tra le loro dimore e assicura anche l'amico di averli subito ricevuti, ascoltati con pazienza, risolvendone i problemi: *Domine illustri, gerulos litterarum de disciplinae tuae institutione formatos et morum eriliium verecundiam praeferentes opportune admisi, patienter audivi, competenter explicui.*

Oltre Sidonio, la fortuna letteraria di *gerulus* si sviluppa in un ambito cronologico limitato ai secoli V e VI, ancora più ridotto rispetto a *baiulus*: si ritrova infatti anche in Ruricio (*epist.* 1,10,5; 2,22,2; 2,51,2), in Cassiodoro (*Var.* 3,2,4; 9,5,2; 10,25,2; 12,22,7). Il termine,

tuttavia, ha un'origine molto più antica, addirittura plautina (*Bacch.* 1002 *ne ille alium gerulum quaerat, si sapiet, sibi;/ nam ego non laturus sum, si iubeas maxume*), dove il *gerulus* è per l'appunto il latore di una lettera di saluti. Siamo in presenza, cioè, di un uso lessicale arcaico che, dopo diversi secoli, riemerge nella tarda antichità, conseguendo una discreta fortuna.

Passando al termine *portitor*, il secondo in ordine di occorrenze, l'epistola 4,5, indirizzata all'amico Felice, si apre con i saluti riferiti dal corriere, definito da Sidonio una prima volta *portitor salutationis* e subito dopo *apicum gerulus*, entrambe denominazioni riferite al giudeo Gozola¹⁴, nel contempo portatore di un saluto, ma anche latore di una lettera. L'*epist.* 6,3,2 è una lettera di raccomandazione rivolta al vescovo Leonzio nei confronti di un suo *apicum portitor*, che si trova coinvolto in un processo di successione. Invece un analogo *portitor* di 6,4,2 non sembrerebbe persona di grande affidabilità, *quantum portitorum datur nosse memoratu*.

Dalle epistole 5,1,2 (a Petronio) e 7,4 (a Fonteio) affiora la figura del *portitor* Vindicio, che Sidonio raccomanda come uomo religioso, adattissimo alla dignità del diaconato di cui si era recentemente rivestito a Clermont.

Nella 7,11 al vescovo Auspicio, Sidonio raccomanda caldamente Pietro, *portitor nostri sermonis*, antico tribuno (*tribunicium virum*), il quale sarà in grado di illustrargli personalmente il suo problema.

Particolare poi il ritratto del *lector* Amanzio, citato in tre lettere, tutte indirizzate al vescovo Greco. In 6,8 Sidonio segnala Amanzio, il latore della lettera, il quale, non potendosi dedicare all'artigianato, al servizio militare e alla coltivazione dei campi, trae l'unico guadagno dal commercio (§ 1 *Apicum oblato pauperem vitam sola mercandi actione sustentat*). Nell'*epist.* 7,10 lo stesso Amanzio è definito *portitor*: *Invideo felicitati consuetudinarii portitoris, a quo contigit saepius vos videri*. Invece in 7,7,1 ancora Amanzio è chiamato *nugigerulus*, con una sorta di tapinosi retorica di Sidonio, che così definisce colui che consegna le sue cosucce (*nugae*) (vd. *supra* n. 13).

Nella lettera 6,4, indirizzata al vescovo Lupo, Sidonio fa appello al loro vecchio rapporto di amicizia, affinché il vescovo intervenga in difesa dei latori della missiva (§1 *commendo supplicum baiulorum pro nova necessitate vetustam necessitudinem*) i quali sono giunti in Alvernia dopo aver compiuto un lungo viaggio proprio in tempi così dif-

¹⁴ Su questo personaggio vd. anche *epist.* 3,4,1.

ficili. Sollecita quindi Lupo a ricostruire l'intera vicenda aiutandosi con il racconto dei latori della sua lettera (*quantum portitorum datur nosse memoratu*). Si noti che nella medesima lettera si ritrovano usati ambedue i termini *baiulus* e *portitor*, ad indicare il latori delle lettere¹⁵.

È evidente che quella di *portitor* è una denominazione piuttosto generica, che infatti viene spesso accompagnata dalla specificazione dell'oggetto trasportato: ad es. Sidon. *epist.* 7,10,2 (*p. nostri sermonis*) e 6,3,2 (*apicum p.*). Una chiara ricostruzione della genesi del suo significato ce la tramanda Gerolamo (*epist.* 8): *nam et rudes illi Italiae homines... ante chartae et membranarum usum aut in dedolatis ex ligno codicellis aut in corticibus arborum mutua epistularum adloquia missitabant; unde et portitores earum tabellarios, et scriptores a libris arborum librarios vocavere*. Un riecheggiamento di questa etimologia si ritrova in Isid. *orig.* 9,4,27 *tabellio vocatus eo quod sit portitor tabellarum*¹⁶.

Per passare al termine *tabellarius* che nella Roma repubblicana, come si è già osservato, era l'unico ad identificare il corriere, come portatore di tabelle di legno e di cera, nella tarda antichità esso pare essere caduto in disuso. Sidonio, nella lettera 2,3,1 a Felice si congratula con l'amico per gli onori che gli erano stati tributati: *Gaudeo te, domine maior, amplissimae dignitatis infulas consecutum. Sed id mihi ob hoc solum destinato tabellario nuntiatum non minus gaudeo*, ma la sua gioia è ancora più grande perché ha ricevuto tale notizia da un messaggero espressamente incaricato di portare questo annuncio. Il termine *tabellarius* è ancora presente nella lettera ad Evodio (4,8,1) dove Sidonio evidenzia l'affidabilità del corriere che gli ha fatto una confidenza che l'amico aveva riservato solo ai suoi più intimi corrispondenti¹⁷.

Un non trascurabile apporto a questa indagine lo reca l'epistolario di Ennodio, con le numerose attestazioni, ivi presenti, del lessico relativo alla denominazione dei messi postali. Dal prezioso indice del-

¹⁵ Il termine *baiulus* è presente anche in *epist.* 4,7,1 (*baiulus apicum*), mentre in *epist.* 3,12,1 (*quae fuit causa ut locum auferent tamquam vacantem corporum baiuli rastris funebris impiare*), viene adoperato per indicare il becchino.

¹⁶ Per altre occorrenze del termine vd. *ThLL. s.v. portitor* (Kruse).

¹⁷ Una sola volta, in 6,5,1, Sidonio usa le espressioni *qui litteras portat* e *gerulus* riferendosi a Donidio (*dignus inter spectatissimos quosque numerari*), che egli raccomanda al vescovo di Ginevra Teoplasto.

l'edizione di Fridericus Vogel¹⁸ si ricava che un termine molto utilizzato è *portitor*, con ventisei occorrenze (una in *Opusc.* 3, *Vita Epiph.* 171, p. 105,35 Vogel). Tra i passi di maggiore interesse, in *epist.* 2,2,3 e 8,31 si sottolinea la fretta (*festinatio*) del messo di ritornare presso il mittente; invece in 2,7,6 (*portitorum negligentia fecit ut directae a vobis aut retinerentur aut perderentur epistulae*) e in 2,21,1 (*portitoris aut negligentia aut invidia*) si mette in evidenza il ben noto problema della professionalità di coloro cui venivano affidate le lettere. In Ennodio è anche ben presente il denominativo *baiulus* (12 occorrenze, di cui una in *Dict.* 21,21, p. 263,25 Vogel), spesso con la sottolineatura delle particolari prerogative personali di colui che era stato ingaggiato per svolgere tale servizio: per es. 4,25,2 (*clericus meus*); 6, 15,2 (*Simplicianus... adulescens nobilissimus*); 8,32,1 (*ortus nobiliter*); 8,33,1 (*honestus moribus, natura sublimis*); 8,38,1 (*sublimis adulescens*). Un'unica volta compare invece *gerulus* (1,20,6), mentre non si può non rilevare la totale assenza del termine *tabellarius*, pur in presenza di molte attestazioni di *tabella*¹⁹ nel significato di *epistula* (per *perlator* in Ennodio vd. *infra*).

Una storia piuttosto singolare è quella del termine *lator*, il cui uso risulta molto diffuso in ambito giuridico sin dall'età classica, soprattutto nel significato di *rogator*, *auctor legis* (dove *legislator*). Invece, per ciò che riguarda l'accezione qui esaminata, *lator* è utilizzato solo in poche (peraltro anche dubbie) occorrenze: per es. in Hier. *epist.* 51,9,3 la lezione *lator* deriva da una poco plausibile correzione di *lector* da parte del Vallarsi nell'edizione recepita in *PL XXII* (*precor ut iubeas presbytero ipsius loci suscipere velum a lectore quod a nobis missum est*). Analogamente in Agostino (*epist.* 45,2, p. 122,21 Goldbacher *scribere te audieramus adversus paganos. Quod si absolutum est, quaesumus, ne differas mittere per perlatores huius epistulae*) l'editore vindobonense giustamente emendava il *per latorem* dei mss. in *per perlatores*, con il rinvio ad un suo parallelo emendamento in *epist.* 202 A,3 (*per perlatores per quem scripseram*). Ancora qualche incertezza nella tradizione testuale delle *Variae* di Casiodoro (1,1,6 *cetera vero per praesentium latores pietati vestrae verbo suggerenda commisimus*), dove *latores* sembrò evidentemente

¹⁸ Magni Felicis Ennodi *Opera*, recensuit F. V., Berolini, 1885 (rist. 1961): *l'Index rerum et vocabulorum* è alle p. 363-418.

¹⁹ Per *tabella* l'indice di Vogel registra solo alcune delle numerose attestazioni del termine.

incongruo al copista di E (*Laurent.* 16 sin. 11) che lo sostituì con il più usuale *portitores*.

Lator comincia ad affacciarsi nei documenti ufficiali redatti nella cancelleria pontificia, come ad esempio in Leone Magno (*epist.* 48, *PL* 54,840 *quae autem disposita sint, per latoris sermonem agnosces*): questa attestazione assume una particolare rilevanza in quanto costituisce probabilmente una prassi linguistica in uso nella cancelleria pontificia già prima dell'età gregoriana, una fase di cui ci restano scarsissime testimonianze²⁰.

La più sicura conferma di un uso solo 'cancelleresco' del termine *lator* emerge dalla sua frequentissima presenza nel *Registrum epistolarum* di Gregorio Magno, le cui occorrenze furono registrate nell'edizione dei *MGH*²¹. Peraltro la costante presenza della specificazione *praesentium* (scil. *litterarum* o *epistolarum*) negli scritti della cancelleria pontificia, rigidamente governati, come è noto, dallo *stilus curiae*, non può dare adito ad alcun dubbio sulle funzioni esclusivamente 'postali' di questi corrieri.

Come si è rilevato per *portitor*, anche il sinonimo *perlator* si configura come un termine piuttosto generico, per il quale infatti sono spesso necessarie ulteriori specificazioni (*p. epistulae, litterae, codicis, sermonis* ecc.). *Perlator*, però, diversamente da *portitor*, designa esclusivamente un latore di missive, sia scritte sia orali, o di entrambe le tipologie, come in Symm. *epist.* 9,37 *si quid ipse meorum actuum scire postulas, ab epistulae perlatores cognosces*²². Il suo uso si diffonde a partire dal IV secolo (vd. ancora Symm. 5,30; 7,24; 9,37; 9,133), si legge molto di frequente anche in Agostino (vd. *e.g. epist.* 45, 2; 186,1; 191,1; 232,2; 262,1 e 5), ma è stranamente sconosciuto al pur ricchissimo lessico di Sidonio. La sua definitiva affermazione avviene con Ennodio, dove lo si ritrova in quarantacinque occorrenze: *e.g.* in *epist.* 3,13,2 (*idcirco animum usque ad domestici perlatoris oportunitatem ab scriptione suspendi, ne diligentiae ratio sparsa per inmeritos perlatores aliena inopportunitate ranciscat et ad me culpa redeat, quae a me non sumpsit exordium*), da cui riemerge l'antico problema di scegliere un *domesticus perlator* per evitarne uno *inmeritus*, che potrebbe creare non poche difficoltà.

²⁰ Sulle quali vd. *ThesLL s.v.* p. 1011, ll. 31-43.

²¹ Gregorii I Papae *Registrum epistolarum*, I-II, ediderunt Paulus Ewald et Ludovicus M. Hartmann, Berolini, 1957. Dopo l'inattesa scomparsa di Ewald l'opera fu completata e corredata da indici analitici redatti da Hartmann.

²² Vd. *ThLL, s.v. perlator* (Calderò).

Il percorso fin qui compiuto sulla denominazione dei corrieri consente di registrare con forte evidenza l'uso dello storico termine *tabellarius* fino ad Ausonio, mentre già nel IV secolo con Simmaco, senza che *tabellarius* cada ancora nell'oblio, cominciano ad affiorare denominazioni piuttosto generiche come *portitor* e *perlator* e anche altre di registro più alto come *baiulus*. Nel secolo successivo Sidonio mostra una spiccata preferenza per *gerulus* e non utilizza mai *perlator*. Quest'ultimo, sostituendo del tutto *tabellarius*, ottiene la sua definitiva affermazione nell'epistolario di Ennodio, che comunque non disdegna né *portitor* né *baiulus*. È difficile, a questo punto, affermare se queste modificazioni siano casuali o siano la conseguenza di trasformazioni ed evoluzioni della lingua letteraria. È ipotizzabile che l'ampliamento semantico, che sostanzialmente è consistito nell'impiego di termini più generici per indicare la loro funzione, possa essere ricondotto ad un progressivo declino del sistema postale di età imperiale. La figura del *tabellarius*, infatti, soprattutto in aree in cui il sistema amministrativo era entrato in crisi, dovette di necessità essere sostituita da persone cui era affidato l'incarico della trasmissione delle lettere in maniera occasionale o nel contesto di altre loro mansioni che li portavano a spostarsi sul territorio.

Per sviluppare un discorso di carattere più generale, sembra di intravedere, nel corso del tempo, una progressiva trasformazione della tipologia del corriere che, da semplice giovane schiavo portatore di lettere scritte, come si evince dalla tradizionale rappresentazione soprattutto ciceroniana²³, continua a distribuire missive scritte, ma diventa anche (e soprattutto) latore di comunicazioni che, per evidenti motivi di riservatezza, era opportuno mantenere esclusivamente a livello orale. Una illuminante testimonianza di una tale prassi, con ogni probabilità nel V secolo ormai consolidata, è in una lettera di Sidonio Apollinare (9,3)²⁴, che finora non mi risulta sia stata ancora esaminata

²³ Ma con qualche eccezione già in Cicerone, per cui vd. il mio contributo: *Certi homines...* cit., 152-155.

²⁴ § 1 ...*Ceterum ad praesens petita venia prius impetrataque cautissimum reor ac saluberrimum per has maxume civitates, quae multum situ segrege agunt, dum sunt gentium motibus itinera suspecta, stilo frequentiori renuntiare dilataque tantisper mutui sedulitate sermonis curam potius assumere conticescendi. Quod inter obstrictas affectu mediante personas asperrimum quamquam atque acerbissimum est, non tamen causis efficitur qualibuscumque, sed plurimis certis et necessariis quaeque diversis proficiscuntur ex originibus. 2. Quarum ista calculo primore numerabitur, quod custodias aggerum publicorum nequaquam*

sotto questa angolazione: scrivendo nel 476 all'amico Fausto di Riez in una fase politica molto delicata, proprio nel momento in cui Visigoti e Burgundi si contendevano il dominio sulla Provenza, Sidonio comunica a Fausto, con sommo rammarico, la sua intenzione di diradare il reciproco scambio epistolare (*stilo frequentiori renuntiare*) e di osservare un prudente silenzio (*curam potius assumere conticescendi*), essendo ormai indispensabile un totale riserbo sulla propagazione di informazioni di carattere politico-istituzionale. Questo soprattutto perché le strade si presentavano molto insicure (*itinerata suspecta*) e tale situazione derivava da un insieme di concause (*diversis proficiscuntur ex originibus*), la prima delle quali è che il corriere non poteva in alcun modo sfuggire (*inrequisitus*)²⁵ ai rigidi controlli dei posti di blocco sulle pubbliche strade, anche se non gli si poteva addebitare alcuna illegalità: infatti severi ispettori cercavano di carpire tutti i suoi segreti e, appena coglievano un qualche imbarazzo nelle sue risposte (*si forte responsio quantulumcumque ad interrogata trepidaverit*), sospettavano che ciò che non era riportato nella lettera fosse affidato ad una comunicazione da riferire verbalmente al destinatario. Sidonio descrive, dunque, una situazione per certi versi paradossale, nella quale gli agenti (*custodiae*) conducevano una sorta di interrogatorio di polizia, cercando di far confessare al corriere ciò che costui aveva eventualmente in animo di riferire *de visu* al destinatario della lettera. È noto, infatti, che nell'ambito del sistema stradale del *cursus publicus* assume un importante rilievo la figura dei cosiddetti *curiosi*, che avevano compiti di vigilanza che spesso andavano ben oltre la verifica della validità dei permessi di viaggio, per sfociare in una vera e propria attività investigativa, fino a giungere a sistemi ispettivi tipici dei 'servizi segreti', gli *agentes in rebus*, non alieni dal perpetrare vessazioni e soprusi con il loro comportamento indecoroso e disonesto²⁶.

tabellarius transit inrequisitus, qui etsi periculi nihil, utpote crimine vacans, plurimum sane perpeti solet difficultatis, dum secretum omne gerulorum pervigil explorator indagat. Quorum si forte responsio quantulumcumque ad interrogata trepidaverit, quae non inveniuntur scripta mandata creduntur; ac per hoc sustinet iniuriam plerumque qui mittitur, qui mittit invidiam, plusque in hoc tempore, quo aemulantum invicem sese pridem foedera statuta regnorum denuo per condiciones discordiosas ancipitia redduntur.

²⁵ Il termine, che è un *hapax* in Sidonio, è utilizzato cinque volte nell'epistolario di Gregorio Magno (5,29; 5,39; 6,3; 6,25; 7,17) sempre col significato di "senza aver fatto indagini".

²⁶ Vd. L. Di Paola, *Per la storia degli "occhi del re". I servizi ispettivi nella Tarda Antichità*, Messina, 2005, 61-69.

Il percorso di ricerca fin qui compiuto ha toccato solo marginalmente gli epistolari degli autori cristiani latini tra IV e V secolo, che meriterebbero indagini più sistematiche che non trascurino gli scrittori della patristica greca, anche se in questo ambito la tipologia del corriere si restringeva quasi sempre a suddiaconi o a giovani diaconi collaboratori del *presbyterium*, che venivano incaricati di tale servizio. Purtuttavia costoro, vivendo all'interno delle strutture ecclesiastiche, erano meglio informati sulle varie problematiche rispetto a corrieri ingaggiati di volta in volta dall'esterno ed erano quindi in grado di riportare a voce al destinatario ulteriori e più riservate informazioni²⁷. Ma questa è materia per successive e più ampie ricerche.

²⁷ Un primo tentativo in questo senso è quello, ancora utile nonostante una documentazione piuttosto incompleta, di D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Wépion-sur-Meuse-Paris, 1925.

PATRISTICĂ ȘI CARTEZIANISM. SFÂNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL ȘI UMBRA SA ÎNTR-O DISPUTĂ CARTEZIANĂ

Cristian MOISUC*

(Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

Keywords: *Maximus the Confessor, Patristics, Cartesianism, Nicolas Malebranch, grace, augustinianism.*

Abstract: *Patristics and Cartezianism. Maximus the Confessor and his shadow over a Cartesian controversy.* The purpose of this study is to underline, in a twofold perspective (methodological and hermeneutical) the relationship between Patristics and Cartesianism, more precisely the relevance of the answers offered by Saint Maxime the Confessor to the philosophical and theological questions of the seventeenth century. While this may seem paradoxical, some aspects of theodicy disputed by post-Cartesian philosophers, who have used Augustinians arguments, can be more easily understood (regarding their stakes) if one appeals, in the analysis, to the Greek patristic tradition. This approach avoids closing the interpretation in the conceptual framework of the Augustinian theology and puts in a new light the strength of the thought of Saint Maxime the Confessor, present as an unnoticed shadow in a seventeenth century controversy where the parties ignore the fact that their theological dilemmas had already been solved.

Cuvinte-cheie: *Maxim Mărturisitorul, cartezianism, patristică, Nicolas Malebranche, har, augustinism.*

Rezumat: *Prezentul studiu își propune să surprindă, dintr-o dublă perspectivă (metodologică și hermeneutică) raportul dintre patristică și cartezianism, mai precis aplicabilitatea unor raspunsuri oferite de Sfântul Maxim Mărturisitorul la întrebări filosofico-teologice din secolul al XVII-lea. Deși poate părea paradoxal, unele chestiuni de teodicee disputate de filosofi post-cartezieni, care au mobilizat argumente teologice augustinieni, pot fi mult mai ușor circumscrise (din punctul de vedere al mizelor) dacă în analiza lor se face apel și la moștenirea patristică greacă. O asemenea abordare evită restrângerea interpretării doar la*

* cristian.moisuc@uaic.ro

Acknowledgement: This article was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0259, within PNCDI III.

instrumentele conceptuale oferite de teologia augustiniană și pune într-o nouă lumină forța gândirii unui autor ca Maxim Mărturisitorul, prezent ca o umbră neobservată într-o dispută de secolul al XVII-lea în care părțile aflate în conflict ignoră faptul că dilemele lor teologice fuseseră deja soluționate.

Importanța unui autor patristic precum Sfântul Maxim Mărturisitorul, în opera căruia sunt ușor identificabile teze cu rol de principiu care pot servi drept temelii al reconcilierii unor poziții teologice antagonice¹, nu poate fi corect înțeleasă dacă opera acestuia este văzută ca importantă doar pentru secolul al VII-lea. O astfel de lectură, deși necesară, nu este totuși suficientă pentru deplina înțelegere a

¹ Ne referim aici la cartea unui specialist unanim recunoscut al operei maximiene: Jean-Claude Larchet, *Saint Maxime le Confesseur, Mediateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Les Editions du Cerf, 1998 (traducerea românească: *Sfântul Maxim Mărturisitorul, Mediator între Răsărit și Apus*, traducere de Daniela Cojocaru, Iași, Doxologia, 2010). Atât monografiile mai vechi cât și ultimele cercetări dedicate Sfântului Maxim conțin numeroase analize care surprind gândirea sintetică a Sfântului Maxim și capacitatea sa de a relua cu acuratețe și de a dezvolta, atunci când examinează o problemă de teologie, întreaga moștenire patristică anterioară. Menționez câteva din cele mai cunoscute opere dedicate Sfântului Maxim: Irénée Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Roma, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1952; Alain Riou, *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1973; Juan Miguel Garigues, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1976; François-Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ : la liberté humaine du fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1979; Maximus Confessor, *Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, edités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982; Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993; Adam G. Cooper, *The body in St. Maximus the Confessor: holy flesh, wholly deified*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005; Pascal Mueller-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine: la "Mystagogie" de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive*, Leidein, Brill, 2005; Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere de Anca Popescu, București, Editura Sophia, 2005; Antoine Lévy, *Le créé et l'incrété: Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin : aux sources de la querelle palamienne*, Paris, Vrin, 2006; Hans Urs von Balthasar, *Liturghia cosmică. Lumea în gândirea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, traducere de Pr. Alexandru I. Roșu, Iași, Doxologia, 2018. Enumerarea acestor lucrări nu se dorește a fi un inventar exhaustiv al bibliografiei maximiene, ci numai o semnalare (iremediabil, incompletă) a acelor cărți în care este analizată opera Sfântului Maxim din perspectiva efortului acestuia de a cuprinde sintetic puritatea doctrinară a scrierilor patristice anterioare.

profunzimii unui autor patristic și mai ales pentru evaluarea impactului acesteia în alt context decât în cel al epocii sale.

Exegețul atent care citește textele Sfântului Maxim Mărturisitorul nu numai din perspectiva lor teologică, ci având în minte și diferite episoade din *istoria filosofiei* (bunăoară disputele filosofico-teologice din Evul Mediu sau cele din secolul al XVII-lea) este uimit să observe că soluțiile teologice propuse în cadrul acestor controverse nu invocă aproape niciodată opera Sfântului Maxim, deși problemele analizate ar fi permis-o sau chiar cerut-o. În numeroase situații, disputele puteau fi tranșate de o soluție teologică *deja* formulată iar acest lucru, în aparență paradoxal, a rămas neobservat atât de părțile implicate în dispute cât și de exegeții moderni.

Ignoranța de care au dat dovadă unii filosofi din secolul al XVII-lea în privința operelor patristice grecești poate fi pe deplin înțeleasă, mai ales dacă ținem cont de dimensiunea pur confesională a unor dispute – bunăoară, în secolul al XVII-lea, curentul jansenist a generat o dezbatere în exclusivitate *intra*-augustiniană, fiind vorba despre “corecta” interpretare a teoriei augustinene despre predestinare și a har. Însă acest lucru nu înseamnă că opera Sfântului Maxim nu poate pune la dispoziție cercetătorilor un filtru hermeneutic prin care să fie revizitate, în vederea unei mai bune înțelegeri, momente clasice din istoria filosofiei.

Prezentul articol își propune deci să arate că, departe de a fi doar un teolog a cărui operă reprezintă sinteza secolelor patristice care l-au precedat, Sfântul Maxim poate fi citit și ca un *filosof* de primă mărime, întrucât în lucrările sale pot fi identificate răspunsuri la dilemele ridicate într-una din celebrele controverse din secolul al XVII-lea, a nume cea dintre cartezienii Nicolas Malebranche și Antoine Arnauld.

Teza centrală a acestui articol este aceea că în disputa dintre cei doi filosofi, care a durat din 1683 până în 1694, argumentele *filosofice* utilizate au ratat exact acele soluții *teologice* pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul le oferise deja în secolul al VII-lea. Istoria filosofiei este plină de surprize, precum umbra unui autor patristic asupra unei dispute carteziene, în contextul numit al „crepusculului misticilor”².

² Preiau expresia celebră din titlul cărții lui Louis Cognet, *Le crépuscule des mystique. Bossuet-Fénelon*, nouvelle édition mise à jour et présentée par J. R. Armogathe, Paris, Desclée, 1991.

O altă surpriză – neplăcută, de această dată – constă în cantonarea exegeților secolului al XVII-lea doar într-o anumită tradiție teologică – respectiv, cea catolică –, în care problemele teologice analizate par să trimită, invariabil, la o chestiune *augustiniană*. Este drept că problemele discutate în posteritatea lui Descartes nu pot fi înțelese dacă sunt rupte de chestiunea încercărilor de sinteză între *augustinism și cartezianism*³, însă raportul dintre rațiune și credință, posibilitatea unei apologii a adevărilor Evangheliei, problema predestinării și corecta înțelegere a conceptului de *scientia divina*, nu erau, în substanța lor, o noutate pentru istoria ideilor filosofico-teologice și ele nu fuseseră tratate *doar de sfântul Augustin*. A limita înțelegerea lor doar la ceea ce se poate găsi în opera augustiniană înseamnă a da dovadă de cecitate hermeneutică.

Paradoxal, chiar în secolul al XVII-lea, au fost redescoperite valențele filosofice ale gândirii Sfântul Augustin, iar acest lucru i s-a datorat în mod indirect lui Descartes și în mod direct tânărului teolog Antoine Arnauld⁴, care îi semnala autorului *Meditațiilor* existența *cogito*-ului în opera augustiniană⁵. Răspunsul evaziv și lapidar al lui

³ A se vedea în acest sens clasică lucrare a lui Henri Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978, dar și nu mai puțin celebra lucrare a lui Zbigniew Janowski, *Index augustino-cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

⁴ La data scrierii celei de-a patra serii a *Obiecțiilor* la adresa *Meditațiilor* lui Descartes, Antoine Arnauld avea doar 29 de ani și nu obținuse încă titlul de doctor în teologie, însă erudiția precoce și ascuțimea spiritului său au generat cea mai puternică serie de obiecții teologice ridicate lui Descartes, lucru pe care acesta l-a recunoscut scriindu-i Părintelui Mersenne: „Mi-ar fi fost dificil să solicit un cititor mai clarvăzător și mai obiectiv al scrierilor mele... el a examinat cu atâta grijă ceea ce a combătut, încât pe bună dreptate cred ca nu i-a scăpat nimic” (*Lettre de l'Auteur au R. P. Mersenne*, în Descartes, *Oeuvres Philosophiques*, Editions de F. Alquié, Classiques Garnier, 1999, vol. II, 657, traducerea noastră). Pentru înțelegerea poziției teologice a lui Arnauld, a se vedea a patra serie a *Obiecțiilor* din 1641 (AT VII, 196-218), precum și scrisorile adresate lui Descartes în anul 1648 (3 iunie, 4 iunie, (?) iulie și 29 iulie: AT V, 184-191, 192-194, 211-215 și 219-224). Referințele la opera completă a lui Descartes sunt date după *Oeuvres*, Adam-Tannery (AT), Vrin, Paris, 1996.

⁵ Pentru o analiză detaliată a raportului dintre *cogito*-ul cartezian și cel augustinian, a se vedea câteva lucrări incontestabile: Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du « je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920; Geneviève Rodis-Lewis, *Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal, Du Vaucel critique de Descartes*, în *Descartes et le cartésianisme hollandais*, éditées par E. J. Dijksterhuis, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 131-182; J. A. Mourant, *The cogitos Augustinian and Cartesian*, *AugStud*, X, 1979, 27-42. O lucrare recentă analizează problema

Descartes⁶ poate fi văzut ca emblematic pentru acei filosofi ai secolului al XVII-lea cărora li se semnala în epocă faptul că teze considerate „noi” în filosofie reluau adevăruri „vechi” ale teologiei iar ei, pentru a-și apăra poziția, încercau să minimizeze importanța scrierilor patristice.

Când Antoine Arnauld scria despre Descartes că „Primul lucru pe care îl consider demn de a fi remarcat este acela că Domnul Descartes stabilește ca fundament și ca prim-principiu al întregii sale filosofii ceea ce, înaintea lui, Sfântul Augustin, un om cu o inteligență foarte întinsă și cu o învățatură aparte, nu doar în materie de teologie, ci și în ceea ce privește filosofia umană, a socotit ca baza și sprijinul propriei sale filosofii”⁷, el cita mai multe locuri din cartea *De libero arbitrio*, pentru a-i arăta lui Descartes că principiul *cogito*-ului nu este chiar atât de nou pe cât îl socotea filosoful.

Răspunsul politicos al lui Descartes nu elucidează însă problema principială a noutății în filosofie și a raportului acesteia cu ceea ce fusese *deja* afirmat în teologie: „Nu mă voi opri aici ca să-i mulțumesc pentru ajutorul pe care mi l-a dat întărindu-mi tezele cu autoritatea Sfântului Augustin și pentru că mi-a propus o lectură a raționamentelor mele ca și cum părea că îi este teamă că alții nu le-ar considera destul de puternice și convingătoare”⁸. În *Scrisoarea către Colvius* din 1 noiembrie 1640, Descartes este mult mai explicit și mai dispus să încerce a verifica în ce măsură teologia augustiniană conținea deja *in nuce* sau explicit propriile sale teze filosofice: „M-ați îndatorat atrăgându-mi atenția asupra pasajului Sfântului Augustin care are o oarecare legătură cu *Je pense donc je suis* al meu; am fost astăzi să îl citesc în Biblioteca acestui oraș [Leiden – n.n.] și găsesc într-adevăr că se folosește de el pentru a dovedi certitudinea ființei noastre, și apoi pentru a arăta că există în noi o oarecare imagine a Treimii... pe când eu mă folosesc de el pentru a face cunoscut că acest *eu*, care gândește,

cogito-ului cartezian în peisajul intelectual al secolului al XVII-lea: Roger Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden-Boston, 2011.

⁶ Etienne Gilson: „răspunsul lui Descartes; la fel de puțin amabil pe cât de evaziv” (*Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984, cinquième édition, 193)

⁷ AT IX, 155 (traducerea noastră)

⁸ AT IX, 170.

este o substanță imaterială și care nu are nimic trupesc; or, acestea sunt două lucruri foarte diferite”⁹.

Zbigniew Janowski, autorul unui *Index augustino-cartésien*, remarcă faptul că, deși există o „prezență puternică a gândirii Sfântului Augustin în corpusul cartezian”, nu pot fi numărate decât 11 referințe explicite și implicite în întreaga operă a lui Descartes¹⁰ și că „numele episcopului din Hipona nu apare decât cu ocazia unui schimb de scrisori cu criticii săi sau atunci când corespondenții i-au semnalat apropieri posibile”¹¹.

Am invocat sumar acest episod care dezvăluie un Descartes agasat de apropierea între *cogito*-ul său și cel al Sfântului Augustin¹², întrucât el suscită o chestiune principială care ne orientează, metodologic, în cercetarea raportului dintre opera Sfântului Maxim Mărturitorul și problemele discutate în școala postcarteziană: atunci când un filosof se sprijină, în efortul de edificare a propriei doctrine, pe anumite teze ce aparțin unei tradiții teologice, în ce măsură rămâne el fidel acestei tradiții pe care o invocă ca argument? Avem de-a face, în această situație, cu *simpliciter citare*, în scopul întăririi argumentelor filosofice „noi” grație autorității tradiției teologice, sau cu o *instrumentalizare* a tradiției invocate și chiar cu o *deturnare* a sensului teologic tradițional ?

Răspunsul lui Descartes citat mai sus, care invocă *alte consecințe* pentru principiul *gândesc, deci exist* formulat și de Sfântul Augustin, pune deci o problemă de metodologie, dar și una de hermeneutică teologică: în ce măsură este legitimă folosirea *teologiei* (cu riscul deturnării ei) pentru rezolvarea unor dileme *filosofice*? Până la ce punct poate asuma Revelația evanghelică și scrierile patristice rolul de argumente în probleme considerate *strict filosofice*? Aceste întrebări sunt cu atât mai presante cu cât în secolul al XVII-lea filosofii și teologii par a fi dispuși să ignore diferențele fundamentale de metodă

⁹ René Descartes, *Corespondența completă, II (1639-1644)*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, Iași, Polirom, 2015, 295-296.

¹⁰ Zbigniew Janowski, *Index augustino-cartésien*, Paris, Vrin, 2000, 136. Pentru cele 11 referințe (surprinzător de puține!), a se vedea nota 99 de la pagina 136 a aceleiași cărți.

¹¹ *Ibidem*, 136.

¹² Zbigniew Janowski livrează un pertinent comentariu în cartea menționată (109-173) în care discută în amănunt problema interpretării *filosofice* a textelor *teologice* augustinene.

și obiect dintre filosofie și teologie. Doar Descartes pare dispus să țină seama de aceste diferențe, și numai când vorbește de teologia *revelată*, nu de cea *naturală*¹³.

Prin urmare, exegetul care se ocupă de secolul al XVII-lea trebuie să citească mereu textele cu o prudență metodologică cu atât mai necesară cu cât are de-a face adeseori cu ceea ce Jean-Luc Marion numea *figura idolatrică a conceptului*: „Atunci când o gândire filosofică enunță, cu privire la ceea ce ea numește «Dumnezeu», un concept, acesta funcționează exact ca un idol: el se oferă privirii, însă, în același timp, se disimulează cu atât mai bine, precum oglinda în care gândirea, în mod invizibil, primește localizarea propriului său avans, în așa fel, încât ceea ce este imposibil de vizat se află în situația de a fi descalificat și abandonat, cu ajutorul privirii suspendate de conceptul fixat; gândirea încremenește și astfel apare *conceptul idolatric de «Dumnezeu», în care gândirea judecă nu atât pe Dumnezeu, ci pe ea însăși*”¹⁴.

Or, filosofia postcarteziană evoluează într-un secol îmbibat până la sașietate de dispute teologice și filosofice care fac aproape imposibilă operarea cu distincții clare între domenii. Erudiția teologică a filosofilor, precum și preocupările metafizice ale teologilor sunt doi factori agravanți care îngreunează munca exegetului ce vrea să distingă cu grijă frontierele metafizicii de cele ale teologiei revelate. Prin urmare, pe acest teren, conceptele pot deveni foarte ușor „idoli” de care gândirea se lasă fascinată, iar ceea ce are pretenția de a fi afirmație *teologică* se poate dovedi de fapt doar speculație *metafizică* în marginea unui concept care nu are nimic de-a face cu Dumnezeu pe care un Pascal îl descoperea în viziune.

Cînd Etienne Gilson afirmă, fără a simți nevoia să faca o distincție clară între metafizică și teologie, că „atunci când ele utilizează *aceleași concepte* și le dispun în aceeași ordine argumentativă, cele două filosofii [ale Sfântul Augustin și ale lui Descartes – n.n.] nu spun

¹³ *Scrisoarea către Mersenne* din 6 mai 1630, René Descartes, *Corespondența completă, I (1607-1638)*, ediție îngrijită de Vlad Alexandrescu, Iași, Polirom, 2014, 162: „nu vreau însă să mă amestec în teologie, ba chiar mi-e teamă că socotiți că, îndrăznind să îmi spun părerea cu privire la chestiuni atât de înalte, filosofia mea își ia prea multe libertăți”.

¹⁴ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, 1991, 26 (traducerea noastră).

același lucru”¹⁵ el oferă o dovadă clară a pericolului idolatriei conceptuale. Căci în ce măsură „Dumnezeu” de care vorbește Sfântul Augustin este același cu „Dumnezeu” descris de Descartes în *Meditația a III-a* sau în scrisorile către Mersenne în care își prezintă teoria creației adevărilor eterne? Mai mult, atunci când Zbigniew Janowski riscă o teză ca aceasta: „faptul că *metafizica lui Descartes datorează mult gândirii Sfântului Augustin* nu îi răpește nimic din radicalitate. Însă trebuie să adăugăm că, fără Episcopul din Hippona, filosoful francez nu ar fi creat niciodată propria sa filosofie, cel puțin în forma pe care noi o cunoaștem”¹⁶ nu mai poate fi evitată întrebarea care privește relația generală dintre metafizică și teologie: *în ce măsură teologia revelată poate servi drept temelie unui sistem metafizic?*

Or, pentru cel care cercetează secolul al XVII-lea, este important să distingă între discursul *teologic* despre Dumnezeu al unor filosofi care s-au meținut în limitele stricte ale tradiției și discursul *idolatriu* despre „Dumnezeu” care apare în cadrul unor sisteme. În ambele situații, raportarea la moștenirea patristicii are rolul de reper doctrinar cert și evită relativismul metafizico-teologic care decurge din adeziunea filosofilor la ceea ce aș numi „parohialism doctrinar” (augustinism, scotism, tomism, molinism etc).

Modul în care călugărul aug și filosoful Nicolas Malebranche a înțeles să scrie un *Tratat despre natură și har*¹⁷ (1680) este exemplar pentru problema generală a raportului dintre metafizică și teologie în secolul al XVII-lea. Sub aspect istoric, această problemă s-a ivit cu ocazia unei întâlniri amicale între Nicolas Malebranche și Antoine Arnauld, în casa unui prieten comun și în prezența câtorva martori, în anul 1679. Scopul întâlnirii a fost discutarea ideilor lui Malebranche

¹⁵ Etienne Gilson, *L'avenir de la métaphysique augustinienne*, *Revue de philosophie*, 1/1930, 701. Sintagma *metafizică augustiniană* este revelatorie pentru indistinția dintre domenii și pentru modul în care mari exegeți ai filosofiei nu au simțit niciodată nevoia să clarifice *în ce măsură și până la ce punct* metafizica și teologia creștină pot dialoga.

¹⁶ *op. cit.*, 173.

¹⁷ Titlul original este *Traité de la nature et de la grâce* (1680); traducem *grâce* prin *har*.

pe care acesta intenționa să le dezvolte în *Tratat*. Discuțiile s-au concentrat pe ideea lui Malebranche că „Dumnezeu nu acționează, nici în ordinea naturală nici în cea a harului, prin voințe particulare”¹⁸.

Deja în 1678, Malebranche scrisese în al XV-lea *Eclaircissement* la cartea sa care era deja celebră (*A la recherche de la verité*) că „există rațiuni care mă împiedică să atribui cauzelor secunde sau naturale o forță, o putere, o eficacitate de a produce ceva”¹⁹, temeiul acestei poziții fiind acela că „doar Dumnezeu este capabil să acționeze în noi”²⁰. Or, în cadrul discuției din 1679, Arnauld i-a reproșat lui Malebranche că opțiunea sa teologică era „în mod manifest contrară a ceea ce Iisus Hristos afirmă în Evanghelie, că nu cade pe pământ o singură pasăre fără voia Tatălui Nostru care este în ceruri”²¹. Malebranche nu a putut fi convins să își modifice poziția.

Întreaga miză a discuției cu privire la viitorul *Tratat* al lui Malebranche privea *modelul acțiunii divine* sau, cum urma să spună Leibniz mai târziu, *teodiceea*. În timp ce Antoine Arnauld îi semnala lui Malebranche că Dumnezeu are grijă *în mod particular* de toată creația sa și că voințele lui Dumnezeu se referă la situații *concrete*, oratorianul susținea ca Dumnezeu nu poate acționa în cadrul creației decât prin *voințe generale*, al căror scop nu poate viza doar un anume om sau o anume situație punctuală, ci omenirea și creația ca atare *în general*.

Această teză a părut prietenilor săi suficient de gravă cât să încerce să-l convingă s-o abandoneze. Refuzul ferm al lui Malebranche a făcut ca atitudinea lui Antoine Arnauld să se schimbe radical. Astfel, într-o scrisoare către Pierre Nicole, care încerca să medieze conflictul devenit acut, Antoine Arnauld afirma: „Pretinsa moderație pe care toți mi-o recomandă l-ar face mai insolent. Trebuie să fie umilit și trebuie ca lumea să vadă cât de înșelător este: îi datorăm o corecție fraternă... Trebuie, în plus, ca lumea să cunoască rătăcirile sale, pentru a nu mai fi păcălită de un fals aer de spiritualitate, ce impresionează foarte mult spiritele mediocre care îi citesc operele. Nu doar pe mine îi este ciudă: s-a apucat să batjocorească tot ceea ce s-a scris

¹⁸ Malebranche, *Œuvres complètes de Malebranche* (OC), 21 vol., Vrin, Paris, 1958-1970, vol. XVIII, 149. Textul malebranchist spune „volontés particulières”.

¹⁹ Malebranche, *Eclaircissement. Réponse à Régis*. Annexe, présentation, édition et notes par Jean-Cristophe Bardout, Vrin, 2006, 187.

²⁰ *Ibidem*, 186.

²¹ OC XVIII, 149.

despre har și să considere cele mai sfinte adevăruri despre har ca niște bâiguieri din care nu înțelegem nimic, considerându-le dogme periculoase care au fost atinse de anatemele pronunțate de Concilii. Trebuie ca el să știe că nu sunt insensibil la astfel de excese: dacă am fi fi precauți în astfel de situații, am fi lipsiți de zel pentru apărarea religiei... Este adevărat că nu pot să îl împiedic să profereze alte nebunii și alte extravagante: însă de acest lucru nu îmi pasă. Dacă propria-mi conștiință nu îmi reproșează nimic, nu îmi pasă de toate calomniile pe care el mi le poate adresa și care mă ating mai puțin decât înțepătura unei muște”²².

Atitudinea lui Arnauld, deși poate părea excesivă, este justificată de acuzațiile grave pe care acesta i le adresează lui Malebranche: „Mă surprinde că unii oameni se apucă să reformeze doctrina despre har bazându-se pe imaginație”²³; „abandonarea tainelor la discreția rațiunii umane”²⁴.

Corespondența dintre Arnauld și Nicole permite o bună circumscriere a *cazului Malebranche* și a furtunii stârnite de acesta în epocă: este vorba despre „erori teologice”²⁵ (opinia lui Nicole) provocate de „speculații metafizice”²⁶ (teza lui Arnauld).

Cazul Malebranche este deci exemplar pentru problema generală a raportului dintre metafizică și teologie în secolul al XVII-lea. Formularea cea mai concisă a acuzațiilor aduse lui Malebranche este oferită de Arnauld, în ultima sa scrisoare concepută cu două săptămâni înaintea morții (1694) și trimisă vechiului adversar: „Vă acuz în fața întregii Biserici de două erori capitale, contrare credinței și nedrepte față de Iisus Hristos... Prima eroare este aceea că sufletul lui Iisus, deși unit personal cu Cuvântul²⁷, se preocupă atât de puțin de purtarea de grijă a Bisericii, încât, *neavând altă putere decât aceea de a fi cauză ocazională*, exercită această putere printr-o infinitate de dorințe pe care nu le are ca atare în sine, ci pe care Cuvântul le for-

²² OC XVIII, 330-331.

²³ OC XVIII, 180.

²⁴ OC XVIII, 216.

²⁵ OC XVIII, 287.

²⁶ OC XVIII, 333.

²⁷ Traducem prin *Cuvântul*. Malebranche scrie mereu *le Verbe* referindu-se la a doua persoană a Sfintei Treimi.

mează în sufletul lui Iisus și îl determină să le aibă”²⁸; „A doua eroare cu privire la care iarăși vă acuz este aceea că acest suflet al lui Iisus Hristos, așa unit cum este el cu Înțelepciunea eternă a Dumnezeirii²⁹, este atât de ignorantă, că nu cunoaște secretele sufletelor oamenilor, deși ar avea nevoie, după cum Dumneavoașă spuneți, pentru a distribui harul cu înțelepciune. De aici rezultă că *El acordă harul la întâmplare*, fără a ști ce efect va avea aceasta sau dacă nu va avea nici un efect, lucru care e înfiorător”³⁰.

Din cele două acuzații, ideea centrală care se desprinde este că Iisus Hristos, ca Dumnezeu *întrupat*, nu cunoaște sufletele oamenilor decât dacă *Cuvântul*, a doua Persoană a Sfintei Treimi, îi dezvăluie ce se petrece în acestea. Doar astfel Iisus Hristos ca Dumnezeu și om poate cunoaște oamenii, printr-un fel de „revelație continuă” pe care o primește de la Cuvântul *divin*. În cea de-a doua scrisoare către Arnauld, Malebranche afirmă: „Sufletul lui Iisus primește de la Cuvântul toate dorințele, întrucât lumina Cuvântului este cea care îl determină pe să le aibă, însă voința lui Iisus *consimte* la dorința pe care Dumnezeu-Cuvântul o *formează* în el”³¹.

Pentru a înțelege această distincție între Iisus Hristos *ca om* și Iisus Hristos în calitate de Cuvântul *divin* și mai ales importanța ei în argumentația malebranchistă, este necesară replasarea ei în contextul teoriei ocazionaliste și a distincției între *cauza eficientă* și *cauza ocazională*.

Un exemplu celebru furnizat de autor permite aprehendarea acestei distincții specioase: „Atunci când văd o bilă care lovește o altă bilă, ochii îmi spun sau par a-mi spune că prima bilă este cauza reală a mișcării imprimată în cea de-a doua, întrucât adevărata cauză care pune în mișcare corpurile nu se arată ochilor mei. Însă, atunci când eu îmi întreb rațiunea, văd în mod evident că corpurile nu se pot mișca singure, și că forța care le pune în mișcare nu este decât *voința lui Dumnezeu* care le menține succesiv în locuri diferite, că aceste corpuri nu pot să transmită o putere pe care de altfel nu o au și că ele nu

²⁸ *Quatrième lettre, Œuvres d'Antoine Arnauld (OA)*, 43 vol., Paris et Lausanne, Sigismond d'Arnay, 1775-1783, réimpression anastatique Bruxelles, Culture et civilisation, 1964-1967, vol. 40, 106.

²⁹ Malebranche folosește termenul de *Sagesse* și se referă la a doua persoană a Sfintei Treimi ca fiind *Înțelepciunea Tatălui*.

³⁰ *Quatrième lettre, OA*, vol. 40, 107.

³¹ *Deux Lettres, OC VIII-IX*, 844

ar putea nici măcar să o transmită dacă această putere le-ar susține. Căci mintea nu va putea concepe niciodată că un corp, substanță esențialmente pasivă, ar putea transmite într-un altul o putere care să îl miște³²; „Noi trebuie să spunem că *doar voința Lui poate mișca corpurile*, dacă vrem să vorbim despre lucruri așa cum le concepem, iar nu după cum le simțim. Forța care pune în mișcare corpurile nu se află în corpurile care se mișcă, căci această forță nu este decât voința lui Dumnezeu. Astfel, corpurile nu fac nimic și atunci când o bilă care se mișcă întâlnește o altă bilă și o pune în mișcare, nu îi comunică acesteia din urmă nimic din ce are, deoarece prima bilă nu are în ea însăși forța pe care i-o comunică celei de-a doua. Cu toate acestea, o bilă este cauza naturală a mișcării pe care o comunică. O cauză naturală nu este deloc o cauză reală și adevărată, ci doar o *cauză ocazională* care îl determină pe Autorul naturii să acționeze într-un anumit fel, într-o anumită situație”³³.

Celebrul exemplu arată că atunci când două bile se ciocnesc, întâlnirea dintre ele este *ocazia* de care Dumnezeu (în calitatea lui de cauză *eficientă*), se folosește pentru a pune în mișcare cea de-a doua bilă. Prima bilă este cauza *ocazională* iar Dumnezeu este cauza *eficientă*. Nu este locul să insistăm asupra consecințelor metafizice generate de cuplul conceptual *cauză eficientă – cauză ocazională*³⁴. Ceea

³² OC III, 208-209. Argumentul celor două bile apare de mai multe ori în opera malebranchistă : *Entretiens sur la métaphysique et la religion* (OC XII), 155, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (OC X), 48, *Recherche de la vérité II* (OC II, livre VI, chapitre II), 313.

³³ OC II, 313. Cf. Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974, 513: „Dumnezeu este singura cauză și faptele pe care noi le considerăm în mod obișnuit cauze nu sunt decât ocaziile sau cauzele ocazionale ale acțiunii sale. Ele nu au eficiență. O bilă de biliard, de exemplu, lovind o altă bilă, pare că o mișcă. În realitate Dumnezeu, cu ocazia ciocnirii lor, mișcă a doua bilă. Am impresia că mișc brațul. Nu e adevărat. Dumnezeu îl ridică și îl coboară, de îndată ce eu îmi manifest voința de a executa astfel de mișcări. Dacă un spin îmi intră în carne, Dumnezeu afectează imediat sufletul meu cu ideea de durere... Critica malebranchistă a cauzalității este deci în mod esențial negativă: nici în natură nici în afara naturii nu vom putea percepe o legătură causală”.

³⁴ Malebranche redefiniște astfel însuși conceptul de cauzalitate, care va fi declinat într-o cauză *reală* sau *eficientă* și o „cauză *ocazională*” însă care nu mai este propriu-zis o cauză, ci manifestarea vizibilă și oarecum înșelătoare a cauzalității invizibile exercitată de Dumnezeu, așa cum apare aceasta oamenilor, care continuă să o asocieze cu o cauză vizibilă (în exemplul dat, ciocnirea a două bile de biliard). Este clar că atașamentul lui Malebranche pentru principiul „doar Dumnezeu

ce ne interesează este maniera în care Malebranche încearcă să transpună la nivel teologic distincția între *cauză eficientă* și *cauză ocazională*.

Problema modului în care Iisus Hristos ca Dumnezeu întrupat cunoaște sufletele oamenilor, precum și modul în care El distribuie oamenilor harul este direct dependentă de structura internă a teoriei ocazionaliste. Pentru Malebranche, Iisus Hristos ca Dumnezeu *întrupat* joacă rolul cauzei ocazionale, iar Iisus Hristos, ca *Dumnezeu* (de cele mai multe ori el va spune simplu *Dumnezeu*, referindu-se la Sfânta Treime ca atare) îndeplinește rolul cauzei eficiente.

Însă este această distincție între cauza „ocazională” și cea „eficientă” capabilă să descrie acțiunea mântuitoare lui Iisus Hristos ca *Dumnezeu și om*? Poate o distincție *metafizică* să cuprindă sensul *teologic* al Revelației evanghelice?

Controversa dintre Malebranche și prietenii săi are deci obiect *modul în care acționează Iisus Hristos*, Arnauld semnalându-i că doctrina despre ineficiența cauzelor secunde (adică a lucrurilor și chiar a oamenilor) și despre exclusivitatea eficienței divine este „contrară a ceea ce Iisus Hristos afirmă în Evanghelie, că nu cade pe pământ o singură pasăre fără voia Tatălui Nostru care este în ceruri”³⁵. În lumina distincției între cauza eficientă și cauza ocazională, aceasta acuzație trebuie înțeleasă astfel: Malebranche consideră ca Iisus Hristos ca Dumnezeu *întrupat* nu poate acționa decât în calitate de *cauză ocazională a harului*, o cauză care este lipsită de eficiență (aceasta revenindu-i lui Dumnezeu, în calitate Sa de Esență unică a celor trei Persoane). Iisus Hristos este numit explicit *cauză ocazională a harului*: „Noi căutăm acea cauză care reglează și care determină eficacitatea cauzei generale, acea cauză pe care noi o numim secundă, particulară, *ocazională*”³⁶; cauza ocazională a harului este „Iisus Hristos *ca om*, ca mediator și ca șef al Bisericii”³⁷.

acționează cu adevărat” îl determină să susțină caracterul total iluzoriu al cauzalității clasice (care se manifestă în lumea reală prin efecte identificabile și măsurabile) și să conceapă mișcarea corpurilor drept expresia voinței divine eficiente. Dacă această ciudată opțiune poate fi justificată până la un anumit punct în domeniul metafizicii, adevăratele carențe interne ale teoriei ocazionaliste devin evidente atunci când aceasta este aplicată domeniului teologiei revelate.

³⁵ OC XVIII, 149.

³⁶ OC V, 66.

³⁷ OC V, 67.

Acuzațiile finale aduse de Arnauld cu privire la incapacitatea lui Iisus Hristos de a forma în sufletul lui voințe *particulare* de acordare a harului (către cei care imploră ajutorul divin) și la distribuția harului *la întâmplare* (nu îndreptată în mod precis spre cei care se roagă, ci spre întreg neamul omenesc, fără a distinge între cei drepecți și cei păcătoși, între cei care se roagă și cei care nu o fac) nu pot fi înțelese decât dacă sunt explicitate următoarele puncte din doctrina malebranchistă:

- *statutul* cauzei ocazionale a harului, adică raportul între caracterul *general* al cauzei eficiente și caracterul *particular* al cauzei ocazionale. Acțiunea concretă de distribuire a harului de către Iisus Hristos către oamenii care îi cer ajutorul necesită, conform teoriei malebranchiste, o explicație care să țină seama atât de principiul general „Numai Dumnezeu acționează” cât și de dimensiunea *istorică* și *umană* a cauzei ocazionale care este Dumnezeu *întrupat* și care nu poate acționa decât dacă primește de la Dumnezeu-Cuvântul cunoașterea inimilor oamenilor.

- *motivul Întrupării* pentru care Dumnezeu, în calitatea Sa de cauză eficientă, decide să devină o cauză ocazională. Întrucât explicația lui Malebranche este teleologică, acțiunea lui Iisus Hristos în cadrul creației trebuie explicată prin raportare la *planul divin inițial* al lui Dumnezeu.

În ceea ce privește statutul cauzei *ocazionale*, trebuie reamintit principiul-cheie malebranchist al relației dintre *acțiunea* și *atributele* unei cauze: „conduita unui agent trebuie să reflecte atributele agentului: Divinitatea³⁸ trebuie, prin acțiunea Sa, să demonstreze calitatea de *Cunoscătoare a inimilor oamenilor* iar umanitatea sfântă a lui Iisus Hristos trebuie să acționeze *uman*... În calitate de om, de cap al Bisericii, Iisus Hristos trebuie să acționeze *ca un om*, în calitate de Pontif, de Avocat, de Mediator, de cauză secundă sau ocazională”³⁹.

Or, trebuie remarcat faptul că distincția metafizică între cauza ocazională și cea eficientă riscă să pună enorme probleme teologice dacă este aplicată lui Iisus Hristos, care este Dumnezeu întrupat; pe

³⁸ Atunci când Malebranche scrie „Divinitatea” sau „Dumnezeu”, el se referă la Sfânta Treime, luând în considerare doar aspectul *esenței* și neglijând caracterul *personal*, dorind să marcheze prin acest tip de interpretare diferența dintre Dumnezeu ca atare în calitate de cauză *eficientă* și Dumnezeu-întrupat în calitate de cauză *ocazională*.

³⁹ OC VIII, 864-865.

de parte, Iisus Hristos trebuie să acționeze *ca om*, adică în calitate de cauză ocazională care nu are în sine nici o eficiență și nu posedă cunoașterea sufletelor oamenilor iar pe de altă parte, fiind *Dumnezeu* întrupat, El trebuie să acționeze ca o cauză eficientă care posedă toată cunoașterea despre nevoile fapturilor create. Malebranche trebuie să explice de ce, deși Dumnezeu-Cuvântul este singura cauză eficientă, totuși El nu intervine prompt pentru a acorda harul său acelor oameni care Îi cer ajutorul în rugăciuni.

Această soluție teologică scandaloasă (Dumnezeu-Cuvântul ignoră în mod voit rugăciunile oamenilor), dublată de o dilemă metafizică insolubilă (cum este imposibil ca aceeași persoană, Iisus Hristos, să acționeze simultan atât ca o cauză *eficientă*, cât și ca o cauză *ocazională*?) îl obligă pe Malebranche să se retragă, din punct de vedere argumentativ, pe aliniamentul ultimei explicații cu privire la distribuția *aleatorie* a harului (fără a distinge între cei drepecți și cei păcătoși).

Astfel, pentru Malebranche, o „soluție” la problema distribuției harului este aceea de a „*arunca asupra lui Iisus Hristos ca om toate dificultățile generate de distribuția harului*”⁴⁰. În spatele acelei fraze aparent enigmatice se ascunde însă o interpretare teologică la limita ereziei nestoriene, așa cum bine remarcă Arnauld.

Separând acțiunea lui Iisus Hristos într-o dimensiune *strict divină* (ce revine Cuvântului divin, în calitatea Sa de cauză eficientă) și o dimensiune *strict umană* (care revine firii umane a lui Iisus Hristos), care este considerată „responsabilă” de distribuția întâmplătoare a harului, Malebranche operează o distincție care pune în pericol *unitatea* persoanei și acțiunii Mântuitorului. Miza pentru Malebranche este aceea de a justifica modul de acțiune al Mântuitorului care, la rugăciunile de acordare a harului și ajutorului, uneori răspunde iar alteori nu. Caracterul insondabil și tainic al acțiunii divine nu este însă un răspuns mulțumitor pentru Malebranche, care încearcă să explice misterul acordării harului cu ajutorul unor distincții metafizice pe care le aplică în teren teologic. Doar atribuind *firii umane* a Mântuitorului (care răspândește harul conform unor „legi generale ale harului”⁴¹) o „slăbiciune și o neputință”⁴², doar așa Malebranche poate explica ceea ce el consideră acțiunea *ne-regulată* a lui Iisus Hristos.

⁴⁰ OC V, 76.

⁴¹ OC V, 198: „Dumnezeu, fiind obligat să acționeze mereu într-o manieră care este demnă de El, adică pe căi simple, generale, constante și uniforme, într-un

Însă, departe de a fi o soluție ingenioasă și corectă teologic, teodiceea lui Malebranche se înscrie într-o linie de interpretare nestoriană, întrucât separă violent voința firii umane și voința divină a Mântuitorului, stabilind pentru acestea două modele de acțiune radical diferite: voința umană (sau cauza ocazională) nu putea ajuta pe *toți* oamenii care invocau harul divin, întrucât nu poate aprehenda simultan *toate* rugăciunile lor; voința divină (cauza eficientă) nu poate ajuta în *mod specific* pe acei oameni care avea nevoie de har întrucât eficiența Cuvîntului acționează după legi *generale* ale harului. Între cele două voințe ale lui Hristos, nu există conlucrare.

În aceste condiții, acuzația lui Antonine Arnauld de nestorianism este pe deplin justificată: „Însă cum și-a putut el închipui că niște creștini ar putea accepta, fără să se indigneze, să fie proferată o idee atât de josnică despre firea umană Sfântă a lui Iisus Hristos, să se afirme despre aceasta că nu ar fi decât slăbiciune și neputință, la fel ca toate celelalte creaturi? Mai înseamnă acest lucru să te porți ca un bun creștin sau înseamnă să ai *gânduri asemănătoare celor a nestorienilor*? Căci, dacă Cuvîntul nu ar fi fost unit cu firea umană decât printr-o unitate de har, iar nu printr-o unitate ipostatică, nu ar fi fost de loc ciudat să i se atribuie ceea ce unii și-au închipuit că îi este propriu și ei și celorlalte creaturi, anume caracterul de slăbiciune și neputință”⁴³. Un exeget avizat ca Ginette Dreyfus, comentând acuzația de erezie adusă lui Malebranche, afirmă că „Malebranche scapă acuzației de impietate deoarece Iisus este numit neputincios doar din perspectiva firii sale umane. Cu toate acestea, în măsura în care firea umană

cuvânt conforme ideii pe care noi o avem despre o cauză generală, a cărei înțelepciune nu are limite, a trebuit să stabilească anumite legi în domeniul harului, așa cum am arătat că a procedat în domeniul naturii”. Acest text din *Tratatul despre natură și har* este suficient de grăitor pentru îndrăzneala metafizică și teologică a lui Malebranche de a teoretiza o *legalitate a harului*, de a stabili norme de conduită obligatorie pentru Dumnezeu chiar în domeniul care până atunci fusese apanajul exclusiv al atotputerniciei divine, anume acordarea *gratuită și suverană* a harului.

⁴² OC V, 214. *Slăbiciunea și neputința* constau în incapacitatea firii umane a lui Iisus de a cunoaște *simultan* toate rugăciunile oamenilor care Îl cheamă în ajutor. Epistemologia malebranchistă (ideea ca reprezentare) și psihologia care derivă din ea (sufletul nu poate cunoaște simultan toate ideile posibile, întrucât nu și le poate prezentifica în același pe toate) sunt aplicabile și lui Iisus Hristos *ca om*, determinând ceea ce autorul numește „slăbiciunea și neputința” firii omenești a Mântuitorului care nu poate aprehenda *simultan* toate rugăciunile oamenilor.

⁴³ OA, t.XXIX, 665.

și firea divină îndeplinesc *două funcții opuse* – prima explică limitările operei create, adică a Bisericii, a doua asigurând, prin Întrupare, o valoare infinită pentru o operă finită – *sistemul introduce în persoana lui Hristos o dualitate de natură care este dificil de pus în acord cu uniunea ipostatică*⁴⁴.

Exegețul atent nu poate ignora imensa problemă teologică generată de aplicarea distincției metafizice între cauza *ocazională* și cauza *eficientă* în domeniul hristologiei. Această distincție, oricât de explicabilă ar putea părea din perspectiva tentativei malebranchiste de a justifica „ne-regularitățile” acțiunii divine conduce, în cele din urmă, la punerea în cauză a *unității ipostatice* a lui Iisus Hristos și a acțiunii sale *teandrice*, simultan divină și umană. Or, exact acest punct sensibil al doctrinei malebranchiste a fost trecut sub tăcere sau insuficient exploatat de exegeți, în lumina învățaturii patristice despre Iisus Hristos.

În ceea ce privește *motivul* Întrupării Cuvântului, Malebranche consideră că acesta este subordonat singurului mobil al acțiunii divine: „Dumnezeu nu acționează decât pentru *slava Sa*”⁴⁵. Într-un alt loc Malebranche afirmă: „principiile mele sunt următoarele: noi suntem creați de Dumnezeu, natura este coruptă iar *Dumnezeu nu acționează decât pentru slava Sa*”⁴⁶ și că „regula și motivul lui Dumnezeu în acțiunile Lui este *propria slavă*”⁴⁷. Însă, pentru că nici o creatură *finită* nu îi poate acorda lui Dumnezeu o slavă *infinită*, este nevoie ca Dumnezeu Însuși să se slăvească pe Sine⁴⁸ întrupându-se pentru ca o *creatură* să îi poată totuși acorda o slavă *infinită*. Nu vom insista asupra dificultăților inerente ale acestei teologii care se fundamentează pe un concept metafizic de *slavă* ce nu este explicat prin referințe teologice. Ceea ce este însă important de subliniat este subsumarea tainei Întrupării acestui concept metafizic idolatric numit slavă *divină*: „Însă este sigur că Dumnezeu, dacă vrea să fie adorat așa cum merită, este la fel de sigur că vrea să fie adorat de către Fiul Său. Este deci sigur că scopul principal al lui Dumnezeu este Întruparea Fiului și că

⁴⁴ *Traité de la nature et de la grâce*. Introduction philosophique, notes et commentaire du texte de 1712. Textes de l'édition originale de 1680 par Gynette Dreyfus, Paris, J. Vrin, 1958, note à l'article XII du *Deuxième Discours*, 317.

⁴⁵ OC IV, 123; traducem „gloire” prin *slavă*.

⁴⁶ *Ibidem*, 126.

⁴⁷ *Ibidem*, 124.

⁴⁸ *Ibidem*, 45.

creația oamenilor și a îngerilor nu intră în planul divin decât din cauza Fiului”⁴⁹. Deși exegeza malebranchistă este de acord în a recunoaște aproape în unanimitate că avem de-a face cu o „întâietate a Întrupării”, teza aceasta este inexactă, întrucât pentru Malebranche Întruparea, ca eveniment istoric, este dedusă pe cale rațională din conceptul metafizic de *slavă divină* (care este doar la nivel lexical un concept teologic)⁵⁰. Mai mult decât atât, o altă ambiguitate teologică afectează doctrina malebranchistă, anume raportul între Întruparea Fiului și starea de păcat a omului: care este cauza și care este efectul? Decizia Întrupării Fiului a fost cauzată de păcatul lui Adam, sau Cuvântul s-ar fi întrupat chiar dacă omul nu ar fi păcătuit? Malebranche consideră că Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat nu pentru a salva omul de păcat, ci pentru a manifesta slava divină iar Întruparea ar fi avut loc *chiar dacă omul nu ar fi păcătuit*⁵¹. Această concepție care răpește Întrupării atât dimensiunea istorică cât și cea soteriologică transformă taina Întrupării în consecința *logică* a tezei *metafizice* „Dumnezeu acționează pentru slava Sa”, din care se duce că Întruparea este o consecință necesară a nevoii pe care o are Dumnezeu de a se slăvi pe Sine. Or, cu greu se poate găsi o instrumentalizare metafizică mai subtilă a tainei Întrupării Cuvântului: astfel, Iisus Hristos nu mai are rolul de a ridica natura căzută a lui Adam din starea de păcat, ci doar de a manifesta pe pământ o pretinsă „slavă divină”.

Adversarii din epocă n-au întârziat să-l critice pentru aceasta interpretare metafizică a Întrupării, Antoine Arnauld arătând că nu există în literatura patristică vreun autor care să fi considerat că rolul Întrupării este acela de a manifesta „slava divină”: „Sfinții Părinți ar fi putut vedea acest lucru prin revelație divină dacă ar fi fost adevărat, mai ales că mulți dintre ei aveau o întindere și o pătrundere a cunoașterii redutabilă și cu toții au meditat la tainele dumnezeiești și au fost mereu preocupați de cele ale lui Dumnezeu. Cum de nu au văzut ei

⁴⁹ *Ibidem*, 121.

⁵⁰ Trimitem la OC IV, 120 sq. Malebranche demonstrează în aceste pagini, pe cale rațională, folosindu-se de conceptul de „slavă divină”, chiar „necesitatea” existenței unei pluralități de persoane în Dumnezeu. Autorul simte nevoia să „demonstreze” metafizic *dogma* Sfintei Treimi pe baza acestui concept idolatru de „slavă divină”. Într-un alt loc (133), el afirmă că poate oferi o „*probă metafizică a religiei creștine*” – *ibidem*, 133.

⁵¹ OC XVI, 145

acest lucru?”⁵². Dimpotrivă, folosindu-se de multe referințe din scrierile patristice și citând autori ca Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Chiril, Sfântul Augustin, adversarul lui Malebranche îi arată că întreaga patristică a considerat că Întruparea Fiului a avut loc *pentru noi și a noastră mântuire*, cum spune Crezul, iar nu pentru manifestarea slavei divine. În joc nu este o simplă nuanță de interpretare, ci ciocnirea a două interpretări radical opuse: pe de o parte interpretarea *metafizică* ce subsumează lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos unui concept idolatru care are doar aparență teologică, și pe de altă parte dimensiunea *iconomică* a Întrupării, care este structural orientată spre ridicarea din păcat a lui Adam și a neamului omenesc.

Or, e interesant faptul că unii exegeți au considerat că acest punct capital al doctrinei malebranchiste este doar o dispută în cadrul *teologiei catolice* și că perspectiva *patristică* nu trebuie convocată, nefiind relevantă. Henri Gouhier consideră că în problema motivului Întrupării Cuvântului „teologii se dispută între ei pe acest subiect și Biserica i-a lăsat liberi, *nedorind să decidă nimic pe această temă*”⁵³.

Cu privire la acest tip de interpretare care marchează limitele unei anumite concepții despre patristică a exegeților filosofiei carteziene (altminteri, de o erudiție copleșitoare), trebuie afirmat în mod categoric că problema teologică a Întrupării Cuvântului nu apare odată cu teologul medieval Rupert de Deutz⁵⁴ și că inexistența unei decizii a Magisteriului roman (care nu a tranșat oficial disputa între diversele curente teologice scolastice, după cum afirmă Karl Rahner⁵⁵) trebuie văzută doar ca poziția Bisericii *Catolice*. Acest fapt nu înseamnă însă că Sfinții Părinți răsăriteni nu au avut o poziție teologică fermă cu privire la cele două probleme care constituie și punctul nevralgic al doctrinei malebranchiste: *acțiunea teandrică a lui Iisus Hristos și motivul Întrupării*. Aceste două probleme care descriu opțiunile teologi-

⁵² OA, t.XXIX, 441.

⁵³ Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris, 1948, 24, n.2

⁵⁴ *De Gloria et honore Filii hominis super Matthaëum*, ed. Rhaban Haacke, OSB (Corpus Christianorum, Continuation Mediaevalis, 29), Turnhout, Belgium, Brepols, 1979.

⁵⁵ Karl Rahner, *Christology within an Evolutionary View of the World*, in *Foundations of Christian Faith*, New York, Seabury Press, 1978, 184.

ce ale unui filosof post-cartezian din secolul al XVII-lea sunt imposibil de evaluat în mod corect dacă sunt analizate doar din perspectiva argumentelor avansate de autor, în care referințele teologice sunt de turnate spre un înțeles metafizic. Mai mult decât atât, invocarea unei pretinse *indecizii* a Bisericii Catolice – care ar lăsa teologii diferitelor școli medievale să discute oricum, ca și cum teologia revelată ar fi o arenă a filosofiei în care orgoliul personal al combatanților și noutatea părerilor acestora sunt mai importante decât adevărul Evangheliei și tradiția patristică – nu ni se pare că respectă nici adevărul istoric, nici standardele de științificitate. Căci mai înainte de a afirma, precum exegetul Henri Gouhier sau teologul iezuit Karl Rahner, că cele două aspecte ale doctrinei malebranchiste menționate anterior sunt indecibile din perspectivă teologică, întrucât Biserica Catolică nu a avut o poziție oficială în disputa între școala tomistă și cea scotistă cu privire la motivul Întrupării Cuvântului, trebuie examinate scrierile patristice răsăritene, pentru a vedea dacă nu există măcar un singur Sfânt Părinte care să se fi exprimat *exact pe aceste două teme, fără a fi tributar vreunei școli medievale de teologie* și care să poată fi luat ca reper teologic cert în evaluarea unor doctrine metafizice moderne, precum cea a lui Nicolas Malebranche, care clamează respectarea fidelă a teologiei creștine. Doar așa putem avea o perspectivă corectă și imparțială asupra modului în care secolul al XVII-lea filosofic a știut sau nu să se folosească în mod corect de moștenirea patristică și doar în acest mod putem evalua posibilitatea și limitele dialogului între metafizică și teologie, cel puțin în filosofia post-carteziană.

Considerăm, așadar, că reperul patristic cel mai sigur pentru a verifica corectitudinea unor teze teologice ale lui Nicolas Malebranche este Sfântul Maxim Mărturisitorul. Limitele acestui articol fac imposibilă trimiterea la toate locurile din opera Sfântului Maxim în care acesta discută despre *Întruparea Cuvântului* și despre *acțiunea teandrică* a Mântuitorului. Cu toate acestea, considerăm că există în opera Sfântului Maxim suficiente locuri care să fie luate ca etalon teologic în ceea ce privește învățătura patristică referitoare la *Întruparea Cuvântului* și la *acțiunea teandrică* a lui Iisus Hristos.

Astfel, conceptul de „slavă divină” nu apare la Sfântul Maxim ca principiu metafizic central care reglementează teologhisirea despre Întruparea Cuvântului. Taina Întrupării este cauzată (iar în această situație folosim vocabularul cauzalității în sensul cel mai larg posibil, pentru că nu există o cauzalitate propriu-zis dumnezeiască) de *planul*

dumnezeiesc de mântuire a lumii : „Cel ce a dat ființă întregii zidiri, văzute și nevăzute, numai cu puterea voinței Lui a avut înainte de toți vecii, deci și înainte de facerea lumii, *un plan preabun și negrăit în legătură cu ea*. Iar acesta a fost să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să îl facă Dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rânduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care s-a făcut pe Sine om, iar pe altele, pentru lucrarea prin care va face pe om Dumnezeu”⁵⁶. În *Comentariul la Tatăl Nostru*, Sfântul Maxim detaliază planul dumnezeiesc punându-l în legătură cu îndumnezeirea omului: „... lucrul sfatului dumnezeiesc constă în *îndumnezeirea firii noastre*, iar scopul gândurilor dumnezeiești este să desăvârșească până la capăt cele ce cerem în viața noastră...”⁵⁷. Pentru Sfântul Maxim, punctul central al gândirii teologice despre Întruparea Fiului îl reprezintă planul Sfintei Treimi de îndumnezeire a creației, prin Întruparea Fiului, care urmează să ia chip de rob.

Întrebarea care se pune, în legătură cu acest plan, este următoarea: Întruparea Cuvântului ar fi avut loc chiar dacă Adam nu ar fi păcătuit? Este Întruparea *cauzată* de Cădere sau sfatul dumnezeiesc a ținut seama, încă înainte de facerea lumii, de viitoarea cădere a lui Adam? Comentatorii maximieni au numit această aspect „problema predeterminării sau a non-determinării Întrupării”, după articolul omonim al lui A. Radoslavljevic⁵⁸. Această problemă a atras atenția specialiștilor deoarece ea ține de o chestiune crucială: „integrarea creației și a Întrupării într-un unic plan dumnezeiesc care se desăvârșește prin Întrupare”⁵⁹. Astfel, pasajul din *Răspunsul la a 22-a întrebare* a lui

⁵⁶ *Răspunsuri către Talasie*, 22, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. III, traducere de D. Stăniloae, Humanitas, București, 1999, 84-85. Vom folosi prescurtarea de regulă utilizată de comentatorii Sfântului Maxim, *Thal.*, urmată de numărul întrebării.

⁵⁷ *Tilcuire la Tatăl nostru*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. II, traducere de D. Stăniloae, Humanitas, București, 1999, 249.

⁵⁸ *Le problème du « pré-supposé » ou du « non-pré-supposé » de l'Incarnation de Dieu le Verbe* în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, édité par Felix Heinzer et Christophe Schönborn, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982, 193-206.

⁵⁹ J.-M. Garrigues, *Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après saint Maxime le Confesseur*, în *Maximus Confessor. Actes du Sympo-*

Talasia au determinat pe unii mari specialiști în gândirea Sfântului Maxim, printre care Hans Urs von Balthasar, să susțină că „Maxim s-ar fi plasat fără ezitare de partea lui Duns Scottus în celebra dispută scolastică: unificarea lumii cu Sine însuși și cu Dumnezeu, iar nu răscumpărarea păcatului constituie motivul ultim al Întrupării și, deci, planul dumnezeiesc dinaintea creației”⁶⁰. Interpretarea aceasta ni se pare neștiințifică, din cel puțin două motive: primul, ar fi acela ca speculează contrafactual asupra unei realități inexistente (nu se poate spune cu certitudine cum ar fi citit un Sfânt Părinte ca Maxim Mărturisitorul lucrările înțesate de termeni scolastici, ale lui Duns Scottus); al doilea argument ar fi acela că orice încercare de stabili în mod rațional o *cauză* a Întrupării duce discursul teologic în preajma idolatriei conceptuale (cauzalitatea nu poate fi aplicată lucrărilor lui Dumnezeu decât cu rezerva dionisiană a depășirii naturii *predicative* a limbajului, în vederea intrării în domeniul dimensiunii *laudative, de slăvire*; stabilirea unui „motiv” sau a unei „cauze” a Întrupării riscă să rateze sensul profund al teologhisirii, acela de a da slavă lui Dumnezeu pentru lucrările Sale săvârșite în vederea mântuirii oamenilor – o ratare ilustrată, între alții, de Nicolas Malebranche, care stabilește drept „cauză” a Întrupării conceptul idolatru de „slavă divină”). Astfel, noua întrebare care se pune este următoarea: „spre deosebire de viziunea scolastică târzie, care adaugă harul la ordinea naturală a lucrurilor, ca ceva ulterior care apare prin faptul Întrupării, unitatea planului dumnezeiesc pe care o prezintă Sfântul Maxim implică *necesarmente* (făcând abstracție de păcat) Întruparea ca act prin care planul își atinge finalitatea, adică îndumnezeirea noastră”⁶¹.

Nimic mai nesigur. Dacă Întruparea ar fi dedusă *cu necesitate* din planul divin de mântuire a omenirii, discursul teologic maximian ar evolua tot în limitele unei *speculații metafizice* (ca în cazul lui Nicolas Malebranche) iar teologia ar avea drept rol doar asertarea unor propoziții despre Dumnezeu din care, pe baza regulilor logice, s-ar deduce cu necesitate un model de acțiune pe care Dumnezeu însuși ar fi obligat să îl repecte. Or, Sfântul Maxim este departe de a fi un gândi-

sium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980, édité par Felix Heinzer et Cristophe Schönborn, Editions Universitaires, Fribourg, Suisse, 1982, 174.

⁶⁰ Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, première édition, Aubier, 1947, 204-205.

⁶¹ J.-M. Garrigues, *op. cit.*, 175.

tor scolastic sau un metafizician de secolul al XVII-lea. Raportul dintre planul dumnezeiesc de mântuire a lumii și taina Întrupării nu poate fi înțeles decât cu ajutorul conceptului de *iconomie* dumnezeiască, grație căruia pretențiile alethice ale discursului teologic scolastic (acelea de a fi valabil *în sine* și de a descrie *în mod propriu* lucrările lui Dumnezeu și nu doar pentru înțelegerea omenească) sunt dezarmate. Sfântul Maxim este categoric în acest sens, iar textele sale nu lasă nici o urmă de îndoială asupra dimensiunii iconomice a teologiei Întrupării:

- „Marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl este *taina tăcută și neștiută a iconomiei*, pe care, împlinind-o prin Întrupare, Fiul cel Unul-Născut a descoperit-o...”⁶²;

- „... ceea ce s-a arătat mai pe urmă făcându-Se *din iconomie pentru noi*”⁶³;

- „Căci Cuvântul, făcându-mi-se *mie* om, îmi lucrează mie toată mântuirea, dându-mi prin ale mele cele proprii Lui după fire, mie celui pentru care s-a făcut și om”⁶⁴,

- „Și pentru noi, fiind simplu după fire și netrupesc, S-a făcut din noi în chip iconomic (prin întrupare voită), compus după ipostas și întrupat”⁶⁵.

Două lucruri trebuie subliniate în legătură cu conceptul de *iconomie* la Sfântul Maxim. Primul: „taina lui Hristos” nu este altceva decât însuși Hristos: „Prin taina lui Hristos cuvântul Scripturii a numit pe Hristos însuși. Aceasta o mărturisește limpede marele Apostol, spunând: „Taina cea ascunsă de neamuri s-a descoperit acum”, de unde se vede că, după el, taina lui Hristos e totuna cu Hristos... Aceasta este taina cea mare și ascunsă. Acesta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate”⁶⁶. Prin Întruparea Sa, Hristos, arătând „însuși adâncul cel mai dinăuntru al bunătății părintești”⁶⁷, „taina cea din veac ascunsă”, „sfatul dumnezeiesc”, nu arată altceva diferit de Sine. Adâncul cel mai dinăuntru al bunătății Tatălui nu este

⁶² *Capetele gnostice* II, 23, în *Filocalia sfințelor nevoințe ale desăvârșirii*, vol. II, ed. cit., 174

⁶³ *Thal. 60, ed. cit.*, 308.

⁶⁴ *Thal. 63, op.cit.*, 340.

⁶⁵ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola a 13-a*, în *Scrieri, partea a II-a*, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 81, EIBMBOR, 1990, 111-112.

⁶⁶ *Thal. 60, op.cit.*, 303-304.

⁶⁷ *Thal. 60, op.cit.*, 304.

o presupusă „slavă divină” pe care Hristos o descoperă celor însetați de a cunoaște ființa lui Dumnezeu. Pentru noi, ca oameni, nu există un *dincolo* de Hristos despre care am putea vorbi în termeni metafizici. Discursul cu adevărat teologic nu are alt subiect mai propriu decât Hristos Însuși, iar nu atributele sau principiile generale după care acționează Dumnezeu în calitatea de „cauză eficientă” (cum vedem în metafizica secolului al XVII-lea). Al doilea: Sfântul Maxim ne arată că Întruparea se realizează *pentru noi*, adică din iconomie. Întruparea Fiului are o motivație soteriologică, iar nu una care ține de raționalitatea proprie unei teorii metafizice (folosirea Întrupării ca argument pentru explicarea tezei că „o cauză *eficientă* necesită și o cauză *ocazională* a harului”): ea este săvârșită pentru oameni, fiind o expresie a voinței dumnezeiești. Nici o o presupusă cauzalitate internă a Dumnezeirii, nici un concept idolatric de „slavă divină” nu poate determina Cuvântul să se întrupeze.

Dacă există „taine” dumnezeiești pe care Întruparea Fiului le dezvăluie oamenilor, acestea nu sunt simple adevăruri de rațiune cu privire la natura intimă a lui Dumnezeu și la principiile metafizice ale acțiunii divine, ci adevăruri de trăire în cadrul Bisericii, care ajută omul în efortul lui de mântuire. Tâlcuind rugăciunea *Tatăl nostru*, Sfântul Maxim consideră că prin această rugăciune Mântuitorul a vrut să arate „tot scopul ascuns în chip tainic în cele spuse mai înainte sau mai bine zis vestit limpede celor puternici la minte”⁶⁸. Tainele ascunse pe care Fiul lui Dumnezeu le descoperă oamenilor sunt în număr de șapte: „învățătura despre Dumnezeu (*teologia*), înfierea prin har, egalitatea în cinste cu îngerii, împărtășirea în viața veșnică, restaurarea firii ca să încline spre ea însăși în chip nepătimaș, desființarea legii păcatului, surparea celui rău”⁶⁹.

Dacă se acceptă ideea că un concept *metafizic* precum cel de „slavă divină” (folosit de Nicolas Malebranche) ar putea suporta o operațiune de replasare în cadrele corecte ale teologiei patristice, atunci cele șapte taine menționate de Sfântul Maxim pot fi considerate ca exprimând sensul *teologic* al acestui concept. Din păcate însă, această replasare este o operațiune contrafactuală, metafizicianul din secolul al XVII-lea nefiind cunoscător al tradiției patristice și neac-

⁶⁸ *Tâlcuire la Tatăl nostru, ed. cit., 250.*

⁶⁹ *Ibidem.*

ceptând altă interpretare decât cea personală, pe care o considera perfect teologică.

În ceea ce privește acțiunea mântuitoare a lui Iisus Hristos, se poate susține că distincția operată de Nicolas Malebranche în interiorul conceptului de cauzalitate (eficientă și ocazională) este compatibilă cu teologia patristică? Într-una din epistolele sale, Sfântului Maxim ne oferă o demonstrație clară a faptului că acțiunea Mântuitorului de a acorda harul nu poate fi văzută doar ca efectul voinței *pur umane* (sau, în termenii lui Malebranche, doar ca o *cauză ocazională*). În Epistola *către prea cuviosul Presbiter Marin*, Sfântul susține fără echivoc existența a două voințe în Hristos și condamnă inovațiile conceptuale în teologie: „Ci ținând dreapta credință, vom mărturisi pe Hristos Dumnezeu adevărat și om desăvârșit cu adevărat, pe Acela fiind în realitate, în sens propriu și cu adevărat, amândouă, și nu numai spus așa printr-o simplă numire; și de aceea ca având două firi cărora le este ipostas, dacă nu-L declarăm trupesc; și două voințe naturale, potrivit Părinților, dacă nu îndrăznim să spunem că e fără suflet și fără minte. Și nu vom îndrăzni să spunem vreun cuvânt nou, neavând pentru alergarea la el vreun temei în autoritatea Părinților”⁷⁰.

Dacă un Părinte al Bisericii nu îndrăznește să propună un nou concept care să descrie acțiunea Mântuitorului, cu atât mai puțin este îndreptățit să facă acest lucru un metafizician care operează cu distincții conceptuale originale și introduce termenul de *cauză ocazională* în vederea descrierii modului în care Mântuitorul poartă de grijă de creația Sa. Mai mult decât atât, Sfântul Maxim afirmă, încă din secolul al VII-lea, incorectitudinea unei așa-zise teologii care ar susține că lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos are o singură dimensiune, cea *umană*: „Și nimeni să nu deducă din acestea că trebuie să vestească numai o lucrare a lui Hristos. Căci nu declarăm pe Hristos om îndumnezeit, ci Dumnezeu în mod desăvârșit înomenit, care Și-a făcut vădită, prin trupul mintal însuflețit și prin fire lucrător, puterea nesfârșită de infinite ori în mod infinit suprainfinită a Dumnezeirii sale negrăite. Îl vestim pe Același întreg Dumnezeu și om cu adevărat, pe Acela fiind desăvârșit și atotdeplin amândouă acestea prin fire ne-

⁷⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola către prea cuviosul Presbiter Marin*, în *Scrieri, partea a II-a*, colecția Părinți și Scriitori Bisericești, vol. 81, EIBMBOR, 1990, 192-193.

având nici o lipsă, tot ce e propriu fiecăreia afară de păcat, care nu are nici o rațiune... Căci fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, lucră în mod natural prin amândouă cele cărora le era ipostas, neîmpărțindu-Se. Iar dacă lucră în mod natural prin fiecare din cele cărora le era ipostas, neîmpărțindu-Se, e vădit că împreună cu firile, al căror ipostas era, avea și lucrările lor ființiale și susținătoare ale lor, a căror unire era El însuși, lucru corespunzător Sieși și făcând cunoscute prin cele ce le lucră adevărul celor din care, în care și care era”⁷¹.

Or, acest text dens arată că lucrarea lui Iisus Hristos este dublă, neputând fi despărțită într-o acțiune *strict umană*, și una *strict divină*: „lucră în mod natural prin amândouă cele cărora le era ipostas, *neîmpărțindu-Se*”. Este cert că Mântuitorul, ca Dumnezeu întrupat, posedă atât o natură și o voință umană, cât și o natură și o voință divine, însă această distincție nu trebuie reificată și considerată ca argument pentru a privi lucrarea Mântuitorului ca fiind *pur umană*, așa cum face Nicolas Malebranche în secolul al XVII-lea. Lucrarea de mântuire a lui Iisus Hristos nu poate fi niciodată considerată ca pur omenească, ci *simultan* omenească și dumnezeiască: „Căci fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, *lucră în mod natural prin amândouă cele cărora le era ipostas, neîmpărțindu-Se*”. Mai mult decât atât, prin dubla lucrare a celor două firi, nu numai se respinge ca neortodoxă tentativa de a atribui firii omenești a lui Iisus Hristos o „slăbiciune și o neputință”⁷² (Nicolas Malebranch), ci chiar se teologhisește „puterea nesfârșit de infinită ori în mod infinit suprainfinită a Dumnezeirii sale negrăite” cu care Mântuitorul poartă de grijă oamenilor. Or, a atribui *infinitei* puteri a lui Dumnezeu o *ne-regularitate* de acțiune sau o acordare „la întâmplare” a harului, provenită din „insuficienta” cunoaștere de către Mântuitorul a inimilor oamenilor, dovedește nu numai ignorarea sensului real al dogmei și învățaturii patristice de care poate da dovadă un filosof, ci și o periculoasă propensiune pentru speculația metafizică, îmbrăcată în haina înșelătoare a unei teodiceii care subminează caracterul suprarățional al învățaturii creștine.

Cazul Malebranche este exemplar pentru ceea ce se poate întâmpla atunci când metafizica încearcă să anexeze teologia revelată și când granițele între domenii nu mai sunt luate în considerare. Este

⁷¹ *Ibidem*, 194-195.

⁷² OC V, 214.

cunoscut faptul că tendința de raționalizare a mesajului creștin și apariția unor teodiceii raționale au caracterizat sistemele metafizice din secolul al XVII-lea, însă teodiceile raționale care au dus în cele din urmă la bagatelizarea discursului teologic, finalmente, la proclamarea „morții lui Dumnezeu” nu ar fi fost posibile dacă moștenirea patristică ar fi fost cunoscută și dacă filosofii postcartezieni ar fi dat dovadă nu doar de de mai multă precauție metodologică, ci și de o mai bună cunoaștere a tradiției patristice.

I TESTI ANTICHI ALBANESI, TESTIMONIANZA DI UNA PARTICOLARE TRADIZIONE LETTERARIA SCRITTA

Evalda PACI*

(Accademia degli Studi Albanologici, Istituto di Studi Linguistici e Letterari, Tirana, Albania)

Keywords: *Old Albanian literature, textual composition, textological observations, Albanian language, old Albanian writings.*

Summary: *This article reflects a series of trials and approaches related a particular and unique theme, such as the perspective of studying old Albanian writings, which are firstly seen in terms of textological observations. It also offers the perspective of observing a long tradition on research which begins from the history of the written Albanian literature and writing. Rightly classified as one of the first writers of the Albanian literature, Pjetër Bogdani has special merits for the promotion of the expressive tools in the Albanian language and special nomenclatures with which he operates during the elaboration of his philosophical and theological texts. On the other hand, textual patterns traced at the preamble of his work, in particular, devotions or dedications of pure poetic and praise nature refer to the writing and book tradition of that time and thus bring his work closer to others of that period. In a general overview on the history of old Albanian literature, Gjon Buzuku and Pjetër Bogdani remain in our opinion the most suitable authors to rebuild the complete corpus of anthology on the old Albanian literature. Their works remain the most complete in terms of volume and content, and more comprehensively and in terms of reflection of the liturgy's lexicon in their substantive elements. They can be introduced through their texts and commentaries on basic uses in the field of liturgy's lexicon, taking into account other authors of the same writing tradition, and later authors who undoubtedly recognized and reflected in their compilations elements and constructions that were promoted by these two authors. In textological viewpoint, Gjon Buzuku's Missal shows a constant interest in observation and research, being complex in content and unique in textual composition. The story of outlining such a book, the country and the concrete circumstances of which are yet unknown, remains among the most interesting in all the developmental phases of Albanian literature. Such a panorama of research can be complemented by other elements, among which the iconographic approaches to this book with similar patterns, and also with possible typography that may have supported its technical and concrete realization.*

* evaldapaci@gmail.com

Cuvinte-cheie: *literatură veche albaneză, compoziție textuală, observații textologice, limbă albaneză, vechi scrieri albaneze.*

Rezumat: *Acest articol reflectă o serie de încercări și abordări legate de o temă particulară și unică, anume studiul vechilor scrieri albaneze din perspectiva observațiilor textologice. De asemenea, oferă o imagine a tradiției cercetării istoriei literaturii albaneze și a scrisului în limba albaneză. Unul dintre primii scriitori ai literaturii albaneze, Pjetër Bogdani, are, în mod categoric, merite deosebite în promovarea instrumentelor expresive în limba albaneză și a nomenclurii speciale cu care operează în textele sale filosofice și teologice. Într-o prezentare generală a istoriei literaturii vechi albaneze, Gjon Buzuku și Pjetër Bogdani rămân cei mai importanți autori pentru reconstruirea corpusului vechii literaturi albaneze. Lucrările lor sunt cele mai complete din punct de vedere al volumului, al conținutului și al terminologiei de fond a liturgiei.*

Rappresentata da diverse opere che si assomigliano per tematica e destinazione iniziale, la letteratura ecclesiastica albanese nota nei manuali sulla letteratura albanese in Albania come *letërsi e vjetër shqipe* (letteratura antica albanese), rimane un periodo assai interessante per quanto riguarda gli esemplari che si realizzarono dandole un profilo unico e sempre fonte di ricerche e curiosità da approfondire. Il periodo legato ad essa comprende uno spazio temporale che supera due secoli e che viene determinato dalle stesse opere che videro la luce della stampa (se parliamo di opere complete) dal 1555 al 1743. Esse sono caratterizzate dall'integrità del contenuto e da una certa unicità nel trattare gli argomenti tematici che se ne riflettono. Possono anche esserci opinioni non concordi tra gli studiosi per quanto concerne i termini alquanto finali che in un certo modo distinguono questo periodo da altri sviluppi (non distanti nel tempo) e che rappresentano orientamenti diversi nella storia della letteratura scritta albanese, ma rimangono e persistono ancora i tentativi per arricchire con opere simili anche in versioni bilingui un panorama che viene ampliato da un patrimonio inestimabile di manualetti, opuscoli tradotti in albanese, atti conciliari e testi specifici che rievocano la prassi della liturgia, inoltre anche componenti di carattere poetico e inodico.

Fanno parte di questa sovrammenzionata tradizione letteraria scritta opere molto particolari per quanto riguarda il contenuto, e che sono accomunate da diversi elementi che fanno in modo che questo spazio temporale venga rappresentato da esemplari che hanno una destinazione affine, molto simile dal punto di vista dei mezzi linguistici.

stici adoperati e dei modelli di testo che se ne rintracciano nel loro componimento. Considerando uno ad uno i principali esemplari che sono tuttora dei titoli rappresentativi per la letteratura ecclesiastica albanese, si può riaffermare che tramite ognuna si è riusciti a disporre non solo un'opera completa e assai riuscita sotto diversi punti di vista, ma anche a usufruire di un patrimonio di mezzi disposti dalla stessa lingua che dimostra di poter essere un'immensa fonte nel vero e proprio senso della parola per quanto riguarda le risorse che ne ha fornito in diversi contesti e per diversi testi. Le principali opere da noi considerate anche in questo articolo sono proprio quelle che erano destinate ad essere complete ed integre dal punto di vista del contenuto e della composizione. Volendo trattare e esprimere delle osservazioni su una di esse, portate a termine verso il 1685 dopo anni di elaborazione linguistica su versioni precedenti e del contenuto che doveva essere conforme a certe disposizioni raccomandate dalla gerarchia ecclesiastica dell'epoca, si può arrivare a evidenziare non pochi fatti ed elementi sostanziali assai, che sostengono anche una prospettiva molto positiva in cui l'opera *Cuneus prophetarum* di Pietro Bogdani dev'essere vista e considerata. Non essendo proprio la prima delle opere che hanno fornito un profilo specifico a questo periodo tra i più importanti per la storia della scrittura albanese e la sua tradizione letteraria, il *Cuneus prophetarum* (Patavii, 1685) conserva una genuinità esemplare sotto diversi punti di vista, distinguendosi da precedenti pubblicazioni che sono già dagli inizi delle operette che devono inanzitutto conformarsi a contenuti molto specifici e ristretti, e devono anche esprimere in modo assai rigoroso dei concetti basilari per la formazione religiosa dell'individuo. Anche questo punto di vista fa sottolineare la particolarità dell'opera del Bogdani, il quale ha compilato non pochi sermoni di contenuto strettamente teologico e in cui non mancano conoscenze di carattere scientifico che sostengono ciò che l'autore tratta e che in un certo modo si adattano anche a tendenze dell'epoca in cui egli ha vissuto ed operato. Le circostanze in cui Bogdani (uno stimato prelado della chiesa cattolica in Albania all'epoca in cui visse) dovette portare a termine il *Cuneus prophetarum* (Patavii, 1685) vanno prese in considerazione volendo approfondire meglio il contesto che fu a favore della realizzazione della sua opera. Un'opera del genere richiede una preparazione molto particolare da parte dell'autore, del tempo a disposizione da dedicare alla compilazione, ma sicuramente dei privilegi da parte dell'apposita gerarchia

che pare seguisse con interesse le sorti del libro, privilegi che vengono menzionati anche dallo studioso Mario Roques nel suo pregiatissimo opuscolo dal titolo *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932¹.

Un esemplare unico anche per il fatto che non si dispongono altri simili e che ha attirato un'amplissima attenzione da parte degli studiosi rimane tuttora il *Messale* del 1555, attribuito tradizionalmente ad un sacerdote le cui origini sono ancora da chiarire. Si tratta di un modello complesso che comunque si riflette nella tradizione dei manuali di liturgia che venivano adoperati all'epoca. L'anno 1555 è un dato che viene fornito dallo stesso autore nella postfazione dell'opera (un sintetico testo in cui si esplicitano le intenzioni dell'autore, definito anche *colophon* da alcuni studiosi)² e per la maggior parte degli studiosi che se ne sono occupati rappresenta un'informazione che concerne il concludersi dei lavori per la stampa, essendo lo stesso contenuto del libro molto complesso e variegato, comprendente testi liturgici, ma anche biblici, tra cui salmi, brani dal *Vetus Testamentum* e dai Vangeli. Specialmente questi ultimi vengono analizzati in modo particolarmente dettagliato nell'edizione critica del *Messale* curata da Eqrem Çabej e che venne pubblicata nel 1968, dopo anni di lavoro del nostro studioso sulla traslitterazione e la trascrizione dei testi del libro, preceduti nella pubblicazione qui menzionata da una prefazione che rimane anche ai giorni d'oggi un'eccellente guida che consente di proseguire le ricerche sul *Messale* stesso e il periodo relativo ad esso. Riferendosi di nuovo all'anno 1555, si deve tener conto di un importantissimo, ma anche prolungato e tormentato evento per la Chiesa di Roma, e del fatto che il Concilio di Trento si fosse riflettuto anche sulla fortuna di opere destinate all'uso liturgico come il libro di Gjon Buzuku e che contiene traduzioni di testi biblici in una lingua diversa dal latino. Negli anni che seguono il Concilio di Trento vengono rivediti diversi libri e in particolare alcuni che parzialmente almeno si dovrebbero trovare anche in questo libro³. Studiando a parte testi

¹ M. Roques, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, 34-35.

² N. Ressuli, *Il "Messale" di Giovanni Buzuku, riproduzione e trascrizione*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1958; M. Camaj, *Il "Messale" di Gjon Buzuku, contributi linguistici allo studio della genesi*, Shêjzat, Roma, 1960.

³ Riteniamo che gli indizi riportati nell'edizione del 1958 del *Messale* di Gjon Buzuku (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana), realizzata da Namik Ressuli orientano a seguire meglio i testi e i modelli coinvolti in questo libro. Vedi appositamente

specifici del libro, ma considerando anche il fatto che essi si rintracciano nella stessa opera, si può riflettere anche sulla possibilità che nel compilare il *Messale* e a selezionare i testi stessi abbiano contribuito diversi autori. Rimane questo un argomento da approfondire ulteriormente e che perlopiù ha reso molto più interessante le ricerche sul contenuto e sui testi che il libro comprende.

Già dalla prima scoperta annunciata dall'arcivescovo di Skopje Gjon Nikollë Kazazi avvenuta verso il 1743 durante una sua visita apostolica a Roma, si menzionano le condizioni fisiche non proprio perfette del libro, definito dall'arcivescovo stesso come *antichissimo Missale albanese, per antichità tutto stracciato*. La denominazione *Messale* sopravvisse a lungo e rimane probabilmente la più appropriata anche ai giorni d'oggi, benchè il libro sia composto dall'Ufficio della Madonna, da parti del Breviario e del Rituale Romano, dalle Litanie dei Santi che precedono i testi che compongono il *Messale* e che occupa gran parte del volume del libro. Il modello adoperato nel compilare il libro di Gjon Buzuku è stato definito anche da Mario Roques nel 1932 come *un livre d'heures et missel* e anche se negli anni successivi si è cercato di trovare un termine alternativo che possa coinvolgere o riunire i diversi elementi che il libro contiene, ciò che il filologo ed orientalista francese sosteneva, rimane la più appropriata denominazione riguardo ed esso⁴. Non potendo disporre alcune delle prime pagine del libro, non si hanno informazioni più precise che riguardano non solo il luogo della pubblicazione e altri dati che in un libro di ore seguito da un *Messale* dovremmo trovare, ma anche la *superiorum permissu* ossia la *licentia superiorum*, un'approvazione che se rilasciata, confermerebbe

mente N. Ressuli, *op. cit.*; vedi anche G. Chiaramonte, *Il "Messale" di Gjon Buzuku (1555). Un hapax in lingua albanese tra riforma, controriforma e Islam*, *Rivista liturgica*, 6, 2011, 156. Molte opere, pertanto, come quella di Buzuku, caddero presto in disuso. Non perché poste all'indice, ma perché non complete né aderenti all'incalzare delle edizioni tipiche, ufficiali per tutto l'orbe cattolico. Edizioni, ovviamente, in latino, ma in tirature praticamente illimitate e facilmente accessibili. Tra queste elenco: il *Cathechismus ex decreto Concilii Tridentini*, o *Catechismo Romano* del 1556; il *Breviarium Romanum* del 1568; il *Missale Romanum* del 1570; il nuovo calendario del 1582; il *Martyrologium Romanum* del 1584; il *Pontificale Romanum* del 1595/1596; il *Rituale Romanum* del 1614. Il fattore, però, che mi sembra maggiormente implicato nel silenziare testi e traduzioni precedenti è la rivisitazione, peraltro maldestra e pure destinata di lì a poco, nel 1590, a essere revisionata, della *Vulgata* di san Girolamo.

⁴ M. Roques, *op. cit.*, 10.

il fatto che l'opera aveva ottenuto l'incoraggiamento o l'appoggio della gerarchia ecclesiastica dell'epoca. Riferendosi a quanto si sa sulle circostanze della pubblicazione delle opere successive al *Messale* quali la *Dottrina christiana* di Don Pietro Budi che venne pubblicata e ripubblicata diverse volte dal 1618 in poi, ed anche al fatto che Pietro Bogdani dovette rivedere l'opera nella prima versione per diversi anni completandola di una traduzione a fronte in lingua italiana, accompagnata da abbondanti riferimenti da fonti bibliche in lingua latina, si può dedurre che ottenere un *approbatur* non fosse per niente facile e specialmente un libro come quello del Buzuku si presenta particolarmente complesso per diversi motivi. Riflettendo sul contenuto del libro, confrontando anche testi simili ma che pare siano stati tradotti o adattati da autori diversi, si può supporre che un occhio critico anche all'epoca avrebbe da sottolineare non poche osservazioni su come fossero stati adattati e riportati alcuni testi e di quanto si addicevano alle versioni adoperate da chi ne seguiva la preparazione del libro alla stampa⁵. Questa linea rimane una delle più seguite ed anche concrete da chi era interessato alla storia del libro, alla scoperta della personalità e delle origini del suo autore, menzionato una sola volta nel *colophon* e qualche altra volta nei testi che precedono il *Messale*, e da chi ha eseguito studi di natura filologica sul libro e sulle parti che lo compongono. Si tratta in questo caso di studi e ricerche che comunque rappresentano anche un modo più che efficiente per giungere a conclusioni più concrete a cui non si può arrivare diversamente. Non disporre dati concreti che riguardano le circostanze della stampa del libro, non sapere proprio chi fosse esattamente il destinatario che lo avrebbe adoperato dopo esser uscito di stampa, quale valore veniva attribuito al libro stesso essendo un modello che potesse servire a diverse situazioni o contesti, quale fu l'editore che favoriva la pubblicazione e se sarebbe stato uno strumento da adoperare in Albania o in altre località dove risiedevano migrati albanesi, tutto questo rende ancora più complicata la ricostruzione della storia del libro da parte

⁵ Per quanto riguarda i testi delle preghiere riportate nel *Messale*, su diversi si possono mettere in evidenza delle incoerenze che riguardano sia la sintassi poco corretta della proposizione, sia la comprensione del testo che a volte rende complicato anche ritrovare dei testi corrispondenti in lingua latina. I testi delle preghiere sono tra i più concisi dal punto di vista della lunghezza, ma allo stesso tempo tra i più difficili nello scomporre il significato o il contenuto.

degli studiosi dei testi antichi albanesi, ma anche di chi si occupa di discipline affini.

Da diversi anni, il libro di Buzuku rientra negli interessi di tanti studiosi, anche di storici e specialmente di chi si occupa di documentazioni archivistiche che riguardano il Concilio di Trento, il suo svolgersi e le conseguenze riflesse in pubblicazioni e decreti appositi. A lungo si è discusso sul fatto che probabilmente il libro fosse incluso nell'Indice dei libri proibiti (*Index librorum prohibitorum*), ma sino ad ora non disponiamo di indizi concreti e precisi sul fatto. Rimane sempre da chiarire come il libro sarebbe stato menzionato nella documentazione apposita che avrebbe annunciato la sua esistenza e se si fosse considerato adatto ad essere adoperato nella prassi liturgica da parte dei sacerdoti. Quasi sempre, quando si è parlato del libro e delle sue sorti, e del fatto che già alla prima scoperta si presentava acefalo, mutilato e con mancanza di indizi necessari per poter parlarne in modo concreto e preciso, ci si è riferito al fatto che la sua pubblicazione (che risale all'anno 1555, da quanto riferito dallo stesso autore nella postfazione dell'opera), doveva essere correlata al Concilio di Trento e alle vicende ad esso legate. Infatti, se si deve parlare di un evento così importante per la storia della chiesa in un contesto che riguarda anche i libri che per la tradizione degli studi albanesi rappresentano anche degli esemplari di opere scritte e di *ars scribendi*, si deve tener conto che anche in opere successive si può rintracciare l'influsso dei decreti del concilio stesso.

Alcune opere che susseguono il *Messale* dal punto di vista cronologico, ma che sono a nostro parere meno complesse e più compatte, sono state stampate nella Tipografia Polyglotta, quindi, dietro cura e attenzione della Congregazione di Propaganda Fide. Questa sorte toccò a qualche ripubblicazione della *Dottrina Christiana* di Don Pietro Budi, avvenuta post mortem, ed anche ad un opuscolo di massimo interesse, il *Dictionarium latino-epiroticum* di Franciscus Blanchus, la cui pubblicazione avviene nel 1635, a Roma. Il nome di Franciscus Blanchus (ovvero Frang Bardhi nella tradizione letteraria albanese) appare anche nelle *approbatur* (approvazioni) sulle opere di Don Pietro Budi, essendo il Bardhi vescovo mentre avveniva la ripubblicazione dei suoi manualetti⁶. Frang Bardhi è noto anche come autore di un libretto di

⁶ Questi testi sono riportati in lingua latina in M. Roques, *op. cit.*, nel capitolo dedicato a Don Pietro Budi e alle sue opere (p. 24, si tratta della ripubblicazione dell'anno 1636 della *Dottrina* di Budi). Alcuni di essi sono stati citati anche nella

modesto mole (Roma, 1636), ma in cui egli tratta la genealogia della famiglia Castriota, e specialmente le origini di Giorgio Castriota, noto già all'epoca con il soprannome Scanderbeg⁷.

Ognuna delle opere che vengono menzionate e trattate anche in questa occasione rappresenta un modello a parte. Si assomigliano e si distinguono per diverse ragioni⁸. L'assomiglianza nel contesto albanese non è dovuta solo alla provenienza da luoghi affini degli autori e che viene riflettuta in fatti di carattere puramente linguistico, ma anche alla destinazione concreta delle opere e ad un lessico che man mano doveva consolidarsi e divenire uno dei più importanti per la lingua albanese scritta. Gli inizi della letteratura scritta in lingua albanese, la storia stessa della lingua scritta albanese, le prime tracce di una cultura di civiltà e diverse parole legate al concetto della patria, della maternità, della fede, della religione, dell'amicizia, si rintracciano proprio in queste opere, insieme ad una serie di elementi che venendo menzionati nei testi biblici raccolti in esse, rimandano a periodi remoti della storia dell'umanesimo, ma che vivono non solo in quei testi, essendo tramandati da un'opera all'altra, da un periodo all'altro, per giungere sino ai giorni d'oggi. Se ne rintraccia un'evidente continuità mentre si studiano altri manuali e opuscoli tradotti, compilati ed adattati persino agli inizi dello scorso secolo, dove anche nei libretti di preghiere e nei *vademecum* dell'epoca si trovano elementi che indicano una chiara sopravvivenza di parole, vocaboli, espressioni già menzionate nelle opere della letteratura ecclesiastica albanese rappresentata dal *Messale* del 1555, dalle versioni compilate da Don Pietro Budi dal 1618 al 1621 della *Dottrina christiana*, dello *Speculum confessionis* e del *Rituale Romanum*, dal *Dictionarium latino-epiroticum* di Frang Bardhi(1635), dall'opera del 1685 di Pietro Bogdani ecc. Nel 1743, viene pubblicato un compendium dottrinario molto sintetico, ma assai interessante per il contenuto e la composizione da parte dell'Arcivescovo di Skopje Gjon Nikollë Kazazi, originario di Gjakova, il

rivista *Hylli i Dritës*, 7-8, 1932, in un articolo scritto e compilato da Filip Fishta, un noto studioso degli antichi testi albanesi e della storia della lingua scritta albanese.

⁷ In questo opuscolo compilato da Franciscus Blancus e pubblicato a Venezia nella tipografia di Marco Ginammi vengono menzionate anche le veci che copriva quest'ultimo, dichiarandosi vescovo di Sapa e di Sarda, ex-alunno del Collegio della Propaganda.

⁸ Assomigliano anche a opere che sono state pubblicate in periodi affini anche in altri paesi e in cui si praticava la liturgia cristiana e si usavano manuali o libri per questa prassi.

cui nome è ormai legato alla prima scoperta del libro di Gjon Buzuku e ai testi che colui fece avere ai prelati del Seminario Arbëresh di Palermo con lo scopo di descrivere in modo dettagliato certi particolari del contenuto di questo libro⁹. I manuali catechetici che la tradizione degli studi albanesi conosce sino ad ora sono dei saggi in cui si possono rintracciare diverse competenze da parte dei compilatori: è chiaro che non si tende a complicare la comprensione dei concetti basilari legati alla dottrina cristiana, ma dall'altra parte si può anche sottolineare che gli autori non mancarono di curare i testi delle preghiere e li riportarono in versioni che per gli studiosi comportano dei componimenti assai lodevoli e pregiati ai giorni d'oggi.

Non si tratta semplicemente di continuità dal punto di vista delle forme dialettali, ma di concetti e nozioni che proprio in questi testi vivono tramite le stesse parole adoperate, sopravvissute anche ai giorni d'oggi nella memoria delle generazioni a cui toccò di vivere anche negli anni '90, proprio nel corso della riapertura di chiese e moschee in Albania. L'interruzione obbligata della pratica religiosa in Albania dal 1967 al 1990, dovuta a un regime totalitario che fu veramente spietato e non conobbe limiti nel considerare i diritti umani anche a questo riguardo, segnò profondamente il popolo di questo paese, ma dopo la caduta di questo regime riapparvero come per miracolo non poche testimonianze della conservazione di un passato in cui erano avvenute pubblicazioni di diversi generi, libri di preghiere, riviste di tematica strettamente religiosa, riviste culturali gestite dagli ordini ecclesiastici, breviari e messali.

I testi simili e nello stesso tempo differenti per via dei modelli referenziali adoperati nel *Messale* sono testimonianza del fatto che in lingua albanese e nelle località dove la liturgia veniva praticata in questa lingua esistevano da tempo versioni di preghiere, di inni dedicati alle figure basilari nella teologia cristiana e di testi biblici che venivano letti durante la messa. Si tratta di una tradizione preesistente al *Messale*, la cui esistenza viene dimostrata anche dalla forma *paghesont*, una voce verbale di prima persona singolare che risulta in una pericope del 1462, compilata in lingua latina dall'arcivescovo Paolo Angeli e che si riferisce alle situazioni particolari per i credenti e per i sacerdoti nell'Albania dell'epoca. La storia della letteratura antica albanese

⁹ Sull'edizione critica di questo compendium del Kazazi vedi anche B. Demiraj, *Gjon Nikollë Kazazi dhe "Doktrina" e tij*, Edizioni ASHAK, Prishtina, 2006.

è strettamente legata anche alla storia della chiesa in Albania, fornendo continuamente degli indizi sul contesto storico e le circostanze in cui il cristianesimo si è potuto istaurare.

Per certe discipline importanti quali la storia della lingua albanese, la morfologia storica della lingua albanese, per gli studi sul lessico e i dialetti dell'albanese, le opere degli autori qui menzionati sono le principali fonti a cui riferirsi per citare dati, per interpretare fatti e elementi di particolare interesse.

Il confronto con modelli adoperati in un contesto europeo di pubblicazioni simili rende più complesso, ma anche più interessante lo studio dei testi di queste opere importanti per la tradizione della lingua scritta albanese. Specialmente per quanto riguarda la Dottrina cristiana e il suo apprendimento in contesti che riguardano la prassi liturgica e l'educazione cristiana dell'individuo, si può notare che si seguiva un orientamento che tendeva sia a insegnare che interiorizzare certi concetti e principi, nello stesso tempo senza voler rendere difficile alla comprensione ciò che si voleva trasmettere. Possiamo dire che nel contesto albanese non sono state adattate le versioni più complesse dei manuali di catechismo, specialmente quelle che si riscontrano anche nel 1555, con la versione assai ampliata compilata da Cannisio e che contiene anche trattamenti approfonditi di nozioni di teologia. Anche dalla Dottrina Christiana del Bellarmino sono stati selezionati elementi molto specifici, ma comunque importantissimi per l'insegnamento della dottrina stessa. Nella stessa linea vanno considerate anche compilazioni bilingui, pubblicate verso il 1845 e che trattano sempre la Dottrina cristiana e i suoi concetti basilari. Versioni scritte sia in albanese che in italiano, come nel caso della Dottrina Christiana di Bellarmino adattata dal padre gesuita Giuseppe Guagliata S.I., ripubblicata di nuovo anni dopo la prima pubblicazione dietro cura della Propaganda Fide, confermano l'orientamento specialmente didattico nei riguardi dell'apprendimento della Dottrina Christiana e dei suoi principi fondamentali.

Se si tratta di ricostruire poi un contesto più esteso che riguarda gli inizi della documentazione letteraria scritta in lingua albanese, ogni manuale compilato appositamente non può che riferirsi a questa tradizione, che sicuramente è stata preceduta anche da testi frammentari quali la Formula battesimale del 1462 che viene attribuita all'arcivescovo di Durazzo Pal Engjëlli (Paolo Angeli) ed altre attestazioni che riportano di nuovo alla storia della liturgia e al suo riflet-

tersi persino in testi sintetici in lingua albanese¹⁰. Un esempio del genere è fornito anche dalla Pericope evangelica del XIV secolo trattata ed analizzata da diversi studiosi quali N. Borgia¹¹, N. Mjedja, M. Roques¹², J. Rrota¹³, N. Ressuli¹⁴ ecc., poichè conteneva tracce di un albanese remoto e perlopiù legato ad uno dei Vangeli che venivano recitati per Pasqua nella liturgia ortodossa. Si tratta di studi che richiedono varie competenze e approfondite conoscenze, anche da periodi precedenti dal punto di vista storico e culturale. È una storia assai complessa e la sua ricostruzione ha richiesto sicuramente diversi anni di ricerche e riflessioni, anche nei riguardi di opere particolari che si dispongono in un esemplare unico oppure anche in diverse versioni attaccate l'una all'altra, compilate in circostanze specifiche e che riflettono anche il contesto storico del nostro paese e dei Balcani all'epoca. Le ulteriori ricerche su queste opere sono state portate avanti anche grazie alle edizioni critiche che sono state realizzate negli ultimi anni e che comportano un nuovo approccio ai testi antichi albanesi.

BIBLIOGRAFIA

- Bertolo, F. M., Cherubini, P., Inglese, G., Miglio, L., *Breve storia della scrittura e del libro*, Carocci editore, Roma, 2004.
- Bessi, R., Martelli, M., *Guida alla filologia italiana*, Le Monnier, Firenze, 1984.
- Biffi, I., *Figure del pensiero medievale, La nuova razionalità (XIII secolo)*, Jaca Book, Città nuova, 2008.
- Blaise A., *Manuel du latin chrétien*, Brépols, Strasbourg, 1955.

¹⁰ M. Roques, *op. cit.*, 7: *Formule de baptême selon le rite romain, 1462-Manuscrit : Cette courte formule fait partie des Constitutions édictées par l'archevêque de Durazzo, Paulus Angelus, «in Ecclesia sancte Trinitatis de Emathia», le 8 novembre 1462, pour porter remède aux abus constatés au cours d'une visite pastorale.*

¹¹ N. Borgia, *Pericope evangelica in lingua albanese del secolo XIV (da un Manoscritto Greco della Biblioteca Ambrosiana)*, Scuola Tipografica Italo-Orientale «San Nilo», Grottaferrata, 1930.

¹² M. Roques, *op. cit.*, 7-9.

¹³ J. O. F. M. Rrota, *Per historín e alfabetit shqyp, Shtypshkroja Françeskane, Shkodër*, 1936, 4-5.

¹⁴ N. Ressuli, *I più antichi testi albanesi*, G. Giappichelli, Torino, 1978.

- Idem, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques (ouvrage revu par D. Antoine Dumas O.S.B.)*, Brépols, 1966.
- Boerio G., *Dizionario del dialetto veneziano*, Reale Tipografia di Giovanni Cecchini, Venezia, 1867.
- Bogdani, P., *Cuneus prophetarum (Çeta e profetëve)*, edizione critica curata da A. Omari, Tirana, 2005.
- Bonora, E., *La Controriforma*, Laterza Editore, Roma-Bari, 2001.
- Borgia, N., *La Disciplina della Liturgia nella Chiesa greca e latina*, Tipografia Italo-Orientale "San Nilo", Grottaferrata, 1910.
- Idem, *Frammenti eucaristici antichissimi (Saggio di poesia sacra popolare bizantina)*, Scuola Tipografica dell'Abbazia, 1932.
- Idem, *Origine della Liturgia Bizantina*, Scuola Tipografica Italo-Orientale «San Nilo», Grottaferrata, 1933.
- Botte, B., *Esquisse d'une histoire de la liturgie: Des origines au Concile de Trente, në Martimort, L'église en prière: Introduction à la Liturgie*, Paris, 1961.
- Brou, D., *Les oraisons des dimanches après la Pentecôte*, Abbaye S. André, Bruges, 1959.
- Budi, P., *Rituale Romanum et Speculum confessionis in Epyroticam linguam a Petro Budi Episcopo Sapatense et Sardanense translata*, Romae, 1621.
- Idem, *Dottrina Christiana, composta per ordine della fel. mem. di Papa Clemente VIII*, Roma, 1664.
- Idem, *Dottrina Christiana (1618), with a transcription into modern orthography and a concordance prepared by Gunnar Svane*, Institut for Lingvistik, Aarhus, 1985.
- Idem, *Poezi (Parathënia, tejshkrimi dhe komentet: R. Ismajli)*, ASHAK, Prishtina, 2006.
- Carmassi, P., *Libri liturgici e istituzioni ecclesiastiche a Milano in età medioevale (studio sulla formazione del lezionario ambrosiano)*, Aschendorff Münster, 2001.
- Corsani, B., *Guida allo studio del Nuovo Testamento*, Società Biblica Britannica e Forestiera, Romë, 2005.
- Idem, *Esegesi. Come interpretare un testo biblico*, Piccola Collana Moderna Claudiana, 2001.
- Çabej, E., *Tekstet e vjetra shqip dhe disa kritere rreth botimit të tyre*, BUSHT, n.2, Tirana, 1959.
- Idem, *Vepra e Gjon Buzukut në vështrim historik e gjuhësor, Studime filologjike*, 1, 1979.

- Demiraj, B., *Gjon Nikollë Kazazi dhe "Doktrina" e tij*, ASHAK, Prishtina, 2006.
- Idem, *Dictionarium latino-epiroticum (Romæ, 1635), per R. D. Franciscum Blanchum*, Botime Françeskane, Shkodra, 2008.
- Idem, *Studi filologici arbëreshë, Albanistica 5*, Comet Editor Press, 2015.
- Ebner, M., Schreiber, S., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia, 2012.
- Eisenhofer, L., Lechner, J., *Liturgia romana*, Marietti editore, Torino, 1970.
- Erickson, R. J., *Guida introduttiva all'esegesi del Nuovo Testamento (come vincere la paura del metodo critico)*, Edizioni San Paolo, Milano, 2007.
- Ismajli, R., *Les études sur Buzuku aux années '50 du XX-ème siècle, Studia Albanica, 39*, 2006.
- La Piana, M., *Il Catechismo albanese di Luca Matranga da un manoscritto vaticano*, Estratto del Periodico Roma e L'Oriente, Tipografia San Nilo, Grottaferrata, 1912.
- Lécureux, B., *Le latin, langue de l'Église*, Éditions Spes, Paris, 1964.
- Maisano, R., *Filologia del Nuovo Testamento*, Carocci editore, Romë, 2014.
- Mansaku, S., *L'orientation culturelle et religieuse des Albanais au moyen âge et les débuts de l'écriture de la langue albanaise, Studia Albanica, 39*, 2006.
- Mohrmann, Ch., *Liturgical Latin. Its Origin and Character*, Washington, 1957.
- Idem, *Études sur le latin des chrétiens*, Edizioni di Storia e letteratura, 1961.
- Nadin, L., *Ancora sul Meshari di Gjon Buzuku. Nuovi dati e nuovi scenari, Hylli i Dritës, 1-2*, 2015.
- Omari, A., *Archaic features of Bogdani's language: overlappings with southern dialects, Studia Albanica, 1*, 2015.
- Paci, E., *Franciscus Blanchus: Dictionarium Latino-Epiroticum, Romæ 1635, Cercetări istorice, Iași*, 2011.
- Idem, *Inni e preghiere nel Messale di Buzuku (1555), C&C, 6/2*, 2011.
- Idem, *Sistemi mbiemëror në Mesharin e Gjon Buzukut*, Botimet Albanologjike, Tirana, 2011.
- Idem, *Cenni ed osservazioni linguistiche sul primo libro scritto in lingua albanese (1555), Studia Albanica, 1-2*, 2014.

- Idem, *Cenni su alcuni aspetti fondamentali della tipologia morfologica di nomi ed aggettivi nel Messale di Giovanni Buzuku (1555)*, *C&C*, 9/1, 2014.
- Idem, *Elementi del lessico della liturgia nel Messale di Gjon Buzuku*, in *Sprache und Kultur der Albaner Zeitliche und räumliche Dimensionen. Akten der 5. Deutsch-albanischen kulturwissenschaftlichen Tagung (5-8 juni 2014, Buçimas bei Pogradec, Albanien)*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden, 2015 (*Albanische Forschungen* 37).
- Petrotta, G., *Saggio di bibliografia albanese (1500-1930)*, Palermo, 1931.
- Idem, *Letteratura albanese e italo-albanese*, Venezia, Officine grafiche C.Ferrari, 1939.
- Idem, *Popolo, lingua e letteratura albanese*, a cura di M. Mandalà, Edizioni Mirror, Palermo, 2003.
- Prosperi, A., *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2001.
- Schirò, G., *Storia della letteratura albanese*, Nuova Accademia, Milano, 1959.
- Sciambra, M., *Bogdanica (Studi su Bogdani e l'opera sua)*, II, *Saggio sul lessico scientifico e culturale del Bogdani*, Pàtron editore, Bologna, 1965.
- Stoppelli, P., *Filologia dei testi a stampa*, Il Mulino, Bologna, 1987.
- Zamputi, I., *Ricerche su Pjeter Bogdani*, *Rassegna di studi albanesi*, 1, 1964.
- Idem, *Les circonstances historiques de la parution du "Missel" de Gjon Buzuku et sa place dans la littérature albanaise*, *Studia Albanica*, 1, 1988.

DUCES PRAECLARISSIMOS INSTITUIT. LA “ESCUELA DE GENERALES” DEL EMPERADOR PROBO EN LA HISTORIA AUGUSTA: ¿INVENCIÓN LITERARIA O REALIDAD?

Miguel Pablo SANCHO GÓMEZ*
(Universidad Católica de Murcia)

Palabras clave: *emperador Probo, Historia Augusta, Antigüedad Tardía, ejército romano, siglo III.*

Resumen: *Este trabajo tratará sobre un fragmento de la biografía del emperador Probo en la Historia Augusta, en el que se refiere al protagonista como creador de lo que se ha venido denominando una “escuela de generales”. Pese a la naturaleza poco fiable de la fuente literaria en cuestión, se intentará poner el fragmento en contexto respecto a otros datos históricos, políticos y sociales, con el objetivo de añadir luz adicional a un complicado periodo de la historia romana y esclarecer si la información puede ser considerada como total o parcialmente útil y valiosa desde el punto de vista histórico.*

Keywords: *Emperor Probus, Historia Augusta, Late Antiquity, Roman Army, Third Century.*

Abstract: *This work will deal with a fragment of the biography of the Emperor Probus in the Historia Augusta, which refers to the protagonist as creator of what has been called a “school of generals”. Despite the unreliable nature of the literary source in question, we will try to put the fragment in context with other historical, political and social data with the aim of shedding additional light to a complicated period of Roman history, and clarifying whether the information can be considered as totally or partially useful and valuable from the historical point of view.*

Cuvinte-cheie: *împăratul Probus, Historia Augusta, Antichitatea târzie, armata romană, secolul al III-lea.*

Rezumat: *Această lucrare se va ocupa de un fragment din biografia împăratului Probus din Historia Augusta, în care acesta apare ca creatorul așa-numitei „școli a generalilor”. În ciuda caracterului nesigur al sursei literare în cau-*

* mpsancho@ucam.edu

ză, vom încerca să punem fragmentul respectiv în context cu alte date istorice, politice și sociale, cu scopul de a adăuga o lumină suplimentară unei perioade complicate din istoria romană și pentru a clarifica dacă informația respectivă poate fi considerată în totalitate sau parțial utilă și valabilă din punct de vedere istoric.

Introducción

Dentro de los numerosos problemas presentados por la Historia Augusta, la datación, propósito y autoría han ocupado a la crítica especializada durante más de cien años¹. Estudios históricos, filológicos y literarios intentan aún desenredar la maraña de falsedades, documentos espurios, dedicatorias y alusiones, que, entremezcladas en el texto con ciertas afirmaciones verídicas, forman un panorama de gran complejidad. La investigación, en el último de los aspectos reseñados, avanzó de modo notable en las últimas décadas².

Nos ocuparemos de un fragmento que, pese a haber sido catalogado en ocasiones como falso, pensamos que pudiera reflejar parcialmente la realidad. Una referencia en la vida del emperador Probo menciona cierta actividad militar que fue catalogada por R. Syme como una “escuela de generales” (*Hist. Avg., Vopisc. Prob. 22, 2-3*)³. Según dicho testimonio, el citado personaje resultó pieza clave en la formación militar de un número indeterminado de oficiales; en la lista aparecen nombres desconocidos y otros de insignes protagonistas del periodo histórico, que posteriormente serán prefectos del pretorio, cónsules o emperadores. Por desgracia lo allí manifestado no puede corroborarse con ninguna otra fuente literaria. La situación, por lo tanto, impone a la reserva; ciertos “generales” reflejados siembran serias dudas por su apariencia manifiestamente ficticia. No en vano, la burla y

¹ Véase la excelente presentación del tema en J. Velaza Frías, *¿El enigma imposible? Veinte años de estudios sobre la Historia Augusta*, en J. de la Villa Polo, E. Falque Rey, J. F. González Castro, M. J. Muñoz Jiménez (eds.), *Conventvs classicorum. Temas y formas del Mundo Clásico. Sociedad Española de Estudios Clásicos*, vol. I, Madrid, 2017, 701-730.

² Un buen ejemplo es el significativo debate sobre los antepasados del emperador Gordiano; véanse J. H. Oliver, *The Ancestry of Gordian I*, *AJPh*, 89.3, 1968, 345-347; M. J. McGann, *The Ancona Epitaph of Manilius Marullus*, *BibH&R*, 42.2, 1980, 401-404; R. Syme, *Historia Augusta Papers*, Oxford, 1983, 121, y *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford & Toronto, 1968, 172; V. Nutton, *Herodes and Gordian*, *Latomus*, 29, 1970, 719-728.

³ Traduzco la expresión original, “school of generals”, forjada por R. Syme, *Ammianus...*, 171; también *Historia Augusta...*, 75, y especialmente 205.

la confusión están presentes a lo largo de toda la *Historia Augusta*. Los pasajes traicioneros y embrollados son la norma⁴.

Pero encontramos concordancia cronológica y circunstancial entre la vida de Probo y los personajes de historicidad manifiesta que aparecen en el fragmento, quedando la obra lejos en este caso de los anacronismos que en ocasiones se presentan. Así, y en ese estricto sentido temporal, la información es plausible. Queda por ver si el resto de factores involucrados sustentan este parecer o nos hacen, por el contrario, desechar el texto como una creación fantasiosa.

Para ello debemos considerar tanto la evolución política del estado romano como las transformaciones en el ejército entre 253 y 282, un periodo donde se iniciaron grandes alteraciones que acabaron afectando a la sociedad en su conjunto⁵. Se trata sin duda una época oscura, llena de enigmas, pero esencial en la génesis del posterior “Nuevo Imperio” de Diocleciano y Constantino⁶. Pensamos que indagar en los sucesos convulsos del momento permitirá reconsiderar dicho fragmento desde otra perspectiva. ¿Podrán los datos en cuestión ser de algún modo rescatados, como parte legítima de la historia ro-

⁴ Véase R. Syme, *Historia Augusta...*, 19 (“All too often the plain logic of argument is baffled and subverted by the author’s caprice and perversity”), 62 (“He is a rogue scholar, capricious and perverse, exploiting techniques of erudition for parody and mockery, and delighting in deception, even if silly or pointless”).

⁵ El estudio del siglo III, repleto de procesos de vital importancia, ofrece una notoria dificultad debida a la escasez casi generalizada de fuentes; en cualquier caso, existen meritorias y esclarecedoras monografías, recientes y añejas. Véanse G. Alföldy, *The Crisis of the Third Century as seen by Contemporaries*, GRBS, 15.1, 1974, 89-111; J. Fernández Ubiña, *La Crisis del siglo III y el fin del Mundo Antiguo*, Madrid, 1982; A. R. Menéndez Argüín, *Las legiones del siglo III d. C. en el campo de batalla*, Écija 2000; P. Southern, *the Roman Empire from Severus to Constantine*, London, 2001; D. S. Potter, *The Roman Empire at Bay, AD 180-395*, London, 2004; A. Watson, *Aurelian and the Third Century*, London, 2004; A. D. Lee, *War in Late Antiquity: A Social History*, Oxford, 2007; H. Elton, *The Roman Empire in Late Antiquity: A Political and Military History*, Cambridge, 2018.

⁶ Tal es el título de la invaluable obra de T. D. Barnes, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, 1982; pero el lema ya había aparecido en R. Syme (*Amianus...*, 104) y ha sido retomado recientemente por J. Harries, *Imperial Rome AD 284 to 363: The New Empire*, Edinburgh, 2012. No obstante, hay que señalar que estos emperadores cimentaron sus éxitos en los logros de sus antecesores, especialmente Galieno y los “Emperadores Ilirios”. Véase S. Corcoran, *Before Constantine*, in N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, New York, 2012, 35-58.

mana, o deberán por el contrario catalogarse dentro del amplio bagaje fantástico de la obra?⁷

El fragmento

En primer lugar, se debe poner sobre aviso al lector respecto a la naturaleza literaria de la información mencionada: nos encontramos, dentro del extenso elenco de biografías imperiales (años 117-285), ante una creación de evidente carácter panegírico. Las características literarias de la vida de Probo parecen clasificar el producto como un simple y artificial ejercicio retórico, sin pretensiones, y ciertamente alejado de la realidad. Pero lo cierto es que hay mucho más. Un examen detallado revela el mismo carácter insidioso que se manifiesta en toda la Historia Augusta. Hacia el final del texto, nos encontramos con lo siguiente:

... duces praeclarissimos instituit. nam ex eius disciplina Carus, Diocletianus, Constantius, Asclepiodotus, Annibalianus, Leonides, Cecropius, Pisonianus, Herennianus, Gaudiosus, Ursinianus et ceteri, quos patres nostri mirati sunt et de quibus nonnulli boni principes extiterunt.

La biografía, de hecho, muestra casi los mismos rasgos que infestan la obra a partir del año 217, cuando las principales fuentes del autor se extinguen⁸. Aunque en este caso no existen dedicatorias intempestivas ni divagaciones farragosas sobre el principio de sucesión hereditario, los *pueri principes* o los usurpadores caídos, Probo se ve envuelto en profecías, señales ominosas y prodigios, en un producto

⁷ Hemos de reconocer que las trampas tendidas por el enigmático autor, tanto en forma como en variedad, son abundantes; así lo afirmó R. Syme, *A Call of Clarity*, Oxford, 1971, 79: "Therefore he applied his ready talents to patent artifice and undisguised mendacity". También *Ammianus...*, 204: "More to the point, a wilful and constant perversity. The author alters names and facts, from habit or to display an ostensible erudition"; y *Emperors and Biography: studies in the 'Historia Augusta'*, Oxford, 1971, 62 y 261: "It is his habit to create doubt and perplexity."

⁸ *Idem*, *A Call...*, 112: "As he wrote, the author became more and more conscious of his talents"; *Ammianus...*, 93: "To be sure, he improved as he went on, developing that congenial talent for romantic fiction which blossoms to perfection in the *Aurelianus* and the *Quadrigae Tyrannorum*".

que además muestra contenido polémico⁹. En cualquier caso, y aunque algunas de las informaciones puedan provenir de fuentes desconocidas, se detecta el gusto por la invención del autor, que se sentía a placer ante la perspectiva de historiar y fantasear sobre gobernantes de oscuro origen, sabiendo que podría confundir sin ser descubierto, emitiendo además sus subversivos mensajes a salvo¹⁰.

La lista de militares, con protagonistas desconocidos e inquietantes, cae inmediatamente bajo sospecha, como se ha dicho. Pero antes de ofrecer el veredicto de la crítica especializada y ponderar pros y contras respecto a los personajes vinculados, creemos útil el plasmar una breve visión del ejército romano durante la Anarquía Militar y/o la Crisis del siglo III, pues las legiones de Probo, así como la sociedad romana, se diferenciaban ostensiblemente de las habidas en el tiempo Severiano con el que se inauguró la centuria (193-235).

El ejército romano en la Anarquía Militar y la Crisis (235-285)

Tras el asesinato de Cómodo (192), Didio Juliano, Clodio Albino, Pescenio Níger y Septimio Severo se enzarzarían en una serie de guerras a lo largo de las provincias. Con la victoria final de Severo pudiera pensarse en una dinastía firmemente asentada, cuya estabilidad haría olvidar tales traumáticos sucesos, pero no fue el caso.

Si bien es cierto que a la llegada al poder de Severo el ejército no había experimentado grandes cambios en comparación con las legiones de Adriano, ya durante el reinado de Marco Aurelio las necesidades causadas por el intenso conflicto contra cuados y marcomanos

⁹ Pueden consultarse al respecto E. Donnhauser, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaiser Probus*, Diss., Jena, 1909; G. Vitucci, *L'imperatore Probo*, Roma, 1952; L. Polverini, *La Historia Augusta e la restaurazione senatoria di Probo*, *RFIC*, 106, 1978, 414-420; y del mismo autor, *L'utopia della pace nella Vita Probi*, in *La pace nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Milan, 1985, 230-245; A. Chastagnol, *Historie Auguste. Les empereurs romains des II^e et III^e siècles*, Paris, 1994, 1061-1071; G. Kreucher, *Der Kaiser Marcus Aurelius Probus und seine Zeit*, Stuttgart, 2003 (*Historia. Einzelschriften* 174), 187-227.

¹⁰ Véase R. Syme, *Emperors...*, 184; Aunque el autor de la *Historia Augusta* conociese y emplease a Dexipo, la obra del historiador ateniense, fallecido en el año 273, no cubría el reinado de Probo (276-282). También R. Syme, "in general, the superior technique of invention and fantasy displayed in the second half of the work" (*Historia Augusta...*, 26).

propiciaron un aumento notable en la oficialidad de rango ecuestre e importantes movimientos de tropas. Se desarrollaron entonces las *vexillationes*, que adquirirían carácter orgánico después. En cierta manera se prefiguraban las complicadas circunstancias estratégicas y tácticas que precisaron la urgente necesidad de mandos experimentados y el uso y despliegue de unidades militares más funcionales y rápidas¹¹.

Pero lo cierto es que la estructura general, los mandos más importantes, y el *cursus honorum* seguían manteniendo los rasgos globales del siglo II, algunos de los cuales procedían directamente las medidas de Augusto. La distribución geográfica de las legiones tampoco sufrió grandes cambios, aunque se ha querido ver la disposición de la Legión II Pártica, erróneamente, como el precursor de una “reserva central”¹².

Pero Severo concibió otros cambios, valorados negativamente por una parte significativa de la crítica contemporánea¹³. Además de sustituir a los pretorianos reclutados en Italia por legionarios de su máxima confianza, procedentes del Danubio, dobló el número de la guardia imperial a caballo y creó tres nuevas legiones, una de las cuales se estacionó, como hemos dicho, en las cercanías de la propia

¹¹ Véanse G. Barta, *Lucius Verus and the Marcomannic Wars*, *ACD*, 7, 1971, 67-71; M. Simkins, *The Roman Army from Hadrian to Constantine*, Oxford, 1979; G. Webster, *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.D.*, Norman, 1998, 96-167. Las crecientes tendencias centralizadoras del estado romano parecen igualmente relacionadas con esta proliferación de la clase ecuestre.

¹² Pese a que la idea es inicialmente aceptada por P. Southern y K. Dixon, *The Late Roman Army*, London, 1996, 10, sus mismas reticencias demuestran lo candoroso e ingenuo que resulta suponer que una legión en Roma pudiese acudir como reserva a escenarios situados a sesenta días de marcha, en Germania, y que caballos y hombres estuviesen después capacitados para combatir y/o realizar otras tareas militares. La demostración se basa en los criterios de A. Ferrill, *Roman Imperial Grand Strategy*, Lanham, 1991, 16 ss. No había entonces una “reserva central” digna de tal nombre, y no la hubo, como poco, hasta Diocleciano. Véase S. Williams, *Diocletian and the Roman Recovery*, London & New York, 1985, 91-102.

¹³ Actualmente cierta historiografía considera el reinado de Severo como la antesala de la tempestad que se desataría a continuación: Así, A. R. Birley, *The Third Century Crisis in The Roman Empire*, *BRL*, 58.2, 1976, 272; P. J. Casey, *Carausius and Allectus: The British Usurpers*, London, 1995, 16: “The history of the Third Century is essentially a record of Severan political shortsightedness”. También J. Rodríguez González, *La dinastía de los Severos: el comienzo del declive del Imperio Romano*, Madrid, 2010. En sentido contrario, puede consultarse R. E. Smith, *The Army Reforms of Septimius Severus*, *Historia*, 21.3, 1972, 481-500.

Roma¹⁴. Aunque el derecho de contraer matrimonio no era enteramente nuevo entre los soldados, Severo lo institucionalizó¹⁵. Aumentó pagas y donativos; entre las muchas deferencias, privilegios y atenciones resaltó su inclinación a ofrecer el rango ecuestre a los militares que accediesen al centurionado por méritos de guerra.

Es célebre, del mismo modo, el supuesto consejo que dio en el lecho de muerte a sus hijos Geta y Caracalla, que a veces se ha interpretado en el sentido de “premiar a los soldados y despreciar al resto”¹⁶. Severo logró un cierto apego dinástico en el ejército, y la nobleza romana afin a su persona siguió copando los cargos militares más importantes, así como los puestos de gobierno claves. Pero muy pronto tales medidas se probaron inefectivas a la hora de afrontar los nuevos desafíos a los que se vio sometido el mundo romano.

Ya en 235 Alejandro Severo tuvo que trasladarse apresuradamente de un extremo al otro del Imperio por las invasiones de persas y germanos; aunque posteriormente Maximino guerreó con éxito en territorio bárbaro, Gordiano III, Filippo y Decio se vieron forzados a realizar grandes movimientos de tropas para afrontar las amenazas que surgían por doquier, y que en ningún caso pudieron aplacar satisfactoriamente. Pese a que el ejército romano estaba acostumbrado a grandes esfuerzos de organización, parece que las rápidas y constantes incursiones a lo largo de las fronteras dislocaron el sistema defensivo; algunos eruditos han querido ver aquí pruebas de una notoria debilidad militar romana¹⁷. Aunque no puede descartarse que ciertos errores personales y/o puntuales resultasen decisivos en la ecuación, que Decio, Emiliano y Treboniano Galo resultasen asesinados en el corto

¹⁴ De modo ciertamente admonitorio; véanse M. P. Speidel, *Riding for Caesar: The Roman Emperors' Horse Guard*, Cambridge (Mass.), 1997, 58-64; A. R. Menéndez Argüín, *II Parthica: legio apud romam*, *Habis*, 34, 2003, 313-321. Véase también D. S. Potter, *op. cit.*, 126, 130-131.

¹⁵ Véanse B. Campbell, *The marriage of soldiers under the Empire*, *JRS*, 68, 1978, 153-166; S. E. Phang, *The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C.-A.D. 235): Law and Family in the Imperial Army*, Leiden, 2001, 137-296.

¹⁶ Véase J. Straub, *Die ultima verba des Septimius Severus*, *Bonner Historia-Augusta Colloquium 1963*, Bonn 1964, 171-172, y D. C. Epit. *Xiph LXXVI* 15, 2. A. R. Birley, *Septimius Severus: the African Emperor*, London, 1989, 155, destaca el importante aumento de sueldos y donativos.

¹⁷ D. S. Potter, *op. cit.*, 125-130, 167, 225, 278; el autor achaca las derrotas al inmovilismo y el anquilosamiento de los romanos, así como la dejadez en el entrenamiento de las legiones. En ese mismo sentido A. R. Birley, *The Third Century ...*, 258.

espacio de dos años, nos da una indicación clara de un fracaso estructural y del ambiente caótico que empeoraría aún más en los tiempos siguientes¹⁸.

Teniendo en cuenta la gravedad de los daños recibidos y la profundidad de las campañas de saqueo, que afectaron vastas áreas, no resulta extraño que Valeriano decidiese dividir el mando para intentar afrontar las acometidas con más eficacia, pero como es sabido, los esfuerzos de este emperador acabaron de forma si cabe aún más desastrosa.

Cuando el ejército romano de Oriente resulta casi aniquilado en su lucha contra los persas alrededor de 259/260, Galieno, ya como gobernante único, toma una serie de decisiones muy importantes. Los generales, hasta ese momento, habían continuado afluyendo de las grandes familias aristocráticas. Sin entrar en polémica respecto a las afirmaciones de Aurelio Víctor, está claro que Galieno tuvo un papel esencial en el cambio de dicho estado de cosas, reclutando, promocionando y empleando talento militar allí donde lo pudo encontrar¹⁹. Los puestos de mayor responsabilidad se vieron ocupados en su mayoría por profesionales de oscuro linaje, soldados que conocían la tropa desde abajo y que habían ascendido por méritos de guerra; de hecho, desde el asesinato de Alejandro Severo las posibilidades de destacarse en el servicio activo aparecieron en abundancia²⁰. Estos legionarios, antecesores de los *Soldatenkaisers*, habían sufrido las traumáticas derrotas de los primeros momentos, pero aprendieron después a en-

¹⁸ Cf. D. S. Potter, *op. cit.*, 245-252. El autor, a nuestro juicio de forma excesiva, culpa exclusivamente de los desastres a la supuesta ineptitud e incompetencia de Decio. Véase también G. W. Clarke, *Dating the Death of the Emperor Decius*, *ZPE*, 37, 1980, 114-116.

¹⁹ Así, B. Campbell, *The Roman Army, 31 BC-AD 337: A Sourcebook*, London, 1994, 232: "Gallienus began regularly to employ men of equestrian rank in legionary commands previously held by senators, and since these equestrians generally had more military experience than senators, it is not surprising that the military responsibilities of senatorial governors were gradually taken over by equestrians, and the old constraint of the senatorial monopoly of high office was at last removed". Véase también D. S. Potter, *op. cit.*, 257-262.

²⁰ M. Christol, *Les réformes de Gallien et la carrière sénatoriale*, a M. Chelotti, R. Gaeta, R. V. Morizio, V. M. Silvestrini (eds.), *Epigrafia e ordine senatorio, Atti del Colloquio internazionale AIEGL su epigrafia e ordine senatorio, Roma, 14-20 maggio 1981 1, Tituli, 4*, Rome, 1982, 143-166. Claudio, Aureliano, Probo, Tácito y Caro se encontraron desde su juventud con un ejército romano en constante estado de guerra.

frentarse satisfactoriamente a los nuevos y peligrosos enemigos. Tales tropas provenían predominantemente de lo que se ha denominado con mayor o menor fortuna “Iliria”, y que abarca a grandes rasgos el área de los actuales Balcanes²¹.

La segunda de las grandes reformas llevadas a cabo por Galieno, junto con la progresiva profesionalización de los mandos, fue el desarrollo de grandes contingentes de caballería, desgajados de sus correspondientes legiones, que junto a tropas montadas de diversa procedencia formaron lo que puede denominarse “una fuerza de choque”²². Recordemos que por entonces el emperador pasaba la mayor parte del tiempo guerreando e incluso entraba en combate, por lo que necesitaba una protección segura y continua de máxima confianza, que de hecho representase la flor y nata del ejército. Aunque no está claro que Galieno fuese el creador de tales formaciones, podemos constatar

²¹ B. Campbell, *Warfare and Society in Imperial Rome, c. 31 BC-AD 280*, London, 2002, 121: “From the mid-third century there was certainly greater social mobility, in that men of equestrian rank were now being appointed to more senior posts previously held by senators, such as the command of a legion. These men usually had more military training and experience than senators, and it will have made less sense to appoint a senator with limited military experience as governor of a province where he was in command of several legions and *auxilia*. Gradually equestrians began to be appointed to more senior posts, often with the title *dux*, in command of substantial bodies of troops. Senators were phased out of provincial governorships involving the command of legionary troops, and AD 260 saw the last known example of a senator in command of a military campaign. Equestrians employed in this way tended to be schooled in military affairs and were often promoted from highly experienced centurions and senior centurions ... Many of these tough military officers came from the Danubian provinces, and the marriage of military ability and imperial responsibilities eventually brought emperors of Illyrian stock like Diocletian and Constantine”.

²² Que, en cierto modo, constituye la antesala de los grandes ejércitos de caballería que aparecerán después; véanse H.-G. Simon, *Die Reformen der Reiterei unter Kaiser Gallien*, in W. Eck et al. (eds.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte*, Cologne/Vienna, 1980, 435-452; M. P. Speidel, *Das Heer*, in K.-P. Johné et al. (eds.), *Die Zeit der Soldatenkaiser, Krise und Transformation des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284)*, Berlin, 2008, 673-90; idem, *Riding...*, 132: “Long based on infantry legions, the Roman army, during the third century, clearly became cavalry-based, a change in which the horse guard played a major role”; R. Scharf, *Equites Dalmatae und cunei Dalmatarum in der Spätantike*, *ZPE*, 135, 2001, 185-193; I. Fuminori, *A Study on Gallienus' Reform of Cavalry*, *JCS*, 52, 2004, 84-94; J. Osier, *The emergence of third century equestrian military commanders*, *Latomus*, 36, 1977, 674-687; Y. Le Bohec, *L'armée romaine dans la tourmente. Une nouvelle approche de la “crise du IIIe siècle”*, Paris, 2009, 246 ss.

que su papel fue clave a la hora de organizar y ampliar con excelentes resultados un nuevo tipo de tropas, que será todavía aumentado y mejorado por Diocleciano y Constantino: el *comitatus*. Estas fuerzas, nótese, tampoco se pueden considerar como una “reserva central”, pues su estacionamiento en los alrededores de Milán se debía al hecho de que la ciudad se había convertido en una verdadera fortaleza de guerra, en primera línea de las acometidas de alamanes, vándalos y otros bárbaros que llegaban en oleadas desde Nórico y Recia²³.

Las principales conclusiones que podemos sacar del reinado de Galieno, desde el punto de vista militar, son las siguientes: en primer lugar aumentó notablemente la cantidad de mandos medios y superiores de linaje ecuestre y provincial; además se refrendó la tendencia, ya claramente visible desde Severo, que consideraba las legiones danubianas como las mejores del Imperio. En segundo lugar, la caballería utilizada en masa, aunque no constituyó una “reserva central” ni fue probablemente inventada por Galieno, se configuró como una herramienta táctica decisiva en manos del emperador para sus enfrentamientos contra usurpadores y las numerosas partidas de saqueadores germanos.

Los once nombres retratados en el fragmento y la posible “escuela de generales”

Escrutaremos ahora brevemente la naturaleza y carácter de los once nombres recogidos en el fragmento. Nuestro propósito es sopesar el nivel de verosimilitud y plausibilidad de los personajes en el referido contexto, pues en nuestro trabajo está fuera de lugar ahondar en el nivel prosopográfico, especialmente en el caso de los grandes protagonistas del periodo, de sobra conocidos.

Diocleciano. Emperador cuyas reformas estatales se consideran esenciales en la historia de Roma. Recibe siempre tratamiento respetuoso en la Historia Augusta. Personaje de oscuro linaje, mantuvo fuertes vínculos con las provincias danubianas. Medró en el ejército, en el que fue contemporáneo de los diversos Emperadores Ilirios. Considerando que tenía treinta y dos años en 276, parece plausible que formase parte del grupo de allegados, recibiendo cargos, instruc-

²³ A. R. Birley, *op. cit.*, 280, destaca que ese nuevo “ejército móvil” estaba formado por una mayoría de soldados danubianos.

ción militar y otros beneficios. Hoy se acepta su buena relación con Probo, al que honró después de la extinción de la dinastía de Caro²⁴.

Constancio. Militar de origen dardánico. Fue Prefecto del Pretorio, y posteriormente César y Augusto en el colegio tetrárquico. Su fecha nacimiento le hace tener alrededor de veinticinco años al comienzo del reinado de Probo. No se puede descartar que, dada su valía, ya hubiese llamado la atención del emperador, pasando a formar parte de su grupo de confianza.

Caro. Prefecto del Pretorio en el año 282. Su revuelta contra el emperador propició el asesinato de éste por los soldados. Al ocupar un cargo tan cercano a Probo, pudo estar en contacto con él durante años, recibiendo así atenciones y privilegios que pudieran incluir formación militar.

Anibaliano. Afranio Anibaliano, militar de rango ecuestre, al parecer procedente una familia de la parte oriental del Imperio. Sirvió bajo las órdenes de Probo, y después fue Prefecto del Pretorio de Maximiano Hércules (285-305) y cónsul en el año 292. Para algunos es el padre de Teodora, que, tras ser adoptada por Maximiano, se convirtió en la esposa de Constancio. Si tal vínculo fuese cierto, probaría los fuertes lazos personales de la nueva clase dirigente, y también el carácter no exclusivo de los grupos de poder, ya que no sería necesario pertenecer a las provincias danubianas²⁵.

Asclepiodoto. Julio Asclepiodoto, Prefecto del Pretorio del César Constancio. Su papel fue clave en la expedición naval que ter-

²⁴ Véanse T. D. Barnes, *Three Notes on the Vita Probi*, CQ, 20.1, 1970, 198-203; I. Moreno Ferrero, *La figura de Diocleciano en la Historia Augusta*, SHHA, 2, 1984, 225-237; N. Cambi, *Two Inscriptions Discovered in the Immediate Vicinity of Diocletian's Palace*, MHM, 3.1, 2017, 139-156.

²⁵ Véase PLRE I, 407-408, *Afranius Hanniballianus* 3. En este sentido no le falta razón a D. S. Potter, *Constantine the Emperor*, Oxford, 2012, 20, cuando manifestó que "However, the record from 268 to 280 suggests, whatever people might think later, that these officers did not all see themselves as part of a unified group. Rather, each new emperor had to find a way to forge his own governing coalition that reached well outside the group of generals with whom he had associated before taking the throne". De cualquier modo, pensamos que el autor malinterpreta el fragmento que nos ocupa. Véase también M. Shillam, *Abortive Dynasties: Dynastic Politics A.D. 235-285. A Thesis submitted for the degree of Master of Arts, in the Classics Program of the Australian National University December 2006*, Canberra, 2007, 99: "although the leading *Illyriciani* showed solidarity during these civil wars, the continued revolts across the empire showed that their decisions were not universally accepted".

minó con el “Imperio Britano” en 296. Había recibido el consulado del año 292 junto a Anibaliano, lo que constituye una inconfundible señal de estima por parte del poder imperial y sin duda una recompensa en reconocimiento por los servicios prestados. Los datos indican a su gran valía como líder militar, y aunque desconocemos detalles más precisos sobre fechas de nacimiento y muerte, no podemos descartar que estuviese relacionado con Probo, al menos al inicio de su carrera.

Leónides. Desconocido. El nombre resulta extraño en la Antigüedad Tardía, y nos hace pensar en los gustos estrafalarios del autor de la *Historia Augusta*. Ciertamente existió un Leónides, ateniense, que fue tutor de Marco Tulio Cicerón el Menor. Sabemos que personajes falsos de aires ciceronianos aparecen en la obra con cierta frecuencia. Parte de la crítica sospecha que tal característica tiene su origen en los ecos de las lecturas favoritas de nuestro misterioso autor²⁶.

Pisoniano. Personaje inicialmente desconocido, pero que podría ser Rupilio Pisoniano²⁷, *curator* en África Proconsular, durante los años 290-293. En este caso la fecha se ciñe bien al predominio de los nuevos grupos de poder aupados por Diocleciano, al momento más glorioso de Anibaliano y Asclepiodoto, también citados en la lista, y a una posible relación con Probo.

Cecropio. Un personaje de tal nombre aparece en el séquito de Galieno como tribuno, e incluso podría haber sido su asesino²⁸. No sin razón, Martindale, Morris y Jones en su catálogo de prosopografía imperial lo distinguen del militar que aparece en *Hist. Avg.*, *Vopisc. Prob.* 22, 2-3, y que es considerado falso²⁹. Pero se nos ocurren otras posibles soluciones a considerar. Si bien la cronología parece descartarlo, cabe recordar que: a) Probo lo entrenase siendo oficial, y no emperador; b) No resultaría descabellado que un hijo, u otro familiar del mismo nombre, siguiese la tradición y fuese, doce-quince años

²⁶ Véanse B. Baldwin, *Greek in Cicero's Letters*, *Aclass*, 35, 1992, 1-17; S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome: From the Elder Cato to the Younger Pliny*, vol. 5, London, 2011, 93; Leónides, profesor ateniense y tutor del hijo de Cicerón. S. Treggiari, *The Education of the Cicerons*, in W. M. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, London, 2015, 249-250. Nótese que ya R. Syme, *Ammianus...*, 168, 169, 184... detectó una muy frecuente y notable influencia de Cicerón en la *Historia Augusta*.

²⁷ Véase *PLRE I*, 703, *Rupilius Pisonianus 2. Curator* en África Proconsular entre 290 y 293. El procónsul fue Aurelio Aristóbulo.

²⁸ Véanse *Zos. I 40*, 2-3; *Hist. Avg.*, *Treb. Gall.* 14, 4-9.

²⁹ *Cecropius sive Ceronius 1* aparece en *PLRE I*, 189 como general de Galieno.

después, oficial en el ejército con Probo; c) Podría tratarse de una confusión de las fuentes, por parte del autor de la Historia Augusta o de otros, mezclando protagonistas de distintos episodios, nada inusual en la literatura del periodo.

Hereniano. Un supuesto prefecto del pretorio de Diocleciano, aunque el dato (Hist. Avg. Vopisc. *Aurelian.* 44, 2) parece falso³⁰. Hay, en todo caso, una extraña obsesión en la obra por los Herenios y Herenianos, que, como muchas otras particularidades, no ha podido ser explicada.

Ursiniano. Desconocido. El nombre, no obstante, evoca poderosamente a Ursicino, el célebre general del siglo IV, personaje por el que el historiador Amiano Marcelino sentía gran admiración, como puede apreciarse a lo largo de su monumental *Res Gestae*. Tal asociación, puramente hipotética, nos recuerda sin embargo a la aguda teoría de R. Syme y su aparato de paralelismos entre Amiano y la Historia Augusta³¹.

Gaudioso. Se trata de un personaje con casi total seguridad falso. Una invención, muy del gusto del autor, y no exenta de malicia. El nombre ofrece un fuerte aire cristiano. Qué alusión se ocultaba detrás, jamás podremos saberlo. Puede que se tratase tan solo de una ocurrencia de última hora, o una de las pullas contra la nueva religión detectadas a lo largo del texto. Debemos mencionar aquí una de las características de la Historia Augusta: su postura fría e irónica respecto al cristianismo. R. Syme sentenció que “Gaudiosus is ludicrous”³².

Respecto a la “escuela de generales”, las opiniones de la crítica especializada difieren. R. Syme recibió la lista de nombres con reservas, aunque en ocasiones matizó que algunos pudiesen ser auténticos. Pero catalogó la información como un artificio, otra de las talentosas fan-

³⁰ *Verconnius Herennianus* 6 aparece efectivamente como personaje falso (PLRE I, 42). No obstante, recuérdese lo expresado por R. Syme, *Historia Augusta* ..., 72: “The author had a penchant for variegation, often perverse”.

³¹ Véanse, a modo de ejemplo, Amm. 14, 9, 1; 15, 2, 3; 16, 20, 21, etc. Puede consultarse también R. Syme, *Ammianus...*, 4: “The thing to look for is not direct of verbal imitation. Rather the influence of some striking episode which, staying in the author’s mind after a recitation or rapid perusal, gave him, conscious or unconscious, a name, a fact, or a general inspiration. That age depended on words and memory, not books of reference”. Nos extraña por tanto que un experto tan alerta como Syme no encontrase aquí semejanza con el Ursicino de Amiano: el parecido de los nombres es patente.

³² Véase R. Syme, *op. cit.*, 139, 171, 173, 199, 205.

tasías del autor³³. Birley y Kovács mostraron escepticismo³⁴, mientras que Burgersdijk calificó los ítems como falsedades desde el principio³⁵. En cambio Crees, Porena y T. D. Barnes creyeron que se trata de una información plausible, o directamente verídica, que podría abrir nuevas perspectivas sobre la historia del siglo III³⁶.

La escuela creada por Probo, en la que supuestamente se adiestraron en la ciencia militar insignes soldados, como vemos despierta disparidad de opiniones y controversia. Si bien las características de la obra nos mueven a la cautela, los datos relativos a la organización del ejército romano de mediados del siglo III podrían dar la razón total o parcialmente a la afirmación de la *Historia Augusta*³⁷.

Las “juntas” de generales ilirios

A nuestro entender, los dos factores decisivos durante el reinado de Galieno respecto a la temática que nos ocupa son, en primer lugar, el hecho de que tanto la caballería como las legiones “balcánicas” re-

³³ *Ibidem*, 171: “Now Probus was not only a great soldier. He trained a school of generals whom our parents admired, and some of them came out as good emperors. Eleven names. The first five are authentic, and so perhaps are some of the rest, but strong doubts obtrude”.

³⁴ A. R. Birley, *Senators as Generals*, in G. Alföldy, B. Dobson, W. Eck (eds.), *Kaiser, Heer und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit: Gedenkschrift für Eric Birley*, Stuttgart, 2000, 97-121; P. Kovács, L. Barnabás, *Altäre aus dem Auxiliarlager Solva. Neue römische Inschriften aus Komitat Komárom-Esztergom II.*, ZPE, 2011, 247-270.

³⁵ D. Burgersdijk, *Pliny’s Panegyricus and the Historia Augusta*, *Arethusa*, 46.2, 2013, 289-312.

³⁶ J. H. E. Crees, *The Reign of the Emperor Probus*, London, 1911, 146; P. Porena, *Le origini della prefettura del pretorio tardoantica*, Roma, 2003, 107-108, lo califica como “ingiustamente svalutato”, y T. D. Barnes, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester, 2011, 28, declaró: “which could well be true even if the author of the *Historia Augusta* invented it out of his own imagination”.

³⁷ Véase K. Strobel, *Strategy and Army Structure between Septimius Severus and Constantine the Great*, in P. Erdkamp, *A Companion to the Roman Army*, London, 2007, 267-285, que habla de departamentos militares para el entrenamiento de reclutas. Sin duda estas unidades necesitarían de personal formado y experto para realizar tales labores. En definitiva, la idea de una “escuela” queda abierta, pues sabemos que los oficiales romanos también recibían adiestramiento. Puede consultarse Aur. Vict. *De Caes.* 37, 28. Véase también A. Rösger, *Herrschenerziehung in der Historia Augusta*, Bonn, 1978.

sultasen la clave en los triunfos y victorias militares entre 258 y 268; y en segundo lugar, que cuando aconteció el asesinato del emperador, el propio estado mayor estaba poblado mayoritariamente por generales y oficiales de origen "ilirio", muchos de los cuales de hecho tomaron parte activa en el golpe. No queda así otra opción que admitir un complot extenso, bien organizado y de considerables ramificaciones, que acabase con los gobernantes salidos de la aristocracia romana de modo radical, para pasar a instaurar la serie de los denominados "Emperadores Ilirios", un estado de cosas que se prolongó hasta la Tetrarquía, e incluso más allá³⁸. No en vano, R. S. O. Tomlin empleó el término de "junta", utilizado por primera vez por A. Mócsy, para definir las camarillas de poder que pasaron a decidir la elección de los emperadores desde entonces³⁹. Tales grupos debieron estar fuertemente enraizados, tanto en el ejército como en la sociedad provincial, y unidos además por multitud de lazos de carácter personal, profesional y territorial, entre otros. Intentaremos ahora mostrar el nacimiento, desarrollo y plenitud de los nuevos grupos de poder, las *juntas*, que suplantaron la tradicional preponderancia de los mandos aristocráticos en el ejército romano⁴⁰.

Si bien es cierto que Marco Aurelio promocionó a hombres de origen humilde por su capacidad militar, siempre mantuvo la ficción de introducirlos primero en el senado, para sofocar posibles suspicacias con formalismos. Maximino fue el primer emperador que no per-

³⁸ Véase R. Saunders, *Who Murdered Gallienus?*, *Antichthon*, 26, 1992, 80-94. Véase también H. W. Bird, *Aurelius Victor and the Accession of Claudius II*, *CJ*, 66.3, 1971, 252-254; I. Mennen, *Power and Status in the Roman Empire, AD 193-284*, Leiden, 2011, 231, 236-237, y D. S. Potter, *The Roman Empire...*, 264.

³⁹ Véanse A. Mócsy, *Pannonia and Upper Moesia*, London & Boston, 1974, 210 y 267: *Illyriciani* as a junta; R. S. O. Tomlin, *The Army of the Late Empire*, in J. Wacher (ed.), *The Roman World*, London, 1987, 107-133 (109): "... virtual junta of officers from the Danubian provinces where much of the army was recruited". Vemos aquí desaparecer tajantemente el principio dinástico; así M. Shillam, *op. cit.*, 11: "The other point is that, while the emperors of the first half of this period appoint successors with few exceptions, there was a curious absence of heirs appointed by the later emperors (from the sole reign of Gallienus to the ascension of Carus)".

⁴⁰ J. Wilkes, *The Illyrians*, London, 1992, 262: "the Empire came under the control of the leading *Illyriciani* at Sirmium on Claudius' accession". M. Shillam, *op. cit.*, 84: "The earlier emperors had increasingly relied upon equestrians to fill various military and administrative posts, and by the reign of Gallienus, most military commands had been removed from the senatorial order".

teneció al ilustre estamento, y pese a la quimera del *revival* senatorial (238-244), después del año 268 tal requisito desaparece⁴¹.

La conocida predominancia de militares ilirios a todos los niveles, no sólo en las legiones, sino también en las fuerzas especiales de caballería, los pretorianos y la guardia imperial, llevó a que tomasen conciencia de su poder; realmente estuvieron involucrados allí donde el Imperio sufría quebrantos, lo que a mediados del siglo III significaba en todas partes⁴². ¿Cuándo surgió esta afinidad, o si se puede llamar así, *esprit de corps*? Una reciente teoría enlaza su auge en el ejército con la promulgación de la *Constitutio Antoniniana* de 212, percepción que se nos asemeja errónea⁴³.

Bien desde sus comienzos como reclutas o después, como tribunos, existieron sin duda lazos previos a nivel regional, debidos a la procedencia de *patriae* comunes, lugares que habría que enlazar con las mismas colonias de veteranos. Sin duda el servicio activo como soldados, la procedencia del ámbito rural y las duras condiciones del momento histórico contribuyeron a la creación de vínculos fuertes y

⁴¹ Véanse A. R. Birley, *The Third Century...*, 274, que asocia el proceso también a la aparición de hombres nuevos en el Senado y las guerras de Marco Aurelio. Igualmente D. S. Potter, *op. cit.*, 253-254 y 257. Sobre Maximino, es destacable la manifestación de M. P. Speidel, *Riding...*, 54: "The rise of Maximinus also bespeaks the success of the horse guard as an officer school. Its high standards of recruitment and training turned out inspiring military leaders. Maximinus fought on horseback in the forefront of battle in Germany, killing many of the enemy, and stirring the soldiers to strike bold strokes". El autor enfatiza la relevancia de la guardia como "escuela de oficiales".

⁴² Véase M. P. Speidel, *op. cit.*, 68: después de 193, el 70% de los guardias imperiales que nos son conocidos epigráficamente procedían de Panonia, Dacia o Tracia.

⁴³ M. Rocco, *The reasons behind Constitutio Antoniniana and its effects on the Roman military*, ACD, 46, 2010, 131-156. Es incorrecto considerar la preponderancia de tracios, ilirios y panonios como fruto directo de la *Constitutio*. Ya en tiempos de Vespasiano había sido esencial contar con el apoyo de tales legiones, que a buen seguro se nutrían de reclutamiento local antes del año 69. Desde entonces los Flavios se ocuparon cuidadosamente de la zona, estableciendo colonias militares de veteranos. Además, se puede percibir con total claridad en los relatos de Dión Casio y Herodiano cómo los ilirios constituyeron una de las principales bazas de Septimio Severo, que debió su éxito absoluto entre 193 y 197 en gran medida al coraje de tales excelentes tropas: se habían convertido en las legiones más importantes del ejército mucho antes de que Caracalla proclamase su "ciudadanía universal". Véase Hdn. I 9; II 8, 11; II 9, 11; II 13-15, y D. C. *Epit.Xiph.* XLIX 36, 2; LXXX 4, 5, etc. También A. Mócsy, *op. cit.*, 200.

duraderos. Cabe destacar, en relación a lo afirmado, el conocido pasaje de Aurelio Víctor en el que se destacan “las dificultades del campo y el ejército” como uno de los factores que tiempo después haría de estos militares balcánicos buenos gobernantes⁴⁴. Nos inclinamos a pensar que existió una clara toma de conciencia, porque tras el complot que terminó con la vida de Galieno, no hubo amago alguno de sustituirlo por otro miembro de la aristocracia romana: ni siquiera creyeron necesario el aupar a un “títere”. Por el contrario, decidieron que había llegado el momento de tomar las riendas del gobierno en sus manos. Pese a su humilde origen y el no contar con antepasados de relumbrón, consideraron el nombre de Roma como lo más sagrado, juramentándose para mantener su legado y defender un mundo que se estaba derrumbando a su alrededor⁴⁵.

Si bien es cierto que una parte de la historiografía actual ha querido atenuar, matizar o directamente negar los variados aspectos de la “crisis”, si contemplamos la situación desde la perspectiva del emperador de turno, creemos que no sería ilógico pensar que la situación, alrededor del año 260, resultaba crítica, especialmente en lo referente al caos generado por rebeliones y asesinatos de gobernantes⁴⁶. En este sentido, que los estados mayores se llenasen de lazos de afinidad locales y personales resulta comprensible: aprovechando la procedencia común iliria y en el marco institucional del *comitatus*, los nuevos grupos de poder se configuraron en base a la afinidad y/o parentesco, cimentando sus bases con el prestigio de los éxitos militares⁴⁷. Así, no resulta extraño que el estado mayor romano, que siempre fue diversificado, polivalente, funcional y amplio, se metamorfosease paulatinamente desde 268 en una suerte de séquito personal en el que oficiales *vacantes* y *beneficiarii* podrían encontrarse a menudo ejerciendo el rol de “proto-bucelarios”⁴⁸.

⁴⁴ Avr. Vict., *De Caes.* 39, 26.

⁴⁵ M. Shillam, *op. cit.*, 96: “If anything these *Illyriciani*, as they are known by modern scholars, were described as having a strong regard and loyalty for Roman culture and as more Roman than the Romans”.

⁴⁶ J. B. Tsirkin, *Once Again about Military Anarchy, Gerión*, 28.1, 2010, 141-156.

⁴⁷ Así, M. P. Speidel, *op. cit.*, 62: “In the endless wars of the third century, emperors chose their guard from horsemen of the *alae* serving in the field army. For team spirit, men were chosen in groups”.

⁴⁸ Véase D. S. Potter, *op. cit.*, 257: “The Danubian region would provide the nucleus of a new army, organized on different principles from the old. Before the

Si como afirmó J. F. Haldon⁴⁹, los generales bizantinos más capaces económicamente tendían a crear séquitos, guerreros privados y clientelas sacadas de los cuadros de oficiales, se podría argumentar que dicha práctica no resultó extraña en un siglo III donde las alianzas locales y personales parecen sobreponerse al anterior escalafón militar clásico. Los oficiales recibirían beneficios, premios, cargos y misiones, que les harían mostrar una lealtad especial a cierto líder o emperador artífice de sus mejoras o avances. Dicha característica concuerda bien con las endémicas guerras civiles del momento y el enfrentamiento campal entre ejércitos que habían elegido a sus generales como emperadores, fenómeno harto frecuente entre 249 y 285⁵⁰.

¿Dónde deja esta situación al emperador Probo? A lo largo y ancho de las fuentes literarias lo vemos asociado al legado de Aureliano; a buen seguro existió una notable afinidad entre ambos⁵¹. Si bien

capture of Valerian, Gallienus appears to have disposed of a substantial body of cavalry that could be deployed independently of the legions, and to have had a body of troops attached to his person called the *comitatus*. The new *comitatus* appears to have evolved from a cavalry force into one that mingled infantry and cavalry, and it does not seem to have been wedded to the legionary system". Hay indicios que apuntan a la creciente importancia de los oficiales de estado mayor, que comenzaron a configurarse por nuevos criterios que trascienden el escalafón militar romano tradicional. Este fenómeno quizás pudiera considerarse como la antesala de la figura de los bucelarios. Véase también F. C. Ruchesi, *Los bucellarii y el Imperio Romano: sus orígenes, empleo y la cuestión de la cohesión social de sus componentes*, SHHA, 34, 2016, 167-188.

⁴⁹ J. F. Haldon, *Byzantine Praetorians: an administrative, institutional, and social survey of the Opsikion and tagmata, c. 580-900*, herausgegeben vom Byzantinisch-Neugriechischen Seminar der Frein Universität Berlin (*Poikila Byzantina* 3), 102: "the creations of the units of *bucellarii* may have been an attempt to control the sometimes very large numbers of private soldiers maintained by the wealthier officers, by drafting some of them into regular units which served both as a military elite force and as a source of staff officers".

⁵⁰ Véase F. Hartmann, *Herrscherwechsel und Reichskrise: Untersuchungen zu den Ursachen und Konsequenzen der Herrscherwechsel im Imperium Romanum der Soldatenkaiserzeit (3. Jahrhundert n. Chr.)*, Frankfurt am Main, 1982, 63-65. También R. S. Cromwell, *The Rise and Decline of the Late Roman Field Army*, Shippenburg (Penn.), 1998, 1: "The civil wars within the empire in the third century politicized the military service and undermined its discipline, training, leadership, and reliability. The army made and unmade emperors, brutalized and looted the civil population, and was no longer an obedient servant of the government. It had lost much of its sense of professional responsibility".

⁵¹ Es más, Aurelio Víctor conecta en gestión y en organización política e ideológica a Probo y Aureliano con Diocleciano y la Tetrarquía (*De Caes.* 39, 28): *Sed*

las tradiciones expresadas por la Historia Augusta pueden ser traicioneras, la idea de que Probo fuese el sucesor designado y previsto por Aureliano, no resulta descabellada⁵². El reinado de Tácito, un simple intermedio, se adapta bien a la visión de continuidad entre Aureliano y Probo. Del mismo modo, aparece una fuerte tendencia en las fuentes, especialmente en la Historia Augusta, a enlazar por relaciones formales a los diversos emperadores entre Valeriano y Caro, lo que ha venido a llamarse *iudicia principum*⁵³. Tales conexiones, ofrecidas ingeniosamente (quizás con demasiado “ingenio”), no retratan escrupulosamente la realidad. Pero pueden mostrar una imagen bastante acertada de las relaciones imperiales y los contactos de todo tipo que tienen lugar entre la oficialidad de un ejército, restos en todo caso de sucesos verdaderos.

Recordemos que Diocleciano designó una serie de matrimonios en 293 para reforzar su recién inaugurado esquema tetrárquico. ¿Fue en verdad su propia idea, o refleja hasta cierto punto políticas previas de sus antecesores, a los que apreció y admiraba? R. Syme, siempre sobrio y contrario a las especulaciones, en este caso manifestó que: “It might further be surmised that there were in fact unrecorded ties of blood, marriage or local affinity in certain potent groups such as the generals who made the plot against Gallienus in 268 (Claudius and Aurelian were in it), or those who contrived the murder of Aurelian in 275”⁵⁴. Pese a que se ha considerado una anomalía el fin del principio dinástico tras la muerte de Galieno, y en verdad la sucesión parece pasar al dominio de los consejos de guerra y pactos dentro del

horum concordia maxime edocuit virtuti ingenium usumque bonae militiae, quanta his Aureliani Probi que instituto fuit paene sat esse. Juliano, buen conocedor de la tradición iliria, también une claramente a Probo y Aureliano (Iul. Caes. 314a-d).

⁵² Hist. Avg. Vopisc. Prob. 6, 7: *Ex quo intellectum est Aurelianum in animo hoc habuisse, ut, si quid sibi scienti prudentique eveniret, Probum principem faceret.* También D. S. Potter, *op. cit.*, 275.

⁵³ Véase R. Syme, *Ammianus...*, 135 y 212: “Furthermore, though the author lacks mastery of structure, he displays craft when he links emperor to emperor by various echoes and devices in the sequence of rulers from Valerian to Carus”. Así, también Valeriano había sido afortunado y juicioso a la hora de elegir sus generales; véase Hist. Avg. Treb. *trig. tyr.* 10, 15.

⁵⁴ R. Syme, *Historia Augusta...*, 75. Galerio se casó con Valeria, la hija de Diocleciano, y Constancio con Teodora, la hijastra de Maximiano. El hijo de Maximiano, Majencio, estaba casado con la hija de Galerio, Maximilla. Que Probo fuese enterado por su hermana, “Claudia”, se interpreta como un hecho fantasioso para unir su linaje al de Claudio II. Pero la realidad es incierta (Hist. Avg., Vopisc. Prob. 3, 4). Véase también A. Giardina, *Claudii e Probi, Hellikon*, 15-17, 1975-1976, 308-331.

ejército, nos inclinamos a pensar que la carencia manifiesta de fuentes en el periodo nos ha privado de conocer en profundidad las familias de estos *Soldatenkaisers*, que a nuestro entender, tuvieron que estar casados, del mismo modo que estuvieron casados Diocleciano, Maximiano y los demás⁵⁵.

La primacía del prestigio personal y los vínculos de grupo, no obstante, no pudieron terminar con el complejo y traumático fenómeno de las usurpaciones, como ya hemos dicho. Porque no existió una lealtad sin fisuras entre los llamados “Emperadores Ilirios”, y tampoco entre los tetrarcas después⁵⁶. Fenómenos como la ambición, la codicia, el chantaje, el soborno, la familia y los errores de estrategia propiciaron enfrentamientos y división entre las mismas tropas. Pero en tales conflictos, aquellos pretendientes que lograsen amasar un número suficiente de seguidores mediante vínculos directos, reputación y capacidad de remuneración en forma de riqueza o rango, podían contar al menos con un éxito inicial. Así, Maximiano Hércules y su hijo Majencio lograron hacerse con el control de Italia, pese a su evidente status de rebeldes y tener que enfrentarse con los ejércitos de los emperadores legítimos. Pero su capacidad de recompensar a sus seguidores, el uso del carisma, de la territorialidad y de los vínculos de dependencia fueron elementos esenciales en el fracaso de las invasiones de Italia efectuadas por Severo II y Galerio en 307 y 308⁵⁷. Debemos concluir, por tanto, que nos hallamos ante una muestra temprana de dos factores sociopolíticos que alcanzarán plenitud en la Alta Edad Media: la territorialidad y la dependencia personal. Estos condicionantes serán la causa principal del abandono y desaparición del sistema administrativo e institucional ideado por Diocleciano, que había dejado de funcionar casi completamente a mediados del siglo V⁵⁸.

⁵⁵ Así, M. Shillam, *op. cit.*, 89: “First, a vast majority of the emperors of this period came from within the military and were Illyrian in origin. Second, fanciful or not, the histories record three designations of successors outside the emperor’s family: Gallienus to Claudius, Claudius to Aurelian, and Aurelian to Probus. In the earlier period all known intended successor were the emperors’ sons”. El autor califica tal estado de cosas como “dynastic anomaly” (90), pero no ahonda en las posibles explicaciones al fenómeno.

⁵⁶ Véase D. S. Potter, *op. cit.*, 265.

⁵⁷ Zos. 2.10.1; Eutrop. *Brev.* 10.2.4; Aur. Vict. *De Caes.* 40.6-7. También D. S. Potter, *op. cit.*, 345, 348-349.

⁵⁸ R. González Fernández, *El término origo en la epigrafía latina, Zephyrus*, 68, 2011, 229-237; R. González Fernández, J. A. Molina Gómez, *Precisiones a las*

Séquitos, familias, ejército y estado mayor: una posible explicación al fragmento

Ya hemos hablado del gran papel desempeñado en todo momento por los cuadros de mando, estados mayores y oficialidad dentro del ejército romano; se mencionó también la importancia los cambios drásticos en el *cursus honorum* que comienzan a vislumbrarse con Marco Aurelio para convertirse en norma en algún momento del siglo III⁵⁹.

Si nos atenemos a su número y funciones, podemos comprobar que siempre existieron oficiales dedicados a la instrucción, ejercicio y entrenamiento⁶⁰. Como suele pasar en todos los ejércitos, el personal con experiencia es encargado de la tarea de enseñar a otros soldados. En Roma, normalmente, tales instructores formaban parte integrante del cuerpo de mando de la legión. Por motivos obvios, las unidades establecidas en las fronteras veían mucha acción directa y maduraban por las experiencias bélicas y el contacto con el enemigo; es lógico que tales centuriones y/o mandos fronterizos después ocupasen puestos de responsabilidad en otras unidades estacionadas en el interior, y

menciones de origo con la fórmula domo + topónimo/gentilicio en la epigrafía romana de Hispania, Emérita, 79.1, 2011, 1-29.

⁵⁹ Véase un excelente ejemplo en M. P. Speidel, *op. cit.*, 80: "For day-to-day operations the tribune had a large staff. He gave his orders to the chief decurion (*decurio princeps*), who with the help of *librarii* and *adiutores* passed the orders on to the other 30 or so decurions. For supplies and horses there were quartermasters (*curatores*) with their own office in the headquarters buildings; for weapons there were *armorum custodes*, for financial matters standard-bearers (*signiferi*). Training men and horses for battle or for parades was the task of riding masters (*centuriones exercitatores*); archery, it seems, was taught by a *c(ampi)d(octor) s(a-gittariorum)*".

⁶⁰ Véase *ibidem*, 22: "A high-ranking *centurio exercitator* was drillmaster of the *speculatores*, hence there must have been more to their job than merely keeping watch in the palace, carrying messages, and standing by while the emperor dined. An *eques speculator* even received battle decorations. Clearly, their skills in riding, fighting, escort duty, and parading, were as well-honed as those of the *equites singulares Augusti* in the second and third centuries". Véase también B. Campbell, *The Roman Army...*, 47: "Long-serving centurions could be a source of valuable advice for higher officers who were non-specialists and often inexperienced". Recordemos que, según cierta tradición, el mismo padre de Probo habría sido un centurión o tribuno.

que adiestrasen a oficiales y reclutas⁶¹, e incluso, dada su experiencia, se les eligiese en otras ocasiones para liderar formaciones de tropas importantes, también dentro de la guardia imperial y los pretorianos⁶².

Hay indicios que apuntan a la creciente importancia de oficiales dedicados a la instrucción en el estado mayor, que como ya se ha mencionado, tuvo que comenzar a configurarse como un grupo más sólido y homogéneo, con variados grados de dependencia personal: cuando la situación de guerra se generalizó, proliferaron los ascensos y la acción; obviamente se echó mano de los militares más fogueados: la enumeración de requisitos para la promoción nos trae a la mente, con facilidad, a los aguerridos legionarios del área danubiana. Si nos atenemos a las circunstancias del siglo III y la nueva oficialidad que surgió del proceso, debemos determinar que las tareas habituales ya fueron realizadas por distintos protagonistas: por ejemplo, el *primus pilus* se convierte en un cargo fiscal, luego se desvincula del ejército, y por último desaparece⁶³. Los *beneficarii*, por el contrario, continuaron existiendo, pero se acoplaron al alto mando de distinta forma. Podían ser encargados de una gran cantidad de tareas, pero se van configurando como miembros de un séquito que mantiene lazos estrechos con el emperador de turno. ¿En quién confía el soberano? En los allegados, a nivel local o regimental, que lucharon a su lado, demostrando su valía a lo largo del escalafón, y que pertenecen a los mismos ambientes sociales o provinciales. Las unidades militares romanas gozaban mucho antes de clubs, uniones y grupos selectos, en un ambiente social que había convertido a las legiones en “instituciones totales”, dadas sus fuentes de reclutamiento cada vez más distintivas⁶⁴. Este fenómeno,

⁶¹ M. P. Speidel, *op. cit.*, 93: “For training officers they needed, and got, centurions who had served on the frontiers and understood the tactical needs of the time”.

⁶² M. P. Speidel, *op. cit.*, 131: “Promoting horsemen of the guard to field commanders worked so well it set a pattern even for the fourth century army when the emperors’ guardsmen (*protectores*) became tribunes of field units... The horse guard decurion Iulius Maximinus, because of his exercising skills, became chief training officer of the imperial field army in Germany – and thence rose to the throne”.

⁶³ Véase R. Cowan & A. McBride, *Imperial Roman Legionary 161-284 AD*, Oxford, 2003, 12-13.

⁶⁴ Véase M. P. Speidel, *op. cit.*, 59: “A good example is the *schola armaturarum*, a club of drill specialists known among the praetorians of the early third century. The horse guard is likely to have had such a drill team as well. The fourth-century guard unit of the *schola armaturarum* then is the earlier drill team of the horse guard, grown into a unit of its own”. En ese mismo sentido, R. I. Frank,

que ilustra el crecimiento de dependencias personales, quizás pueda considerarse como la antesala de la figura de los bucelarios, como ya se ha manifestado, un tipo de soldados de vinculación personal que ya eran habituales a finales del siglo IV; también apunta en ese sentido P. Rance, mostrando los cambios a nivel de escalafón, y especialmente la tremenda importancia adquirida por la figura del *campidoctor*: de mero “instructor” a uno de los mandos de mayor responsabilidad⁶⁵. Así, un oficial de entrenamiento, sería un conveniente y apto segundo al mando en tiempos difíciles. El oficial en cuestión ha mantenido experiencia y destrezas, y por lo tanto “adiestra” a sus compañeros, a la vez que forma parte de un séquito que se parece menos al clásico estado mayor: nos movemos en la dirección indicada por A. Mócsy, esto es, la junta iliria/panonia, en la que los ascensos habituales hasta Severo dejan de tener sentido, pero en el que por el contrario se valoran a sus miembros por las habilidades especiales a aportar, sus conexiones de poder y los lazos locales-provinciales.

Conclusión

Sabemos que Probo estuvo fuertemente asociado a Aureliano, y posiblemente ambos lo estuvieron a Claudio II. Su destreza con las armas está fuera de toda duda, así como la capacidad bélica de los personajes históricos mencionados en el fragmento. Que Diocleciano recogió el legado de Probo de forma positiva y respetuosa es evidente, así como la restauración de su memoria durante la Tetrarquía⁶⁶.

¿Por qué este nuevo grupo de poder de oscuro origen pudo sustituir a las anteriores redes de relaciones aristocráticas en el ejér-

Scholae Palatinae: The Palace Guards of the Later Roman Empire, Rome, 1969, 144 ss., identificó las *Scholae Palatinae* con antiguos clubes de suboficiales. Véase también D. S. Potter, *op. cit.*, 261.

⁶⁵ Véase P. Rance, *Campidoctores, vicarii vel tribuni: the senior regimental officers in the late Roman army and the rise of the campidoctor*, in A. S. Lewin and P. Pellegrini (eds.), *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*, Oxford, 2007 (*BAR int. ser.* 1717), 395-409. “It is possible that a specialised post and title first created in the Praetorian Guard and/or *equites singulares* were extended to other parts of the army, perhaps gradually via the regular promotional transfer of personnel from these élite corps to provincial postings, as part of a broader current of dissemination and standardization of military techniques from the centre to the periphery” (407).

⁶⁶ Véase la n. 24.

cito? Los senadores se apoyaban en el tradicional y bien establecido *cursus honorum*; se esperaba de ellos el desempeño reglado de una serie de cargos militares, gracias al que algunos llegaban a la cúspide de la carrera política, el consulado. Pero un senador ambicioso y sin escrúpulos podía también comprar ejércitos, y convertirse en rival del emperador legítimo: es realmente lo que pasó con los Gordianos, Filipo, Decio, Treboniano Galo, Emiliano y Valeriano. Esta contingencia, aparte de las circunstancias desastrosas que le tocó vivir, pudo pesar en el ánimo de Galieno.

Pero hay una segunda razón para tales cambios, y es la táctica: el ejército “Severo” fracasó estrepitosamente ante los nuevos desafíos en las fronteras, y, desde 235 hasta 259, se vio prácticamente incapaz de proteger el Imperio⁶⁷. Galieno empezó a revertir la situación, estabilizando los frentes dentro de la gravedad extrema, empleando auxiliares, caballería dalmática, legiones ilirias y promocionando grandes números de militares profesionales a puestos de mando y responsabilidad cada vez más importantes. En 268 su alto mando de hecho estaba plagado de personal de origen campesino, que, llegado el momento, pensó en tomar el poder⁶⁸.

Creemos que el complot para acabar con Galieno es una muestra de las fuertes conexiones personales, programáticas y locales (quizás incluso familiares) entre los nuevos altos oficiales que posteriormente irán convirtiéndose en diferentes “Emperadores Ilirios”. Que los lazos personales, basados en una red de contactos locales y poder territorial incluyesen la mutua ayuda, resulta plausible. Se trata de nuevos vínculos y grupos que, ni más ni menos, se ven con la fuerza suficiente para sustituir las anteriores clientelas nobiliarias, que habían operado

⁶⁷ Esto puede tener una explicación. Durante el Principado, la profesionalización de los altos mandos militares era innecesaria; podía traer más inconvenientes que ventajas. Así, M. P. Speidel, *op. cit.*, 61: “There was no military academy in Rome and no systematic preparation of men for military command... But emperors were always mindful of their personal security and the need to exercise patronage, and probably preferred nonspecialist commanders. In this way no military hierarchy of professional generals could emerge who might plot, or attempt to undermine imperial control of military and foreign policy”. Esta práctica describe muy bien la situación del Imperio hasta el siglo III.

⁶⁸ Véanse G. C. Brauer, *The Age of the Soldier Emperors. Imperial Rome A.D. 244-284*, Park Ridge, New Jersey, 1975; A. Mócsy, *Pannonien und die Soldatenkaiser*, ANRW, II.6, 1977, 557-582; L. Mecella, *L'età dei soldatenkaiser nella storiografia recente*, *MediterrAnt*, 11.1-2, 2008, 657-671.

durante siglos. La extensión, profundidad y fortaleza de la nueva red mueve a considerar grandes lazos a todos los niveles. Desde tal perspectiva, la idea de que uno de estos personajes, en este caso el emperador Probo, llevase adelante la tarea de formar y adiestrar, de forma más o menos formal, a los cuadros de mando de su ejército, su séquito, su *comitatus*, y especialmente a los miembros de su máxima confianza, un "círculo íntimo" al que estaría unido por intereses provinciales, entra en los límites razonables, a la hora de trazar una hipótesis que reconstruya los hechos del periodo.

Viendo (con la ventaja de la perspectiva) los logros de Diocleciano y Constantino no cabe duda que tal solidez y eficacia fue forjándose durante generaciones, ofreciendo frutos por los que trabajaron muchos soldados del pasado inmediato; los éxitos de la Tetrarquía difícilmente pueden entenderse sin los reinados de Galieno, Claudio el Gótico, Probo y Aureliano. El mismo Constantino, aunque se trató de un actor meritorio en el desarrollo del ejército romano tardío, recibió la inestimable ayuda de las legiones reorganizadas y reestructuradas por sus antecesores, unas tropas que lograron restañar las heridas infringidas al Imperio acabando tanto con las usurpaciones como los numerosos enemigos exteriores.

Lo que sabemos del desarrollo organizativo y táctico del ejército a partir del 253 concuerda con un aumento de la importancia del estado mayor, los oficiales adjuntos al mando y los séquitos personales, que contaban con antecedentes desde los tiempos de los guardias germanos de Julio César. Las nuevas elites, tras desasirse del mando de la aristocracia romana, quisieron reforzar su poder en las legiones asegurando la estructura de mando con lazos, alianzas y uniones, aunque cabe destacar que el gobierno del Imperio desde entonces no se hizo de espaldas a la aristocracia. Pero la situación mueve a considerar la existencia de todo tipo de estrategias locales y provinciales en los nuevos grupos que surgen del ejército romano.

Quizás los senadores no supieron adaptarse a la cambiante realidad militar de una época tremendamente complicada. Los soldados profesionales de los Balcanes sí hallaron el modo, en base a los frutos de su experiencia directa. La *junta* de generales ilirios sustituyó militarmente a las elites tradicionales del Senado y la nobleza terrateniente. Estos grupos tuvieron que actuar por consenso y de una forma unificada y planificada, por lo que los lazos locales o familiares no pueden ser excluidos. Así, incluso la política de matrimonios de Diocleciano

en la Tetrarquía pudiese haber sido continuación de una práctica juiciosa, desarrollada en la generación anterior por los *Soldatenkaisers*.

DOI PIONIERI AI STUDIULUI CREȘTINISMULUI DIN PROVINCIILE DUNĂRENE – VASILE PÂRVAN ȘI JACQUES ZEILLER: SIMILITUDINI, DIVERGENȚE, MANDATA *

Nelu ZUGRAVU**

(Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași)

Keywords: *Vasile Pârvan, Jacques Zeiller, history of Christianity, Illyricum, Danubian provinces.*

Abstract: *Two pionieres of the study of Christianity in the Danubian provinces – Vasile Pârvan and Jacques Zeiller: similarities, divergences, mandata.* After a brief introduction dedicated to the scientific training and interests of Jacques Zeiller and Vasile Pârvan, the paper conducts a comparative analysis of Christianity research in Illyricum and in the Danubian provinces conducted by the two scholars in the first decades of the 20th century. We take into account the similarities and divergent standpoints expressed by them concerning the following matters: the novelty of the topic related to the development of the Antiquity science in those times; the space subjected to the investigation and the scientific, political, cultural motivations for choosing it and for the topic, in general; the perspectives and methods used by each of them to research the Illyrian and Danubian Christianity; the stages proposed for the development of pre- and post-Constantinian Christianity within that geographic area; the suggestions still comprised in their works for contemporary historiography and the issues still to solve in studying the Christianity in Illyricum, in general, and in the Danubian provinces, in particular.

Cuvinte-cheie: *Vasile Pârvan, Jacques Zeiller, istoria creștinismului, Illyricum, provincii dunărene.*

Rezumat: *După o scurtă introducere dedicată formării și preocupărilor științifice ale lui Jacques Zeiller și Vasile Pârvan, articolul face o analiză comparativă asupra cercetării creștinismului din Illyricum și din provinciile dunărene în-*

* Textul de față reprezintă forma dezvoltată a unei comunicări prezentate la Round Table *Research on Early Christianity in Romania and the East-Europe Area: Approaches and Prospectives*, Sesiunea Internațională Pontica, Ediția LI.

** z_nelu@hotmail.com ; nelu@uaic.ro.

treprinse de cei doi savanți în primele decenii ale secolului al XX-lea. Sunt avute în vedere similitudinile și punctele de vedere divergente exprimate de aceștia în legătură cu următoarele probleme: noutatea subiectului raportată la dezvoltarea științei Antichității de la acea vreme; spațiul supus investigației și motivațiile de natură științifică, politică, culturală ale alegerii acestuia și ale temei, în general; perspectivele și metodele utilizate de fiecare dintre ei în cercetarea creștinismului illyric și danubian; propunerile de periodizare a dezvoltării creștinismului pre- și postconstantinian din aria geografică respectivă; sugestiile pe care încă le conțin lucrările lor pentru istoriografia contemporană și problemele pe care aceasta le are încă de soluționat în studierea creștinismului din Illyricum, în general, și din provinciile dunărene în special.

I. Introducere

Analiza comparativă a unor scrieri istoriografice contemporane cu subiecte apropiate ca tematică depășește simplul exercițiu intelectual; ea poate oferi aspecte interesante despre modul în care cercetătorii formați în orizonturi culturale diverse, care folosesc aceleași surse sau relativ similare, interogate însă cu metode diferite, percep dezvoltarea unui anumit spațiu într-o perioadă istorică sau apreciază evoluția unui fenomen ori proces istoric. O asemenea abordare ni se pare utilă în contextul problematicii propuse prin această masă rotundă, deoarece poate arunca o lumină mai adecvată asupra unei vârste a istoriografiei creștinismului sud-est-european – una caracterizată, din punct de vedere științific, printr-un puternic avânt al studiilor clasice, dat de inițiativele entuziaste și înnoitoare propuse mai ales, dar nu exclusiv, de școala germană, în diverse compartimente ale științelor antichității (cercetare arheologică prin intermediul unor institute din străinătate¹, ediții critice de surse², *corpora* epigrafice³ sau literare⁴, repertorii prosopografice⁵, crearea de instrumente⁶, publi-

¹ Astfel, în 1829, a luat ființă *Deutsches Archäologisches Institut Rom*, în 1874 – *Deutsches Archäologisches Institut Athen*, în 1873 – *École française d'Athènes*, în 1876 – *École française de Rome*, în 1886 – *British School of Athens*, în 1901 – *British School of Rome*, 1901.

² *Digesta*, vol. I-II, ed. Theodor Mommsen, Paul Krüger, 1868, 1872; *Codex Theodosianus*, ed. Theodor Mommsen, Paul Krüger, 1905 etc.

³ Pe parcursul secolului al XIX-lea au apărut mai multe fascicule din *Inscriptiones Graecae* și *Corpus Inscriptionum Latinarum*.

⁴ *Patrologia Latina*, I, 1844; *Patrologia Graeca*, I, 1857; *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Wien, 1864; *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, 1876; *Die Grieschichen Christlichen Schrifsteller der ersten drei Jahrhunderte*, ed. Adolf Harnack, Th. Mommsen, 1891.

care a unor sinteze cuprinzătoare⁷ ș.a.), iar, din punct de vedere politic, printr-un interes sporit pentru afirmarea, inclusiv prin intermediul scrisului istoric, a tinerelor națiuni din acest compozit, divers și agitat spațiu geografic. Este ceea ce ne propunem în rândurile de față – o privire comparativă între lucrarea lui Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman* (București, 1911)⁸ și cea a lui Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain* (Paris, 1918). Desigur, cel puțin despre creștinismul în opera lui Pârvan, s-a scris⁹, fără, însă, ca subiectul să fie epuizat; pe de altă parte, un demers precum cel propus de noi nu s-a întreprins.

Cei doi autori s-au format în medii academice diferite. Jacques Zeiller (1878-1962) este un produs al celui francez. El a studiat la École pratique des Hautes Études între 1898 și 1902, unde i-a avut ca profesori pe epigrafistul René Cagnat și pe arheologul și epigrafistul Antoine Héron de Villefosse – ambii membri ai Académie des inscriptions et belles-lettres, și unde a obținut titlul de *élève diplômé de la section d'histoire et de philologie* cu o teză despre antichitățile creștine de la Salona. Între 1902 și 1905, s-a pregătit la École française de Rome, al cărei director era atunci cunoscutul istoric al creștinismului Louis Duchesne; în 1906, a prezentat aici, ca memoriu, varianta îmbogățită a studiului elaborat la École pratique cu titlul *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*. În 1918, a obținut doctoratul la Sorbona cu teza *Origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain. Norique, les deux Pannonies et les*

⁵ Prima ediție din *Prosopographia Imperii Romani saeculi I.II.III*, Berlin, 1897-1898.

⁶ *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I, 1839; *Thesaurus Linguae Latinae*, 1894; *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, ed. Charles Victor Daremberg, Edmond Saglio, vol. I-X, 1877-1919; *Dizionario epigrafico di antichità romane*, ed. Ettore De Ruggiero, 1886; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, ed. Fernand Cabrol, Paris, 1903.

⁷ Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. I-VIII, 1854-1886; idem, *Römische Staatsrecht*, vol. I-III, 1871-1888.

⁸ În studiul de față, vom utiliza ediția Vasile Pârvan, *Contribuții la istoria creștinismului daco-roman*, în idem, *Studii de istoria culturii antice*, ediție, studiu introductiv, note, comentarii, indice de Nelu Zugravu, Cuvânt înainte de Al. Zub, București, 1992.

⁹ Nelu Zugravu, *Studii introductiv. 2. Creștinism-romanitate-continuitate*, în Vasile Pârvan, *op. cit.*, 22-35, cu bibliografia menționată la p. 23, nota 33.

deux Mésies, publicată în același an la Paris sub titlul *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*; teza secundară a fost un studiu de terminologie istorică, respectiv evoluția semantică a cuvântului *paganus*¹⁰. Pentru Zeiller, istoria creștinismului a rămas preocuparea constantă și predilectă a activității sale științifice.

Vasile Pârvan (1882-1927) a studiat la Universitatea din București (1900-1904), avându-i printre magiștri pe istoricii Nicolae Iorga, Dimitrie Onciul și Ioan Bogdan, după care a frecventat un semestru (1904-1905) cursurile Universității din Jena, unde s-a apropiat mai ales de Heinrich Gelzer, iar apoi ale Universității „Friedrich Wilhelm” (astăzi, Humboldt-Universität) din Berlin (1905-1909), audiindu-i pe istoricul economiei antice Eduard Meyer, pe istoricul antichității și epigrafistul Otto Hirschfeld și pe vestitul clasicist, editor de izvoare grecești și epigrafist Ulrich von Willamowitz-Moellendorf. Tot în Germania, la Breslau, a trecut doctoratul în 1909 sub conducerea lui Conrad Cichorius cu teza *Die Nationalität der Kaufleute im Römischen Kaiserreiche. Ein historisch-epigraphische Untersuchung (Naționalitatea negustorilor în Imperiul roman. O cercetare istorico-epigrafică)*¹¹. Amprenta ambientului științific formativ este vizibilă în *Contribuții epigrafice...* atât în privința domeniilor anchetate – istoria culturală a antichității și epigrafia –, în metoda utilizată (cum vom vedea) și în ceea ce am putea aprecia ca fiind reverența excesivă față de istoriografia germană sau de limbă germană¹², în special față de lu-

¹⁰ Pentru toate acestea, vezi Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris, 1906, XI, nota 1; Raymond Bloch, *Jacques Zeiller 1878-1962, École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1963-1964*, 1963, 51-53; Alfred Merlin, *Notice sur la vie et les travaux de M. Jacques Zeiller, membre de l'Académie, CRAI*, 108/2, 1964, 369-371.

¹¹ Pentru toate acestea, vezi Al. Zub, *Vasile Pârvan, efigia cărturarului*, ediția a II-a, Iași, 2011, 27-38, 73-82, 89, 122-125.

¹² Sunt citate lucrări semnate, printre alții, de: Wilhelm Tomaschek (1841-1901) [*Zur Kunde des Hämus-Halbinsel*, 1882], P. Kretschmer, Theodor Mommsen, Carl Patsch (1865-1945), Julius Jung (1851-1910) [*Römer und Romanen in den Donauländern*, Innsbruck, 1877; ed. a II-a, 1887; *Die romanischen Landschaften des Römischen Reiches. Studien über die inneren Entwicklungen in der Kaiserzeit*, Verlag Wagner, 1881; *Fasten der Provinz Dacien mit Beiträgen zur Römischen Verwaltungsgeschichte*, Verlag Wagner, 1894], Georg Waitz [*Über das Leben und Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des 4. Jahrhunderts*, Hannover, 1840], Ernst Hümpel [*Nicetas, Bischof von Remesiana. Eine litterarkritische Studie zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols*,

crările lui Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte*² (Leipzig, 1906)¹³ și *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderte* (Tübingen, 1905)¹⁴. Contribuțiile provenite din alte medii istoriografice – belgian, francez, englez ș.a. – sunt mai reduse numeric¹⁵. Aproape curios, lipsește lucrarea din 1906 a lui Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*; în schimb, acesta din urmă îl citează pe Pârvan de patru ori în *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, printre acestea găsim și o referință la *Contribuții epigrafice...*¹⁶.

II. Noutatea subiectelor

Ambii învățați au considerat că demersurile lor răspundeau unei necesități epistemologice a epocii. În primul rând, temele abor-

Inaugural-Dissertation Erlangen 1894, Bonn, 1895], Karl Johannes Neumann (1857-1917) [*Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, I, Leipzig, 1890], Ludwig Henrich Friedländer (1824-1909) [*Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, 3 vol., ed. 8, Leipzig, 1910], Johann Peter Kirch (1861-1941) [*Die christlichen Cultusgebäude im Altertums*, Köln, 1893], Theodor Zahn (1838-1933) [*Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Erlangen-Leipzig, 1984], Viktor Schultze (1851-1937) [*Archäologie der altchristlichen Kunst*, München, 1895], Karl Joseph von Hefele (1809-1893) [*Conciliengeschichte*, I², Tübingen, 1873], Carl Maria Kaufmann (1872-1951) [*Handbuch der christlichen Archäologie. Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Urchristentums*], Paderborn, 1905], Ernst Kalinka (1865-1946) [*Antike Denkmäler in Bulgarien*, Wien, 1906], Heinrich Gelzer (1847-1906) [*Zur Zeitbestimmung der griechischen Notitiae Episcopatum*], Ferdinand Becker [*Die heidnische Weiheformel D. M. (Diis Manibus sc. sacrum) auf altchristlichen Grabsteinen. Ein Beitrag zur Kenntnis des christlichen Altertums*, Gera, 1881].

¹³ Într-o notiță din „Viața românească”, o aprecia drept „o carte clasică”, obiectivă, bogată în informații – cf. Al. Zub, *op. cit.*, 74.

¹⁴ Vezi *infra*; în puține locuri se arată critic față de concluziile acestuia – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 160 cu nota 23.

¹⁵ Se fac referințe la lucrări ale lui Hippolyte Delehaye, Franz Cumont, René Cagnac, W. M. Ramsay, O. M. Dalton, Ćiro Truhelka, L. Jelić, Fr. Bulić.

¹⁶ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 41 (nota 1: în legătură cu inscripția de la Cluj-Napoca *CIL*, III, 866 discutată de Pârvan în *Contribuții epigrafice...*, 203-208, dar al cărei caracter creștin nu-l acceptă), 182, 200, 202.

date nu făcuseră obiectul unor cercetări specifice¹⁷, în epocă existând puține lucrări dedicate creștinismului din regiunea danubiană¹⁸. Astfel, în *Prefața la Contribuții epigrafice...*, Pârvan arăta că „marile mișcări religioase” specifice civilizației Imperiului roman – printre care, trebuie să înțelegem, se numără și creștinismul – era unul dintre domeniile pe care Theodor Mommsen, „singurul «umanist» al vremurilor noastre”, pe ai cărui umeri „stă astăzi întreaga «antichitate romană»”, nu le studiasse, lăsându-l moștenire „școlarilor săi”; în Europa sud-estică, însă, constata tânărul învățat român, nu exista la acea vreme niciun legatar („chiar niciunul”) care să fie la înălțimea „sânguinței «umaniste» a maestrului” și care să se încumete a-și asuma cercetarea unei probleme atât de complexe¹⁹. Pe de altă parte, însușindu-și un punct de vedere exprimat de Franz Cumont în 1895²⁰ și adoptat de Adolf Harnack în 1906²¹, scria că „epigrafia creștină a Răsăritului e încă până astăzi așa de lăsată în părăsire”, încât „o încercare de a pune în valoare tocmai aceste izvoare oropsite nu va fi dar în niciun caz inoportună”²². Din acest punct de vedere, am putea

¹⁷ Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice...*, 158; Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, XI; idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, I-IV.

¹⁸ E.g. de lucrări apărute înainte de *Contribuții epigrafice...*: Constantin Erbiceanu, *Ulfila. Viața și doctrina lui sau starea creștinismului în Dacia traiană și aureliană în secolul al IV[-lea]*, București, 1898; R. Netzhammer, *Das altchristliche Tomi. Eine Kirchengeschichtliche Studie*, Salzburg, 1903 (ed. rom. *Creștinătatea în vechea Tomi*, Baia Mare, 1904); idem, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha. Eine archäologische*, București, 1906; idem, *Nach Adamclissi. Ein Sommerausflug in das Pompeji der Dobrogea*, Salzburg, 1906; idem, *Aus Rumänien. Streifzüge durch das Land und Seine Geschichte*, I, Köln a. Rh., 1909; idem, *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha*, București, 1918 (despre contribuția lui Netzhammer la cunoașterea antichităților creștine din Dobrogea, vezi Cristina-Georgeta Alexandrescu, *Arhiepiscopul Raymund Netzhammer și problemele antichităților dobrogene*, *Dacia*, N.S., 58/3-4, 2007, 211-228); A. E. Burn, *Niceta de Remesiana, his life and works*, avec Appendice de F. Burkitt, Cambridge, 1903; Ernst Kalinka, *Antike Denkmäler in Bulgarien*, Wien, 1906; Franz Cumont, *Le tombeau de S. Dasius à Durostorum*, AB, XXVII, 1908, 369-372.

¹⁹ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 151.

²⁰ Franz Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie Mineure*, Rome, 1895, 5: „Je ne sais s'il existe une catégorie de textes épigraphiques, qui soit plus mal connue auhourd'hui que les inscriptions chrétiennes de l'empire d'Orient” – *apud* Vasile Pârvan, *op. cit.*, 158.

²¹ Adolf Harnack, *Die Mission...*, II, 71, nota 1 – *apud ibidem*.

²² Vasile Pârvan, *op. cit.*, 158.

spune – păstrând proporțiile – că istoricul român este un precursor a ceea ce, din 1986 încoace, epigrafiștii au recunoscut ca fiind un domeniu aparte al cercetării lor, anume „a treia vârstă a epigrafiei” („la terza età dell’epigrafia”)²³ sau, cu o formulă recentă, „cultura epigrafică /culturile epigrafice/ a /ale/ Antichității târzii” („the epigraphic culture(s) of Late Antiquity”)²⁴, în care „epigrafia creștină” /„epigrafia creștinilor”/²⁵, parte a „Late Antique Epigraphy”²⁶, ocupă un loc distinct. În egală măsură, Jacques Zeiller atrăgea atenția că „un aperçu critique, général et méthodique de ce développement /du christianisme dans cette contrée étendue <les provinces danubiennes> – n.n./ n’a point encore été donné”²⁷, lucrările de până atunci, în special sintezele de secol XVIII *Oriens christianus* a lui Michel Le Quien, *Illyricum sacrum* a iezuitului venețian Farlati și *Germania sacra* a lui Hanziz, fiind, în multe privințe, perimate²⁸. În al doilea rând, istoria creștinismului din provinciile danubiene era, chiar și la acea dată, „en train de se faire ou de se refaire” – pentru a utiliza cuvintele lui Jacques Zeiller –, întrucât descoperirile arheologice și epigrafice se succedau rapid, corijând unele date furnizate de tradiția literară și

²³ Angela Donati (a cura di), *La terza età dell’epigrafia. Colloquio AIGL-Borghesi ’86*, Faenza, 1988. Conceptul a fost propus de Gabriel Sanders, în *ibidem*, 5-6; Carlo Carletti, Donatella Nuzzo, *La terza età dell’epigrafia nella provincia Apulia et Calabria. Prolegomena*, *VetChr*, 44, 2007, 189-224; Ignazio Tantillo, *Defining Late Antiquity through Epigraphy?*, în *Late Antiquity in Contemporary Debate*, edited by Rita Lizzi Testa, Cambridge Scholars Publishing, 2017, 55-77.

²⁴ Christian Witschel, *The Epigraphic Culture(s) of Late Antiquity*, *H-Net Reviews in the Humanities & Social Sciences* (December, 2009); *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, edited by Katharina Bolle, Carlos Machado, Christian Witschel, Stuttgart, 2017.

²⁵ Carlo Carletti, “*Epigrafia cristiana*”, “*epigrafia dei cristiani*”: *alle origini della terza età dell’epigrafia*, în Angela Donati (a cura di), *op. cit.*, 115-135; Ignazio Tantillo, *op. cit.*, 61-63.

²⁶ Charlotte Roueché, Claire Sotinel, *Christian and Late Antique Epigraphies*, în *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, 503-514.

²⁷ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, II.

²⁸ *Ibidem*, I-II. Este interesant de observat, în acest context, că savantul francez citează *Contribuții epigrafice...* a lui Vasile Pârvan doar o singură dată (*ibidem*, 41, nota 1; vezi și *infra*). În masiva lucrare a lui Zeiller, numele istoricului român mai apare de încă trei ori (*ibidem*, 182, 200, 202), trimiterile fiind făcute cartea *Cetatea Tropaeum: considerații istorice*, București, 1911.

îmbogățind, astfel, substanțial perspectiva²⁹; după Pârvan, ele își așteptau compulsarea și interpretarea³⁰. În sfârșit, mutând accentul exclusiv pe contribuția pârvaniană, aceasta se înscria într-o dezbatere științifică deja seculară și cu rezultate divergente – cea privitoare la etnogeneza românilor; „începuturile creștinismului nord-danubian, scria el, independent de poporul la care s-a dezvoltat, prezintă, atât ca fenomen de istorie culturală, cât și ca însăși metodă de cercetare, cea mai deplină analogie cu chestiunea originilor nației noastre: din cercetarea unei probleme se poate să iasă puncte de vedere noi pentru adâncirea mai cu folos a celeilalte”³¹.

III. Abordări convergente, note particulare, perspective și metode diverse

1. Spațiul supus investigației; motivația alegerii; perspectiva asupra creștinismului danubian

Cele două lucrări au, în substanța lor, obiective diferite, dar și puncte de intersecție. Cel mai vizibil este interesul comun pentru originea și dezvoltarea creștinismului din Illyricum, în general, din provinciile danubiene, în special. Vasile Pârvan a urmărit fenomenul pe un spațiu mai larg, respectiv în Dalmatia, Pannonia, Noricum, Raetia, Moesia superior (adică Dacia ripensis, Dardania, Dacia mediteranea), Moesia inferior, Scythia minor³². Jacques Zeiller, în schimb, și-a canalizat atenția către „les provinces romaines réellement riveraines du Danube, à l’exception de celles situées à l’ouest de ce qui fut au Bas-Empire le diocèse d’Illyricum occidental” – așadar, lăsând deoparte Raetia și Dalmatia³³ – mai exact, Noricum, cele două Pannonii, cele două Moesii sau, în termenii organizării administrative a Imperiului târziu, Noricum ripense, Noricum mediterraneum, Pannonia

²⁹ Idem, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, XI-XII.

³⁰ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 157.

³¹ *Ibidem*, 158.

³² *Ibidem*, 159-201: Dalmatia (*ibidem*, 162-171), Pannonia (*ibidem*, 171-179), Noricum (*ibidem*, 179-181), Raetia (*ibidem*, 181-182), Moesia superior (= Dacia ripensis, Dardania, Dacia mediterranea) (*ibidem*, 182-187), Moesia inferior (*ibidem*, 187-191, 197-199), Scythia minor (*ibidem*, 191-196, 199-200).

³³ Pentru ea, vezi Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*.

I, Pannonia II, Valeria, Savia, Dacia ripensis, Dacia mediterranea, Dardania, Scythia, fără, însă, a pierde din vedere, „le moment venu”, nici „la Dacie transdanubienne”, Gothia nord-dunăreană sau spațiul nord-pontic până în Crimeia³⁴. Ambii s-au oprit cu investigația în secolul al VI-lea, respectiv domnia lui Iustinian (527-565), care, cum se știe, a fost urmată de revărsarea treptată, până la începutul veacului următor, a diluviului avaro-slavo-bulgar asupra sud-estului european, fapt care a dus la disoluția aproape totală a structurilor eclesiastice de aici³⁵.

Cum rezultă din studiul atent al celor două lucrări, **rațiunile** care i-au ghidat pe autorii lor în cercetarea difuziunii creștinismului din ținuturile amintite au fost determinate de **obiectivul** fundamental urmărit de fiecare dintre ei, de **viziunea** aparte pe care o aveau asupra fenomenului și, nu în ultimul timp, de **metoda** de lucru. Pentru Jacques Zeiller, provinciile dunărene formau „un tout”, „un ensemble ayant une réelle cohésion”³⁶, conferit de trei elemente: „**une unité géographique** dans le cadre du bassin danubien”³⁷, ele fiind „des provinces frontières et les provinces d’une certaine frontière”³⁸ – adică, provincii militarizate³⁹; „**une certaine unité historique**” dată de statutul de „zone de transition” între Occident și Orient, generator de reverberații și răspunsuri asemănătoare la provocările istoriei, precum cunoașterea mai târzie, față de ținuturile circummediteraneene, a mesajului evanghelic, „[les] analogues vicissitudes” prin

³⁴ Idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 1-2, 4-6.

³⁵ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 157, 159-201, 284; Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, XII; idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 1, 7-8. Mai recent, vezi Elica Maneva, *La survie des centres paléochrétiens de Macédoine au Haut Moyen-Âge*, în Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Split-Poreč (25.9.-1. 10. 1994), I, edidionem curaverunt Nenad Cambi et Emilio Marin, Città del Vaticano-Split, 1998, 843-858; Zlatko Karač, *The Problem of the Exploration of 6th and 7th C. Urban Planning on Croatian Soil within the Context of General Byzantine Urban Studies*, în *ibidem*, II, 959-974; Gottfried Schram, *Kontinuität und Neubeginn des Christentums in Südosteuropa von der Spätantike bis zum frühen Mittelalter*, în *Historia sub specie aeternitatis*. In honorem magistri Alexandru Zub, ediderunt Victor Spinei et Gheorghe Cliveti, București-Brăila, 2009, 217-227.

³⁶ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes* ..., 4.

³⁷ *Ibidem*, II, subl.n.

³⁸ *Ibidem*, 3.

³⁹ *Ibidem*, 3, 19, subl.n.

care au trecut după creștinare, cum ar fi „une participation commune” la crizele care au măcinat, la un moment dat, Biserica⁴⁰ și dezorganizarea provocată de invaziile barbare din secolele V și VI⁴¹; în sfârșit, **rolul excepțional** pe care fiecare dintre ele l-a avut „à la première évangelisation des barbares qui s’est fait sur cette frontière de l’Empire”⁴². Această întreită unitate are ca element de coeziune **factorul politic**, care, după Jacques Zeiller, atât în vremea supremației păgânismului, cât și după oficializarea creștinismului, a determinat într-un mod hotărâtor parcursul religios al ținuturilor respective. Astfel, de la mijlocul secolului al III-lea și până la începutul celui de-al IV-lea, religiile orientale, care, prin doctrine și practici culturale, au pregătit „la conquête chrétienne”⁴³, s-au bucurat de favoarea deosebită a unor împărați-soldați „illyri”, fapt care le-a imprimat „une impulsion nouvelle”, le-a oferit „une sorte d’authentification souveraine, gage d’une victoire définitive et totale”, le-a unit într-o religie imperială, cvasi-etatică, excluzând aproape orice opoziție și asigurând, în acest mod, dominația lumii⁴⁴. Tot așa creștinismul – o altă religie venită din Răsărit – și mai ales facțiunea sa, arianismul – tot orientală ca origine⁴⁵ – s-au bucurat de simpatia și susținerea unor împărați illyri – constantinizii –, încât, până în deceniul al șaselea al celui de-al IV-lea veac, prin acțiunea consecventă a „episcopatului de curte”, „politic”, „aulic”, recrutat din diocezele danubiene (în special, Valens de Mursa, Ursacius de Singidunum, Germinius de Sirmium)⁴⁶, aspectul său eretic în haină ariană a primit acceptul necondiționat al autorității imperiale rezidente în zonă („Constance, appui suprême de l’arianisme illyrien”⁴⁷), ceea ce a avut implicații majore pentru evoluția Bisericii și a creștinismului nu numai în spațiul imperial, unde a devenit doctrina oficială a Imperiului („la formule des évêques pannoniens imposée à toute l’Église”)⁴⁸ și s-a erijat „en Église officielle”⁴⁹, ci și în afara

⁴⁰ *Ibidem*, II, 3.

⁴¹ *Ibidem*, 364-376, 396-406.

⁴² *Ibidem*, I-II, 3-4.

⁴³ *Ibidem*, 3, 24-25.

⁴⁴ *Ibidem*, 23-24, 269.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, 267-269.

⁴⁷ *Ibidem*, 292-293.

⁴⁸ *Ibidem*, 288-291.

⁴⁹ *Ibidem*, 4, 259-293.

lui, unde a câștigat pentru erezie o parte din clanurile germanice⁵⁰. Această situație s-a schimbat odată ce alți *principes* originari din regiune – Valentinienii din Pannonia – și-au redus prezența pe frontiera Dunării, deschizând calea *reconquista*-ei catolice, favorizată, ulterior, de politica theodosiană proniceană⁵¹, dar și activarea altor mișcări disidente locale (erezia bonosiană⁵²) sau manifestarea simpatiilor pentru alte teologii heterodoxe (nestorianism⁵³, monofizitism⁵⁴, „la querelle des Trois-Chapitres”⁵⁵ ș.a.). Astfel, în concepția lui Jacques Zeiller, **istoria creștinismului din Illyricum și din proximitatea sa transdanubiană și nord-pontică în secolele IV-VI se înfățișează ca un teren al confruntării dintre ortodoxie (catolicism) și erezie (în special, arianism), al antagonismului dintre cele două confesiuni**, manifestate pe trei planuri: **doctrinar**, prin formule de credință adoptate în sinoade (ariene: Sardica – 343⁵⁶; Sirmium – 351, 357, 358, 359⁵⁷; Rimini – 359⁵⁸; Constantinopolis – 360⁵⁹; catolice: Sirmium – 378⁶⁰; Aquileia – 381⁶¹) și prin literatură religioasă (teologică, exegetică, polemică, liturgică) (eretice: Photinus de Sirmium, Ulfila, Palladius de Ratiaria⁶², Auxentius de Durostorum, Maximinus⁶³; ortodoxă: Nicetas de Remesiana⁶⁴); **instituțional-administrativ**, prin intervenția titularilor Bisericii influente (Liberius de Roma, Ambrosius de Mediolanum, Ioan de Constantinopolis) sau a altor prelați și credincioși de prestigiu (Sf. Bretanion la Tomis, Heraclianus la Sirmium, Sf. Martinus la Sabaria) în efortul de menținere a scaunelor episcopale sau a provinciilor ecleziastice dunărene în sfera

⁵⁰ *Ibidem*, 3-4, 24-25 și *infra*.

⁵¹ *Ibidem*, 292-343.

⁵² *Ibidem*, 344-350.

⁵³ *Ibidem*, 350-357.

⁵⁴ *Ibidem*, 357-364, 377-395.

⁵⁵ *Ibidem*, 396-406.

⁵⁶ *Ibidem*, 228-258.

⁵⁷ *Ibidem*, 259-284.

⁵⁸ *Ibidem*, 284-287.

⁵⁹ *Ibidem*, 287-291.

⁶⁰ *Ibidem*, 308-327.

⁶¹ *Ibidem*, 328-343.

⁶² Zezi și Jacques Zeiller, *L'activité littéraire d'un évêque arien de la région danubienne: Palladius de Ratiaria*, CRAI, 62/2, 1918, 172-177.

⁶³ Idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 260-261, 465-518.

⁶⁴ *Ibidem*, 549-555.

catolicismului⁶⁵; **misionar**, prin acțiunea de convertire la arianism sau catolicism a barbarilor *extra fines* sau trecuți în Imperiu (predicarea inițială a ortodoxiei printre goți, urmată de evanghelizarea ariană întreprinsă de Ulfila și de „[la] transmission de l’arianisme aux autres barbares de la région danubienne du IV^e siècle au VI^e”⁶⁶; „l’effort catholique” al lui Ambrosius printre marcomani, al lui Ioan Gură de Aur printre goții din Imperiul oriental și din Bosforul cimmerian, al lui Theotimus de Tomis printre goți și huni, al lui Nicetas de Remesiana printre goți și „bessi”, al lui Severinus de Noricum printre rugi ș.a.⁶⁷). Aceasta ni se pare a fi esența concepției lui Jacques Zeiller despre istoria creștinismului din provinciile danubiene – o **viziune politică și teologică**.

Vasile Pârvan a privit dintr-o altă perspectivă geografia sud-estului european în veacurile II-VI. Pentru el, aceasta era **fracționată**, partajată între **două unități opuse** din punct de vedere cultural și lingvistic – **una aparținând sferei latinofone**, orientată strâns către Italia și Occidentul roman, încorporând provinciile de pe cursul mijlociu al Dunării (Raetia, Noricum, Pannonia), Moesia superior (prima), aria fluvială și cea interioară a Moesiei inferior (secunda) (orașele Oescus, Novae, Prista, Apiaria, Durostorum, respectiv Nicopolis, Abrittus „și altele mai puțin însemnate”), provinciile central-vest-balcanice (Dalmatia, Dardania, Macedonia secunda, Praevalitania, Epirus nova) și Dacia transdanubiană, și **alta dominată de elenism**, incluzând Thracia nordică, partea răsăriteană a Moesiei inferior (secunda) și Scythia⁶⁸; granița dintre ele trecea, de la nord la sud, pe văile râurilor Oescus și Strymon, și, de la vest la est, linia Sardica-Traiana-Develtum⁶⁹. Cea dintâi l-a interesat în mod deosebit pe Pârvan, întrucât se circumscria perfect obiectivului fundamental al lucrării sale – creștinismul daco-roman⁷⁰. Romanitatea și creștinismul din stânga fluviului, arăta el, s-au putut dezvolta datorită legăturilor și con-

⁶⁵ *Ibidem*, 276-279, 293-310.

⁶⁶ *Ibidem*, 337-343, 407-464, 519-542 (expresia de la p. 519).

⁶⁷ *Ibidem*, 543-587.

⁶⁸ Recunoscând că și în Dobrogea existau centre de cultură romană, el sublinia, totuși, că „romanismul lor a fost vegetativ, pasiv, iar nu roditor ca în vechile lagăre de la Dunăre” – Vasile Pârvan, *op. cit.*, 201.

⁶⁹ *Ibidem*, 174, 186-190, 196, 200-201, 282.

⁷⁰ După cum reiese din lucrarea sa, sintagma „daco-roman”, fie că definește un teritoriu, fie că se referă la tipul creștinismului, are în vedere *exclusiv* provincia (fosta provincie) *Dacia*, nu altă parte a ținutului românesc.

tactelor economice, instituționale, culturale, lingvistice ale Daciei romane și post-romane cu Illyricum (în special Moesia superior)⁷¹, aflat, la rândul său, în „*perfectă continuitate culturală*” cu Italia și Occidentul latin⁷², ruta Roma-Aquileia-Salona-Sirmium fiind marea arteră a propagării romanismului în sud-estul Europei⁷³. Această concepție despre partajarea regiunii Dunării Inferioare între „romanism” și „elenism” și orientarea teritoriului carpato-dunărean către cel din tâi fusese schițată încă în 1906 într-o recenzie publicată în nr. XL al revistei „Convorbiri literare” și transformată în același an într-un opuscul intitulat *Câteva cuvinte cu privire la organizația provinciei Dacia traiana cu prilejul unei cărți noi asupra acestei țeștiuni*; „intrarea ei /a Daciei – n.n./ în cercul de cultură romană” și, deci, romanizarea acesteia, scria el, s-au datorat legăturilor „strânse” avute cu „mama civilizației latine, Roma”, și cu „Apusul roman” prin intermediul Moesiei superior; Moesia inferior, ca „tot ținutul Mării Negre”, unde „din timpuri străvechi stăpânea nesupărată cultura grecească”, n-a jucat niciun rol în acest sens, fiind, și ea, căzută, „în toată întinderea ei, atât spre Apus cât și spre Miazănoapte... supt înrăurirea grecească”⁷⁴. Propriile cercetări ulterioare i-au nuanțat opinia despre romanitatea din Dobrogea, cel puțin⁷⁵.

⁷¹ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 207-209, 245-247 (vezi p. 245: între Dacia și Moesia răsăriteană, cu Scythia minor, „nu se constată aproape nici o legătură mai intimă, pe când, dimpotrivă, relațiile cu Moesia superioară (plus o fâșie vestică a Moesiei inferioare), Pannonia și Dalmația sunt extraordinar de vii”), 265.

⁷² *Ibidem*, 213 (subl. aut); vezi și 164-166, 169-170, 174-175, 181, 227 (nota 533: „Illyricumul așa de nedespărțit cultural de Italia”), 232 (nota 574), 265, 283 („întreg Illyricumul latin e... o parte integrantă a romanismului vestic și Moesia și vechea Dacie, ca și Pannonia și Dalmația, sunt, cultural, orientate aproape exclusiv spre vest”). Această idee pârvaniană despre unitatea spațiului amintit a fost reluată de o parte a istoriografiei române ulterioare – vezi, de exemplu, Ligia Bârzu, *Continuitatea creației materiale și spirituale a poporului român pe teritoriul fostei Dacii*, București, 1979, 50.

⁷³ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 174-175, 182.

⁷⁴ *Idem*, *Câteva cuvinte cu privire la organizația provinciei Dacia Traiana cu prilejul unei cărți noi asupra acestei țeștiuni*, ediție, note, comentarii de Nelu Zugravu, în *idem*, *Scrieri de istorie romană*, ediție, abrevieri, note, comentarii, indice de Nelu Zugravu, Cuvânt înainte de Alexandru Zub, Iași, 2002, 28-36, citatele de la p. 32, 33-34, 36.

⁷⁵ Astfel, în lucrarea *Începuturile vieții romane la Gurile Dunării din 1923*, el scria că, din secolul al II-lea, Dobrogea, ca și ținutul nord-dunărean, devenise „o țară adânc romană, bogată, înfloritoare, fericită”; „până și cetățile grecești de la Marea Neară”, „sunt așa de pătrunse de viața romană, încât ni se pare că trebuie să

Revenind la *Contribuții epigrafice...*, propagarea creștinismului în Illyricum și în Dacia nordică a urmat tiparul creionat mai sus: din Italia și „Vestul latin”⁷⁶, „creștinismul în forma latină”⁷⁷ s-a extins spre „Răsăritul latino-grec sau numai grec”⁷⁸ urmând drumurile comerciale și militare din apropierea fluviului sau care traversau vestul Balcanilor⁷⁹, așa cum o demonstrează sursele ecleziastice și antichitățile creștine din Dalmatia, în primul rând de la Salona⁸⁰, din Pannonia, în special de la Sirmium⁸¹, din Noricum⁸², Raetia⁸³, Moesia superior (Dacia ripensis, Dardania, Dacia mediterranea)⁸⁴, Moesia inferior⁸⁵ și Scythia minor⁸⁶; astfel, „către anul 300”, a ajuns „biruitor” „pe toată întinderea” fluviului – „de la lagărele raetice, din Regina, și până la cele scythice, din Noviodunum”⁸⁷, creând „o *perfectă continuitate* cultural-bisericească între Italia și provinciile de la Dunăre”⁸⁸. Acesta a fost „punctul de plecare al creștinismului din stânga Dunării”⁸⁹ și acestui **creștinism latinofon** din Illyricum, parte a „lumii romano-creștine a Apusului”⁹⁰, a fost integrat teritoriul fostei provincii Dacia, cum – după el – o demonstau fără echivoc formele „populare”, „dialectale”, „vulgare”, „romanice” comune ale latinei epigrafice⁹¹, inclusiv „faptul concret, neînlăturabil”, al identității dintre terminologia creștină atestată de inscripțiile din dreapta Dunării „până la năvălirea slavilor” și cele din Italia⁹²; prin „contrast”, evidenția „lipsa,

începem a le privi mai mult ca romane decât ca elene” – cf. idem, *Începuturile vieții romane la Gurile Dunării*, București, 1974, 96, 129-130.

⁷⁶ Idem, *Contribuții epigrafice...*, 182.

⁷⁷ *Ibidem*, 201.

⁷⁸ *Ibidem*, 182.

⁷⁹ *Ibidem*, 181 și *passim*.

⁸⁰ *Ibidem*, 162-171.

⁸¹ *Ibidem*, 171-179.

⁸² *Ibidem*, 179-181.

⁸³ *Ibidem*, 181.

⁸⁴ *Ibidem*, 182-187.

⁸⁵ *Ibidem*, 187-191, 197-199.

⁸⁶ *Ibidem*, 191-196, 199-200.

⁸⁷ *Ibidem*, 201.

⁸⁸ *Ibidem*, 282, subl. aut.

⁸⁹ *Ibidem*, 157; aceeași idee și la 158.

⁹⁰ *Ibidem*, 282 (de unde provine citatul), 283.

⁹¹ *Ibidem*, 166, 167, 180-181.

⁹² *Ibidem*, 213.

caracteristică, de legături directe ale acestui ținut cu Orientul grec⁹³. Cei mai importanți factori stimulativi ai fenomenului au fost, în concepția lui Pârvan, reactivarea, „după 270”, a „tradiției romano-barbare”, anterioară lui „107 (sic!)”, a legăturilor culturale și a circulației peste fluviu⁹⁴, extinderea jurisdicției episcopatelor „cu limba de propagandă latină”⁹⁵ din Dacia ripensis, Dacia mediterranea, Moesia prima în stânga Dunării⁹⁶ și misionarismul întreprins în fosta provincie nord-danubiană de Nicetas, episcopul „latin”, „roman”, „daco-roman” de Remesiana⁹⁷, și de alți „apostoli” anonimi („episcopi și clerici”) din diocezele latinofone sudice între „375-450”⁹⁸. În schimb, mare parte a Moesiei secunda și Scythia mică – „aproape toată greacă” – au fost câștigate pentru **elenismul creștin**⁹⁹, la fel cum goții trans- și cis-dunăreni misionați de „predicatori de limbă și cultură greacă” din secolul al III-lea (amintiți de Philostorgios), de Ulfila, Sava „Goticul”, Audius din Mesopotamia și „Nicetas martirul” au primit **creștinismul „în forma orientală” – greacă și, în parte, eretică (ariană sau audiană)**¹⁰⁰, excluzându-se, astfel, „posibilitatea creștinării

⁹³ *Ibidem*, 174.

⁹⁴ *Ibidem*, 212, 247 (de unde provin citatele), 284.

⁹⁵ *Ibidem*, 201.

⁹⁶ *Ibidem*, 283: „Organizarea bisericii creștine latine din Dacia lui Traian s-a făcut în directă atârnare de biserica-mamă, misionară, din Dacia mediterranea, Dacia ripensis, ori Moesia prima; episcopii din dreapta Dunării își întinseseră adică jurisdicția ei în stânga fluviului”; vezi și 269: ținutul misionat de Nicetas a rămas, potrivit orânduierilor bisericești, dependent de el și, astfel, nordul a fost legat, ierarhic, de sud, „atârnând de dioceza illyrică a «Daciei»”; faptul este confirmat de mărturiile literare și monumentale din vremea lui Iustinian (269-280, 283, 284), inclusiv știrile despre arhiepiscopatul de Prima Iustiniana (272-277, 283, 284: „Întinderea jurisdicției arhiepiscopiei Primei Iustiniane și asupra nordului Dunării consfințește numai, juridic, niște împrejurări de fapt, care existau încă de un veac în aceste părți”); vezi și *infra*, trimiteri la bibliografia recentă.

⁹⁷ Acțiunea ar fi avut loc fie „pe la 390”, fie „după anii 398-402, poate chiar până la 420” – *ibidem*, 184, 201, 227, 253, 256-269, 283, 284; cuvintele dintre ghilimele aparțin lui Pârvan.

⁹⁸ *Ibidem*, 160, 209, 227, 237-244, 283, 284.

⁹⁹ *Ibidem*, 196-201 (citatul de la p. 201).

¹⁰⁰ *Ibidem*, 201 (și în continuare: „terminologia creștină a limbii gotice se formase cu ajutorul limbii grecești, nu al celei latine”, așa cum o arată denumirea bisericii, care nu s-a făcut „cu numele ei primitiv creștin, greco-latin, *ecclesia*, ori cu cel specific latino-roman, deși de origine greacă, *basilica*, ci cu cel grec – îi putem zice bizantin, caracteristic secolului al IV-lea – κυριακόν”), 253-256, 265, 282, 283.

daco-romanilor” de către aceștia¹⁰¹; absența oricărui termen creștin din latinismele intrate în gotică era, după el, argumentul suprem în acest sens¹⁰². Cum singur mărturisea, opinia sa contrasta puternic cu „prejudicata îndeobște răspândită”¹⁰³ și „părerile curente” vehiculate de „istoriografia noastră modernă, bisericească, asupra chestiunii”¹⁰⁴, anume că „tot ce ține mai de aproape ori mai departe de Peninsula Balcanică trebuie să-și aibă izvorul de viață spirituală în Răsărit”¹⁰⁵.

Tot acest tablou dezvăluie originalitatea concepției parvaniene privitoare la răspândirea creștinismului în Illyricum, în general, în spațiul daco-roman, în special; este vorba despre o **viziune culturală, iar nu politico-teologică**, precum la Zeiller¹⁰⁶: pentru istoricul român, creștinismul este un **fenomen de istorie culturală**, care în provinciile dabuniene s-a articulat pe **procesul mai vechi al difuziunii și confruntării dintre romanism și elenism** – așadar, o

¹⁰¹ *Ibidem*, 256; vezi și 255 („despre o misiune a daco-romanilor prin Audeus ori Sava, nu poate fi dară vorba”), 283.

¹⁰² *Ibidem*, 253-254: „printre numeroasele elemente latine ale goticeii nu e nici unul creștin”, ceea ce arată că Ulfila, „ca predicator, ține cu totul de sfera de influență greacă”.

¹⁰³ *Ibidem*, 160.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 196.

¹⁰⁵ *Ibidem*, 160.

¹⁰⁶ Câteva elemente se regăsesc, însă, și la Pârvan, dar fără a căpăta importanța dată de Zeiller: recunoaște rolul jucat de Sirmium pe parcursul secolului al IV-lea în plan religios (conciliul desfășurat aici în 351, 357 și 358 (sic!), activitatea principalilor promotori ai ereziei ariene – Valens de Mursa și Ursacius de Singidunum, a căror „înfrâurire” a făcut ca „un timp, întreaga Pannonie și mare parte din restul Illyricumului” să fie „câștigate pentru erezie”) datorită statutului său politic („Însemnătatea aceasta religioasă a Sirmiumului decurge însă, propriu-zis, din însemnătatea sa politică”), prezenței imperiale și inițiativelor „puterii laice, ocrotitoare, dar mai ales supraveghetoare a noii religii de stat”; „dar – conchide el – pricina ridicării fu și aceea a căderii Sirmiumului”: încetând să mai fie reședință și capitală administrativă din 380, și-a încetat și rolul în Biserică, fără ca viața romană înceteze, ci „descrescu... în chip simțitor” – cf. *ibidem*, 171-174 (citatele de la p. 173-174); amintește de „conciliabulul arianizant de la Serdica și Philippopolis împotriva ortodoxiei” din 344 (sic!) – *ibidem*, 172 (de unde provine citatul), 179, 182, 183, 185; observă că în secolele IV-V a existat un „curent general misionar predominant”, materializat atât în apostolatul lui Nicetas de Remesiana, în „creștinarea goților” și în acțiunile întreprinse de Severinus în Noricum, la nord și sud de Dunăre – *ibidem*, 261, 283 („acele timpuri de vie propagandă misionară în nordul Dunării”).

competiție între creștinismul latinofon și cel grecofon¹⁰⁷; cu alte cuvinte ale aceleiași învățat din lucrarea postumă *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, creștinismul este una dintre „mișcările spirituale” specifice Imperiului roman afirmate în regiunea dunăreană care, alături de „elementele naturii”, „mișcările de popoare” și „condițiile economice”, au contribuit la formarea „romanismului danubian”¹⁰⁸.

Progresul cercetării a întărit sau, dimpotrivă, a corijat unele idei ale lui Pârvan, așa cum se poate vedea și din bibliografia citată mai jos: jurisdicția episcopatelor de pe malul drept al Dunării asupra comunităților creștine daco-romane din stânga acesteia în secolele IV-VI e un bun câștigat¹⁰⁹; existența creștinismul latinofon în Scythia minor, ca și raporturile acesteia cu Roma și creștinătatea occidentală sunt pe deplin acceptate; a fost evidențiată legătura foarte strânsă dintre comunitățile creștine nord-dunărene, în special Biserica din Gothia, și Scythia minor¹¹⁰; misionarismul lui Nicetas de Remesiana la nord de Dunăre are încă susținători, dar destui îl privesc cu multă reticență, analiza critică a informațiilor înclinând spre negarea legătu-

¹⁰⁷ Vezi și *ibidem*, 162: „cercetarea răspândirii geografice (mai mult decât istorice) a creștinismului la Dunăre, urmărind *direcțiile* de răspândire a lui și mediul cultural unde s-a dezvoltat poate oferi răspunsuri atât la problema creștinismului latin (în contrast cu cel grec) în interiorul și mai ales în afara Imperiului” (subl. aut.).

¹⁰⁸ Idem, *Dacia. Civilizațiile antice din țările carpato-danubiene*, București, 1972, 155.

¹⁰⁹ Nelu Zugravu, *Creștinismul din regiunea dunăreană în mileniul I: trei probleme*, SAI, LXVII, 2002, 87-90; idem, *Studiu introductiv: Câteva probleme ale creștinismului din spațiul românesc în mileniul I în lumina izvoarelor literare*, în *FHDRCh*, 126-132; Anton Moisin, *Roma și românii în primul mileniu creștin*, Târgu-Lăpuș, 2009.

¹¹⁰ Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, București, 1994, *passim*; idem, *Dobrogea și teritoriile românești nord-dunărene în secolele IV-VI*, în *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală*, I, *De la începuturi până în secolul al XIX-lea*, Galați, 2009, 52-62; idem, *Sfântul Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și Martiriul Sfântului Sava „Gotul”*, în *Studia Basiliana*, 2, *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, București, 2009, 61-78; Mihai Ovidiu Cățoi, *Tomisul și martirii din Gothia danubiană. Considerații pe marginea Epistolelor 164 și 165 ale Sfântului Vasile cel Mare*, extras din *Studia Basiliana*, 3, *Actele Symposiumului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică*, București-Cernica, 2-3 octombrie 2008, București, 2009, 1-23; Mario Girardi, *Chi «ha unto e preparato» (ἀλεῖπτης) al martirio Saba il Goto? A proposito di Basilio*, Ep. 164, 1, *C&C*, 8/1, 2013, 109-128; vezi și *infra*.

rilor prelatului din Dacia mediterraneană cu Tomisul și ținutul nord-dunărean¹¹¹; rolul „apostolilor activi la goți”¹¹² în difuziunea creștinismului în spațiul extracarpatic a fost revăzut, apartenența confesională nemaifiind apreciată ca un blocaj în ansamblul procesului de evanghelizare a populației plurietnice și multilingvistice de aici¹¹³; au fost

¹¹¹ Rajko Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, în *Klassisches Alterum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zu 65. Geburtstag gewidmet*, herausgegeben von Karlheinz Dietz, Dieter Hennig und Hans Kaletsch, Würzburg, 1993, 522; Ovidiu Albert, *Nicetas von Remesiana als „Missionar”*, SAA, 9, 2003, 359-372; Alexandar Jovanović, *Archaeological Notes from Late Antique Naisa and Surrounding*, în *Niš and Byzantium*, I, Niš, 2003, 30-34; Ovidiu Pop, *Niceta de Remesiana. Monografie*, București, 2007, 50-51; Nechita Runcan, *Saint Nicetas of Remesiana's Missionary Work on the Right and the Left Side of Danube River*, în *The Christian Mission on the Romanian Territory during the First Centuries of the Church. 1600 Years since the Falling Asleep of the Lord of Saint Theotim I of Tomis. The Acts of the International Symposium at the Center for Studies and Historic-Religious Researches of the European South-East Area "Holy Apostle Andrew"*, Ovidius University, 27 November, 2007, Constanța, 2009, 160-185; Anton Moisin, *op. cit.*, 24-44; Dan Ruscu, *Un mit al originilor în istoriografia greco-catolică: Sfântul Niceta de Remesiana*, în *Istoria culturii. Cultura istoriei. Omagiu Profesorului Doru Radosav la vârsta de 60 de ani*, coordonatori: Ionuț Costea, Ovidiu Ghitta, Valentin Orga, Iulia Pop, Cluj-Napoca, 2010, 353-363; Philippe Henri Blasen, *Nicetas of Remesiana, a Missionary in Dacia and a Father of the Romanian Churches? Rereading Paulinus of Nola, Gennadius of Massilia and Ovid*, SUBB.ThC, LVII/1-2, 2012, 39-49; Alina Soroceanu, *Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik in spätantiken unteren Donauraum*, Münster, 2013; idem, „Iamne abis et nos properans relinquis [...]”: *Einige Bemerkungen Betreffend Nicetas Eilige Abreise aus Nola im Jahr 400*, în *Niš and Byzantium*, XV, Niš, 2017, 43-56; Ventsislav Karavălcev, *Sv. Nikita Remesianski i evanghelizatsiata na Besite*, în *Xristianstvo kultura*, 7 (84), 2014, 80-89.

¹¹² Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice...*, 256.

¹¹³ Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, *passim*; Anton Moisin, *op. cit.*, 22-24; Mario Girardi, *Basilio di Cesarea, la passio di S. Saba «il Goto» e la propagazione del Cristianesimo nella regione del Basso Danubio fra III e IV sec., în Italia e Romania. Storia, cultura e civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*, a cura di Stefania Santelia, Bari, 2004, 157-171; Ioan G. Coman, *Sfântul Vasile cel Mare și Biserica din Gothia. Despre misionarii capadocieni în Scythia Minor și în Dacia*, în *Studia Basiliensia*, 2, 33-48; Viola Gheller, *Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti*, în *Qui est qui ligno pugnat? Missionari ed evangelizzazione nell'Europa tardoantica e medievale (secc. I-XIII)/ Missionaries and Evangelization in Late Antiquity and Medieval Europe (4th – 13th Centuries)*, a cura di Emanuela Piazza, Veron, 2016, 45-64 (ISBN e-book: 978-88-907900-4-1); vezi și *infra*

identificați termeni creștini de origine latină din *Biblia* lui Ulfila asimilați încă din vremea popasului nord-dunărean al goților¹¹⁴ ș.a.

2. *Chestiuni de metodă*

Cum era de așteptat, Pârvan și Zeiller au folosit izvoare adecvate subiectului propus. Cel din urmă a intenționat să fie exhaustiv, scriind că a convocat „à peu près tous les textes et monuments actuellement susceptibles d'en fournir la documentation”¹¹⁵, adică „passions de martyrs, actes conciliaires, lettres pontificales, textes de nombreux historiens, principalement mais non pas exclusivement ecclésiastiques, monuments épigraphiques et archéologiques”¹¹⁶. Unii autori bisericești sau profani de limbă latină sau greacă care oferă informații despre spațiul balcano-danubian și mai ales „izvoare monumentale, arheologico-epigrafice”, descoperite la acea vreme în provinciile dunărene, creditate cu „siguranța nediscutabilă a mărturiilor lor”¹¹⁷, se regăsesc și la Pârvan, atât în secțiunea din *Contribuții epigrafice...* dedicată creștinismului din Illyricum, cât și în capitolul rezervat celui din stânga Dunării. Trebuie, însă, făcută precizarea că, pentru autorul român, inscripțiile – materialul documentar principal – au reprezentat doar suportul de referință pentru formele antice, păgâne sau creștine, ale izvorului principal al demersului său – terminologia creștină de origine latină din limba română¹¹⁸.

Formația specifică a fiecăruia și-a pus amprenta asupra manierei în care au abordat analiza izvoarelor respective, pe de o parte, și în care s-au poziționat față de literatura secundară aferentă acestora,

¹¹⁴ Vezi aici Carla Falluomini, *La Bibbia gotica, la cristianizzazione dei Gothi minores e l'ambiente linguistico basso-danubiano nella metà del IV secolo*, *EphD*, XVII, 2015, 167-175; vezi și *infra*.

¹¹⁵ Jacques Zeiller, *op. cit.*, III.

¹¹⁶ *Ibidem*, 9.

¹¹⁷ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 157-158.

¹¹⁸ *Ibidem*, 158: „nu ele /adică, inscripțiile – n.n./ vor forma baza cercetării, ci vor servi numai ca ajutoare la interpretarea istorico-culturală a terminologiei noastre creștine de origine latină, respectiv vor da materialul primar pentru expunerea legăturilor Daciei Traiane cu celelalte provincii și deci explicarea prezenței creștinismului în stânga Dunării încă din prima jumătate a secolului al III-lea”; 209: „singurul izvor mai sigur pe care se poate clădi istoria creștinismului daco-roman după 250 e limba noastră: terminologia creștină. Toate celelalte izvoare – de ordin propriu-zis istoric – sunt neprecise și cu o valoare îndoielnică”.

pe de alta. Este vorba, aşadar, de **metodă**. Jacques Zeiller s-a comportat mai ales ca un **filolog clasic**, izvoarele literare, în special, indiferent de natura lor – epistole pauline, *Acta apostolorum*, martirologii, creații hagiografice, scrieri apocrifice, literatură teologică cu autori cunoscuți sau anonimi, legende locale, scrisori papale, documente sinodale ș.a. – fiind supuse examenului critic și analizei comparative, urmărind stabilirea corectă, fie a veridicității unei informații, fie a autenticității unei opere, fie a paternității unui autor, fie a compatibilității dintre datele literare și cele din alte categorii de surse, fie a cronologiei unui eveniment, fie a destinatarului (destinatariilor) unei (unor) scrieri ș.a. – în esență, a valorii lor pentru reconstituirea credibilă a creștinismului din provinciile dunărene. Ar putea fi date multe exemple în acest sens.

Vasile Pârvan, în schimb, s-a declarat în mod explicit **istoric**, ceea ce a însemnat asumarea unui alt tip de metodă critică și comparativă – anume, în propriile cuvinte, „studiul istoric-critic” sau „istoric-comparativ” al terminologiei creștine de origine latină din limba română, cercetarea „cultural-genetică” sau „interpretarea (examinarea) istoric-culturală” a acesteia¹¹⁹. Prin urmare, materialul lexical cules din epigrafe a fost ancorat în contextul istoric, cu multiplele sale fațete – politic, religios, demografic, cultural, lingvistic, încercând, astfel, să explice „alunecarea” de la desemnarea unei realități religioase sau profane antice la una creștină, evoluția formei grafice, transformarea semantică ș.a. Pârvan **a recurs foarte puțin la metoda filologică**, deși recunoștea că, cel puțin izvoarele literare bisericești, „au nevoie de o critică foarte amănunțită și severă”; însă nu se arăta încrezător că rezultatele acesteia, ca și conținutul însuși al surselor, ar putea fi relevante pentru „creștinismul nostru”¹²⁰. Această atitudine merită o explicație suplimentară. Încă din 1906, în recenzia-articol *Câteva cuvinte cu privire la organizația provinciei Dacia traiana cu prilejul unei cărți noi asupra acestei cestiuni*, el denunța statutul de „vasalitate” al istoriei antice față de filologia clasică, pronunțându-se pentru autonomia celei dintâi și „asimilarea în totul a studiului acestei istorii cu a celorlalte părți ale «științei istoriei universale»”. Această nu însemna abandonarea filologiei clasice – „pentru studiile de is-

¹¹⁹ *Ibidem*, 158, 167 („ca istoric... voi discuta istoric-cultural originea și conținutul *terminologiei creștine* de origine latină din limba română”) (subl. aut.), 209, 244, 282, 283.

¹²⁰ *Ibidem*, 157.

torie antică se cere o cultură clasică, filologică, solidă”, arăta el –, ci renunțarea la ceea ce numea „filologizarea – mai aș zice bagatelizarea” – metodei de cercetare și a scrisului istoriei antice. Tocmai de aceea, indica drept modele pentru aplicarea „metodei adevărate istorice și la studiile de istorie antică” pe Gibbon, Niebuhr, Droysen și Ranke¹²¹. Revenind la *Contribuții epigrafice...*, trebuie arătat că, de asemenea, Pârvan **a recuzat aproape în totalitate încercările etimologice propuse de filologi și lingviști**, întrucât lipsa de orientare istorică a acestora putea conduce la soluții etimologice care, raportate la realitatea istorică, nu erau decât simple exerciții intelectuale. În acest sens, discutând originea și evoluția semantică a unor cuvinte de sorginte latină din română, s-a referit adesea la etimologiile propuse de Miklosich¹²², Tomaschek¹²³, Ghițu¹²⁴, Șăineanu¹²⁵, Densușianu¹²⁶, Pușcariu¹²⁷, Diculescu¹²⁸ și alții¹²⁹, pe multe dintre ele catalogându-le ca „nesatisfăcătoare”, îndoielnice sau „neexacte”, fie pentru că erau formulate ignorându-se orice cadru istoric, fie pentru că erau raportate la epoci și contexte cultural-religioase și etnice necorespunzătoare¹³⁰. Referindu-se, de exemplu, la scrierea „filologului-teolog” C. Diculescu, *Vechimea creștinismului la români. Argumentul filolo-*

¹²¹ Idem, *Câteva cuvinte cu privire la organizația provinciei Dacia traiana* ..., 59-60.

¹²² Idem, *Contribuții epigrafice*, 225, nota 509.

¹²³ W. Tomaschek, *Zur Kunde des Hämus-Halbinsel*, 1882 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 209-210, notele 393-394; vezi și *infra*.

¹²⁴ G. Chițu, *Cuvinte creștine în limba română*, în „Columna lui Traian”, X, 1882; XI, 1883 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 222, nota 491.

¹²⁵ L. Șăineanu, *Încercare asupra semasiologiei române*, București, 1887 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 209, nota 393.

¹²⁶ O. Densușianu, *Histoire de la langue romaine*, I, Paris, 1901 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 216 (nota 440), 225 (nota 509), 228 (nota 539), 237 (nota 623).

¹²⁷ S. Pușcariu, *Etymologisches Wörterbuch der rumänischen Sprache*, I, *Leteinisches Element*, (Heidelberg, 1905), dar și un articol din revista „Candela”, Cernăuți, nr. XXVI, 1907 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 219 (nota 455), 223 (nota 497), 232 (nota 574), 237 (nota 623), 240 (nota 639).

¹²⁸ C. Diculescu, *Vechimea creștinismului la români. Argumentul filologic*, București, 1910 – cf. Vasile Pârvan, *op. cit.*, 209, nota 303 și *infra*.

¹²⁹ *Vezi ibidem*, 210 (notele 396, 399), 211 (nota 403), 212 (nota 408), 213-214 (nota 413), 215 (nota 435), 222 (nota 491), 223 (notele 496-498), 225 (nota 509), 223 (notele 491 și 498), 227 (notele 533-534), 228 (nota 539), 240 (nota 638).

¹³⁰ În schimb, din nou, acordă credit lui Harnack – vezi, de exemplu, 242-243 (originea și etimologia lui *păgân*).

gic, o aprecia ca fiind „cea mai completă culegere de termeni, cu etimologiile lor”, însă, ca istoric, i se părea aproape nefolositoare, deoarece nu găsea aici decât „simpla *etimologie*”, fără nicio încercare de „explicație genetic-culturală” (cum ar fi pentru *păgân*, *biserică*, *mormânt*) și fără nicio „generalizare istorică” „asupra creștinismului nostru”¹³¹. Critici ascuțite aducea, de asemenea, semantismului și etimologiilor unor termeni precum *ecclesia*, *basilica*, *terra* din scrierile „filologului-istoric” Tomaschek sau din cele ale lui Kretschmer și concluziilor de natură istorică trase din ele (în special, lipsa continuității în stânga Dunării); nesprijinindu-se pe contexte istorico-religioase adecvate, erau – după el – „simple bergerac-iade”¹³². Dimpotrivă, el s-a servit de perspectiva și instrumentele istoricului, explicând originea, conținutul sau semnificația unor lexeme antice preluate de creștinism în funcție de condițiile specifice ale evoluției teritoriului dunărean în perioadele antică și postantică: înlocuirea lui *terra* cu *pavimentum* „decât în stânga Dunării” avea, după el, drept cauză fundamentală „distrugerea catastrofală a vieții orășenești” în fosta provincie transfluvială, spre deosebire de sudul roman, unde urbanismul s-a menținut până secolul al VI-lea¹³³; geneza, tot în stânga Dunării, a lui *țară* din termenul rural *terra*, se explica prin „natura colonizării Daciei” – „fuseseră aduși «romani» din toate părțile Imperiului, care vorbeau un fel de latină «literară», diplomatică, internațională, cu termeni general-latini”, precum *terra*, care desemna atât solul însuși, dar și „pământul roditor și bogat în mine al Daciei”, cum o dovedește cultul lui *Terra mater Dacia*¹³⁴; *sărbătoare* reflectă „restricțiile popoului român”: „starea precară a provinciei și apoi și mai nesigură a ținutului «barbar» al daco-romanilor contribuie fără îndoială la generalizarea aproape imediată a cultului zeilor conservatori și prin aceasta la întinderea repede a uzului vorbei *dies servatoria* ori *conservato-*

¹³¹ *Ibidem*, 209, nota 393; vezi și *ibidem*, 224, notele 449 și 506. Critica lăsa loc, uneori, ironiei: „*sărbătoare* din [dies] *servatoria* – «zi care trebuie ținută»”, cum ar reieși din argumentația lui Diculescu, e „logic-filologic minunată, dar gramatical-etimologic foarte nefericită” și „de-a dreptul greșită”, „căci – conchidea Pârvan – din *servare* – «a păstra, a ținea», sărbătoarea ar fi *servanda*, iar nu *servatoria*, cu sensul ei apriat *activ!*” – *ibidem*, 236, nota 611, sub. aut.

¹³² Pentru Tomaschek – cf. *ibidem*., 209-210 (notele 393 și 394, de unde provine citatul dintre ghilimele), 211-212 (nota 406), 217 (nota 441); pentru Kretschmer – *ibidem*, 210 (notele 396, 399), 211 (notele 403 și 406), 212 (nota 408).

¹³³ *Ibidem*, 216.

¹³⁴ *Ibidem*, 217-219, 245.

ria, în detrimentul termenului obișnuit în celelalte părți ale lumii latine, dar lipsit de un înțeles corect *dies festa*. Astfel... ziua de odihnă, veselie și petrecere, *festa*, din restul lumii latine fu la noi zi de îngrijorată și smerită reculegere și închinare a sufletului către zeii nemuritori pentru salvarea din primejdiile fără sfârșit¹³⁵; particularitățile păgânismului din Dacia – popularitatea unor divinități și a unor aspecte de cult și persistența mai îndelungată a acestora în mediul rural (*Terra mater*¹³⁶; *Dominus* și *Domina*, cu „forma populară a apelativului divin” *domnus* și *domna*¹³⁷; Asclepios – zeitate a „vindecării” „atât în sens sufletesc cât și trupesc”¹³⁸, Diana¹³⁹; numele planetare ale zilelor săptămânii¹⁴⁰), elemente specifice de teologie („concepția... despre divinitatea supremă ca *dominus* = κῦριος”¹⁴¹; ideea mântuirii, a salvării și apărării de primejdii și pericole din teologia zeilor *conservatores*, afirmată explicit la *servatoria* lor¹⁴²; „conceptul păgân” „așa de monoteist și pios” despre zeii conservatori, apropiat de „adevăratul și singurul *deus conservator* = θεος σωτήρ” creștin¹⁴³), ceremonii și ritualuri, precum sărbătoarea *Rosalia* și cultul morților¹⁴⁴, sincretismele specifice manifestate în Dacia și Moesia, precum Diana ca divinitate „supremă”, „unică”, „atotputernică”, „identică cu Nemesis” / „Soarta”, „Destinul”/¹⁴⁵ ș.a. – sunt responsabile de supraviețuirea „creștinată”, inclusiv terminologic, a unor atavisme păgâne din creștinismul popular românesc, cum o reflectă, printre altele, termenii *Dumnezeu* (< *dominus* și zeitatea *Domnus* sub forma *Domneus*)¹⁴⁶, *Duminica* (< *Dominica*)¹⁴⁷, *Zână* (< *Diana*), *zănatic* (< *dianaticus*)¹⁴⁸, moștenirea cultului zeilor conservatori „sub forma cultului popular al sfinților și martirilor, apărători și ei, fiecare în câte un

¹³⁵ *Ibidem*, 232-236, 244-245, citatul de la p. 236.

¹³⁶ *Ibidem*, 217-219.

¹³⁷ *Ibidem*, 220-222.

¹³⁸ *Ibidem*, 228-229, citatul de la p. 228.

¹³⁹ *Ibidem*, 230-232.

¹⁴⁰ *Ibidem*, 237.

¹⁴¹ *Ibidem*, 220.

¹⁴² *Ibidem*, 232-236.

¹⁴³ *Ibidem*, 236.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 225-228, 236-237.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 231-232.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 219-223.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 222-223, 225, 227.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 230-232, 244.

fel de primejdii – foc, cutremur de pământ, molime, secetă, suferințe trupești și sufletești de tot felul etc.”¹⁴⁹ ș.a.¹⁵⁰; propovăduirea relativ târzie, prin misionari sudici, a creștinismului printre daco-romani, care a condiționat preferința pentru un termen specific în detrimentul altuia, cum o dovedesc lexemele de origine latină *biserică*¹⁵¹, *Crăciun*¹⁵², *drac*¹⁵³, *lege*¹⁵⁴, *zău*¹⁵⁵, *martur*¹⁵⁶, *păgân*¹⁵⁷, *răposa*¹⁵⁸, *vărgură*¹⁵⁹, „forma românească a *rosaliilor*” /*Rusalii*, *Rosalii*/¹⁶⁰ ș.a.¹⁶¹. Din acest punct de vedere, Vasile Pârvan a fost, neîndoielnic, un autentic precursor al cercetării așa-numitei *praeparatio evangelica* și a „religiei populare” – în particular, a „creștinismului popular”¹⁶². Desigur, sporirea, în ultimul secol, a numărului de epigrafe din provinciile dunărene, avansul metodologiei și perspectiva înnoită asupra evoluției istorice a regiunii Dunării Inferioare în antichitatea clasică și târzie au modificat suportul documentar¹⁶³ și principiile interpretării se-

¹⁴⁹ *Ibidem*, 236.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 244: „religia păgână a strămoșilor noștri nu numai n-a putut fi complet biruită de creștinism, dar o sumă de credințe și superstiții populare antice au dăinuit și mai departe, trădând chiar și azi, în chip evident, originea lor sincretistic-păgână”. Vezi, mai recent, Irina Nemeti, *Calea zânelor. Moșteniri antice în mitologia românilor*, Cluj-Napoca, 2004.

¹⁵¹ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 210-213, 238, 244.

¹⁵² *Ibidem*, 223-225 (p. 223: el nu putea deriva din *creatio* – „termen... de origine pur creștină și, ca atare, târziu în limbă”, căci acesta n-ar fi avut nici timpul, nici condițiile pentru a suferi complicatele transformări fonetice care să-i dea forma „crăciun”, ci din *calatio* – „de origine păgână și evoluție populară”, care a avut timp, fiind preferat lui *natalis*).

¹⁵³ *Ibidem*, 228-230.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 238-240.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 238, 240.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 240-242, 245.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 238, 242-243, 245.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 238, 243-244.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 238, 244.

¹⁶⁰ *Ibidem*, 224-228, citatul de la p. 227.

¹⁶¹ *Ibidem*, 237-238, 244-245.

¹⁶² *Ibidem*, 244: „religia” noastră populară”, „acest caracter «păgân» al creștinismului nostru popular”; pentru abordarea modernă, vezi Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, București, 1997.

¹⁶³ Vezi, de exemplu, inscripțiile cu mențiunea lui *Domna* și *Domnus* (cf. Imola Boda, Csaba Szabó, *The Bibliography of Roman Religion in Dacia*, Cluj-Napoca, 2014, 80-81; Ádám Szabó, *Domnus et Domna. Contributions to the Cult-History of the 'Danubian Rides' Religion*, Wien, 2017; Manfred Hainzmann, *Aesculapius et Hygia als Dii Miores*, în *Studia Europea Gnesnensia*, 16, 2017, 268-269;

mantice, oferind soluții mai rafinate sau diferite decât cele avansate la vremea sa de Pârvan privind semantismul unor termeni în latina târzie și geneza unor cuvinte din română precum, de exemplu, *lege*¹⁶⁴, *păgân*¹⁶⁵, *Crăciun*¹⁶⁶, *biserică*¹⁶⁷ ș.a.

pentru sanctuarele dedicate lor în Dacia, vezi și Csaba Szabó, *Sanctuaries in Roman Dacia. Materiality and Religious Experience*, Oxford, 2018, 183, 189) sau cele care atestă cultul lui *Terra mater*, destul de numeroase și în Pannonia (Inferior – HD 8025, 10888, 11418, 27856, 32062, 54753, 67975, 68271, 71611; Superior – HD 9661, 16036, 37713) sau Dalmatia (HD 11306, 11309, 11312, 11315, 19705, 19708, 19711, 33130, 33133); pentru Dacia, cf. HD 1152, 14884, 14938, 24924, 38565, 38577, 38578, 43771, 43804, 43971, 44471, 44778, 45253, 45776; de asemenea, Imola Boda, Csaba Szabó, *op. cit.*, 127; Csaba Szabó, *op. cit.*, 161-162, 167). Despre cultul Dianei și al lui Nemesis, care sunt departe de a se suprapune, cf. Imola Boda, Csaba Szabó, *op. cit.*, 79-80; Csaba Szabó, *op. cit.*, 30, 37-39, 50, 55, 68, 71-72, 75, 87, 149, 151, 153, 162, 164, 178, respectiv Simone Pastor, *Il culto della dea Nemesis nelle province balcano-danubiane: tra devozione privata e propaganda imperiale*, în Igor Baglioni (a cura di), *Storia delle religioni e archeologie. Discipline a confronto*, Roma, 2010, 213-237; Imola Boda, Csaba Szabó, *op. cit.*, 116-117; Csaba Szabó, *op. cit.*, 16, 22-24, 26, 43-47, 55-56, 69, 65, 125, 182-185, 187, 191-192. Despre Aesculapius, cf. Manfred Hainzmann, *op. cit.*, 259-279.

¹⁶⁴ Evoluția semantică: cf. *Lex et religio: XL incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012)*, Roma, 2013; etimologie: I. Fischer, *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*, București, 1985, 151; Marius Sala (coord.), *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice*, București, 1988, *passim*; H. Mihăescu, *La romanité dans le Sud-Est de l'Europe*, București, 1993, 288-289, 298.

¹⁶⁵ Pârvan prelua interpretarea lui Harnack – *paganus* („civil”) opus lui *miles* („soldat”) (cf. *op. cit.*, 242-243) (despre creștini și *militia*, vezi, mai recent, Elena Zocca, *Militari cristiani e pace imperiale in età precostantiniana*, SMSR, XXXI/2, 2007, 305-319), dar chiar Zeiller, într-un opuscul din 1917, aducea argumente hotărâtoare pentru concepția tradițională – *paganus* – „sătean”, „locuitor al unui *pagus*”, „necredincios”, „păgân” (Jacques Zeiller, *Paganus. Étude de terminologie historique*, Fribourg-Paris, 1917), lucru acceptat de cercetarea contemporană; pentru etimologie, vezi I. Fischer, *op. cit.*; Marius Sala (coord.), *op. cit.*, *passim*; H. Mihăescu, *op. cit.*, 295-296. Pe urmele lui Pârvan merge și Coriolan Opreanu, *Paganus și basilica. Puncte de vedere referitoare la vechimea înțelesului creștin în limba română*, EphN, XI, 2001, 67-70.

¹⁶⁶ Din *creatio* – cf. I. Fischer, *op. cit.*, 152; H. Mihăescu, *op. cit.*, 300, 446-448; Simona Goicu, Viorica Goicu, *Cuvântul „Crăciun” în onomastica românească*, *Altarul Banatului*, S.N., VII (XLVI)/10-12, 1996, 58-65; Mihai Ovidiu Cătoi, *Sur une opinion concernant la signification sémantique du terme Crăciun (Noël)*, *Pontica*, XL, 2007, 429-446.

¹⁶⁷ Interpretarea lui Pârvan în *op. cit.*, 210-213, 238. Opinii contemporane: I. Fischer, *op. cit.*, 152; Marius Sala (coord.), *op. cit.*, *passim*; H. Mihăescu, *op. cit.*, 297-298; Coriolan Opreanu, *op. cit.*, 71-73; Paola De Sanctis, *La terminologia rela-*

IV. Creștinismul preconstantinian în Illyricum și provinciile danubiene

Trasând liniile generale ale istoriei creștinismului din Illyricum „până la anul 325”¹⁶⁸, Vasile Pârvan s-a bazat exclusiv pe opiniile lui Adolf Harnack din ediția a II-a a lucrării *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1906), afirmând că „la materialul strâns de el nu se mai poate adăuga, deocamdată, nimic”¹⁶⁹. Astfel, în ceea ce privește perioada apostolică – „istoria veche a «misiunii» Bisericii”, cum o definea el –, o considera plină de „legende și povestiri tendențioase, care le fac aproape cu totul inutilizabile pentru istoric”¹⁷⁰, încât, pe baza criticei harnackiene a datelor din scrierile neotestamentare¹⁷¹, se arăta reticent față de prezența lui Paul și a lui Titus în ținutul illyro-dalmat¹⁷². Nu excludea, însă, posibilitatea existenței creștinilor – cel puțin în Dalmatia – încă din secolul I¹⁷³.

Și Jacques Zeiller constata că, până la persecuția dioclețiană, istoria creștinismului din Illyricum, inclusiv din provinciile dunărene, este greu de degajat din legendele „qui l’ont dénaturée” sau din „conjecturile” și informațiile imprecise care l-au învăluit în „obscurité”. Opinia sa era rezultatul unei analize riguroase a datelor oferite de epis-

tiva ai luoghi di culto nel Liber Pontificalis. Da Pietro a Pelagio II, VetChr, 38, 2001, 41-75, în special 49-52 (*basilica*); Nelu Zugravu, *Di nuovo dal latino basilica al romeno biserică, InvLuc*, 29, 2007, 289-308; idem, *Din nou despre basilica-biserică, C&C*, 2, 2007, 249-299; idem, *Din nou despre bazilică-biserică, în Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu oblata, Cluj-Napoca*, 2007, 473-489.

¹⁶⁸ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 157 (de unde provine citatul; subl. aut.), 159-201.

¹⁶⁹ *Ibidem*, 157.

¹⁷⁰ *Ibidem*, 156, unde, alături de Harnack, îl citează și pe Karl Johannes Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, I, Leipzig, 1890.

¹⁷¹ Adolf Harnack, *op. cit.*, I, 63-72, în special 63-64.

¹⁷² Vasile Pârvan, *op. cit.*, 156: „mențiunea cu totul imprecisă a ținutului illyro-dalmat, unde, după Harnack, Paul poate nici n-a călcat iar Titus, dacă a predicat, apoi a făcut-o în porturile grecizante de pe coastă”. Anumite elemente ale concepției lui Harnack despre creștinismul timpuriu din zona dunăreană, inclusiv critica misionarismului unor apostoli, sunt, astăzi, obiect de contestare – cf. Emilian Popescu, *Adolf von Harnack și începuturile creștinismului românesc. Sfârșitul unei epoci, în Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, volum îngrijit de Ionel Căndea, Paul Cernovodeanu și Gheorghe Lazăr, Brăila, 2003, 521-530.

¹⁷³ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 159, 162, 281.

tolele pauline (*Rom.* XV, 19: μέγχοι τοῦ Ἰλλυρικοῦ; *II Timotei* IV, 11: prezența lui Titus, discipolul lui Paul, în Dalmatia), de *Acta Apostolorum* (XXVIII: naufragiul corabiei care-l ducea pe Paul la Roma în insula Meleda), de literatura apocrifă (*Acta Andreae*), de autorii ecleziastici Hieronymus (*Ep.* LIX, 5: *In omnibus locis versabatur: cum Thoma in India, cum Petro Romae, cum Paulo in Illyrico*), Epiphanius (*Adversus Iudaeus*, LI, 11: Luca, discipolul lui Paul, în Dalmatia), Eusebius (după Origene) (*HE*, III, 1, 1: Ἀνδρῶας δε τὴν Σκυθίαν) ș.a., de scrieri bizantine și occidentale medievale¹⁷⁴, care-l făcea să fie mai degrabă sceptic cu privire la vechimea apostolică a creștinismului teritoriilor illyro-dunărene: „l’apostolat de saint Paul en Illyrie demeure ainsi problématique”¹⁷⁵; „les missions de saint Paul ne se sont étendues ni à la Pannonie, ni à la Mésie”¹⁷⁶; prezența discipolilor paulini în Dalmatia nu este „l’expression sûre de la vérité historique”¹⁷⁷; penetrarea creștinismului la gurile Dunării în secolul I rămâne „une simple possibilité”¹⁷⁸; „ambitiile apostolice” ale altor Biserici illyrice sunt „des prétensions”¹⁷⁹. Era însă convins că de la sfârșitul epocii apostolice, în perioada dinastiei flaviene, Dalmatia fusese atinsă de propaganda creștină¹⁸⁰. Mulți cercetători contemporani împărtășesc întrutotul părerile formulate acum o sută de ani de Zeiller¹⁸¹, pe când alții înclină să crediteze ca veridice anumite date ale tradiției literare antice și postantice, cum ar fi, de exemplu, periplul evanghelizator al lui Paul în Dalmatia¹⁸² ori al lui Andrei în Scythia¹⁸³; alții acceptă ide-

¹⁷⁴ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 1-5, 175 (cuvintele dintre ghilimele de la p. 2, respectiv 175); idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 27-41.

¹⁷⁵ Idem, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 2.

¹⁷⁶ Idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 28.

¹⁷⁷ Idem, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 2.

¹⁷⁸ Idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 30.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 31.

¹⁸⁰ Idem, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 5: „la propagande chrétienne en Dalmatie a commencé au I^{er} siècle, mais plutôt vers la fin qu’au temps proprement apostolique, et à cela se borne tout ce que l’on peut actuellement dire sur la tout primitive histoire du christianisme en ce pays”.

¹⁸¹ Vezi, de exemplu, Peter F. Marton, *Geschichte des Christentums in Österreich und Südmitteleuropa*, 1, *Frühes Christentum in Österreich und Südmitteleuropa bis zur Reichsteilung* 395, Wien, 1992, 11-40.

¹⁸² Marija Buzov, *Mljet – Melita in Dalmatia is the island of St. Paul’s shipwreck (the Ragusan tradition on St. Paul’s shipwreck)*, *C&C*, 8/2, 2013, 395-422.

ea misionarismului și al altor apostoli ai Mântuitorului – de exemplu, Filip în Scythia¹⁸⁴.

Pârvan și Zeiller sunt de acord că abia în veacurile II-III, când Imperiul s-a consolidat pe linia Dunării, inclusiv prin crearea în stânga fluviului a provinciei Dacia, creștinismul s-a răspândit în Illyricum prin intermediul, mai ales, al orientalilor, soldați¹⁸⁵, funcționari, negustori, bancheri, sclavi deplasați pe drumurile militare ori comerciale și stabiliți în garnizoanele și așezările regiunii, prinzând rădăcini îndeosebi de la mijlocul celui de-al III-lea veac¹⁸⁶. O dovedeau informațiile literare, chiar dacă unele ridicau încă semne de întrebare¹⁸⁷,

¹⁸³ Menționăm aici doar Emilian Popescu, *Sources concernant la mission du Saint Apôtre André sur le territoire de la Roumanie, în Études byzantines et post-byzantines*, III, Bucurest, 1997, 9-18; Sabin Verzan, *Sfântul Apostol Andrei*, București, 2016, 147-218; vezi întreaga analiză, cu expunerea informațiilor și a bibliografiei și critica lor în Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*, 143-155, 160-171; idem, *op. cit.*, SAI, LXVII, 2002, 82-85; idem, *Histria XIII și câteva probleme ale creștinismului timpuriu dobrogean, C&C*, 3, 2008, 261, 264-274; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 18-53, vezi și *infra*.

¹⁸⁴ Vezi întreaga analiză, cu expunerea informațiilor și a bibliografiei și critica lor, la idem, *Geneza creștinismului...*, 155-160, 171-174; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 53-65; vezi și *infra*.

¹⁸⁵ De exemplu, pentru Pârvan, o dovadă irefutabilă, „sigur creștină”, a existenței creștinismului în Dacia era inscripția de la Napoca a veteranului Aurelius Babus, care a avut „îndrăzneala” de a-și afișat public credința în timpul împăraților orientali favorabili creștinismului Severus Alexander și Philippus Arabs (*Contribuții epigrafice...*, 203-208); opinia istoricului român a fost privită cu reticență chiar de Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 41, nota 1 (vezi și *supra*).

¹⁸⁶ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 160, 168-171, 180, 202-209; Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 53-54; idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 3, 17-22, 46, 60 („la propagation du christianisme, même jusqu’aux confins de la Pannonie et du Norique, s’est bien effectuée en remontant le Danube. On constate ainsi les deux mouvements convergents: celui qui, d’Italie et du littoral de l’Adriatique, aboutissait, par delà les Alpes orientales et les chaînes dalmates, aux vallées du Danube et de ses affluents; celui qui, de la Mésie, atteignait, ensuivant le cours du fleuve principal, les grandes plaines de la Pannonie. Ce sont là les deux directions qu’avait prises aussi le prosélytisme mithriaque, voies naturelles, vois du commerce et de l’occupation militaire, que l’apostolat chrétien a parcourues à son tour”).

¹⁸⁷ Pârvan, de exemplu, referindu-se la informațiile lui Tertullian și Origene (*Contribuții epigrafice...*, 202), arăta că „nu ne dau nimic sigur asupra creștinismului din stânga Dunării înainte de anul 250” (*ibidem*, 203, subl. n.). Astăzi, datele oferite de acești doi autori bisericești sunt reevaluate, unii cercetători susținând credibilitatea lor (e.g.: Emilian Popescu, *op. cit.*, în *Închinare lui Petre Ș. Năsturel*

atestarea unor nuclee creștine citadine cu ierarhie deja conturată și a unor martiri căzuți în timpul persecuțiilor de la începutul secolului al IV-lea, precum și descoperiri arheologice-epigrafice, deși relativ puține pentru acea vreme.

Cei doi învățați aveau opinii divergente în privința **intensității creștinismului preconstantinian** din ținuturile illyro-danubiene: pentru Pârvan, cu excepția Salonei, era „un element cu totul sporadic și nesigur”¹⁸⁸ – în Dacia, chiar „numai excepțional”¹⁸⁹; pentru Zeiller, era o realitate indubitabilă, în continuă dezvoltare¹⁹⁰. Cum vom vedea și mai jos, istoriografia recentă, bazată pe critica mai acurată a izvoarelor ecleziastice¹⁹¹, pe reeveluarea vechimii și hermeneuticii unor simboluri și „taine” creștine¹⁹², pe achiziții noi de materiale – posibil – creștine sau creștinate anterioare lui Constantinus¹⁹³, pe

la 80 de ani; Mihai-Ovidiu Cățoi, Tertullian și Origen, izvoare ale creștinismului românesc, în *Studia historica et theologica. Omagiu Profesorului Emilian Popescu*, Iași, 2003, 135-156), alții fiind mai reticenți (Ursula Maiburg, »Und bis an die Grenzen der Erde...«. *Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten und deren Verwendung in Antike und Christentum*, *JbAC*, 26, 1983, 49-52; Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*, 175-176; idem, *op. cit.*, *C&C*, 3, 2008, 261, 274-278; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 65-71); vezi și *infra*.

¹⁸⁸ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 159-163, 169-171 (de unde provine citatul), 172, 175, 176, 178, 179, 180, 185, 198-199, 201, 202-209, 245 („pretutindeni aici /în Illyricum – n.n./ existau încă înainte de 325 episcopate și biserici latine”), 281.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 237; vezi și 202: „că în Dacia traiană trebuie să fi fost creștinism și înainte de anul 270 /momentul părăsirii provinciei – n.n./, e o necesitate logic-istorică”.

¹⁹⁰ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 6-176; idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 42-128, 171-172, 205-214.

¹⁹¹ Vezi *supra*, la care adaugă Ursula Maiburg, *op. cit.*, 38-53; vezi și *infra*.

¹⁹² Emilian Popescu, *Câteva gânduri despre botezul primilor creștini pe pământul românesc*, *Pontica*, XLV, 2012, 549-576; idem, *Crucea și Răstignirea Mântuitorului Iisus Hristos în creștinismul timpuriu*, București, 2016, 9-70; Bruce W. Longenecker, *The Cross before Constantine. The Early Life of a Christian Symbol*, Minneapolis, 2015.

¹⁹³ Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*, 175-213; Emilian Popescu, *op. cit.*, 71-96; Vasile Moga, *Observații asupra unor piese paleocreștine inedite*, *Apulum*, XXXVII/1, 2000, 429-435; idem, *Creștinismul la Apulum și în teritoriul său (secolele III-X)*, Alba Iulia, 2007; Nicolae Dănilă, *Daco-Romania Christiana. Florilegium studiorum*, București, 2001, 7-25; Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice*, Cluj-Napoca, 2002; Nicolae Gudea, *Christiana minora. Studii, articole și note în legătură cu creștinismul timpuriu din Dacia romană, Dacia postromană și unele provincii vecine. Studien*,

informațiile despre persecuții și martiraje¹⁹⁴ sau despre comunități și structuri ecleziastice atestate în regiune¹⁹⁵, pe cercetarea riguroasă a

Aufsätze und Notizen betreffend die Geschichte des frühen Christentums in Dakien, in den dakischen Provinzen nach Aurelian's Rückzug und in einigen Nachbarprovinzen, Cluj-Napoca, 2011, *passim*; idem, *Porolissum. Un focar al creștinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III) și în epoca postaureliană (secolele IV-VI p. Chr.)*. *Porolissum. Ein Zentrum des frühen Christentums in der Provinz Dacia Porolissensis (2.-3. Jahrhundert n. Chr.) und in der nachaurelianischen Zeit (4.-6. Jahrhundert n. Chr.)*, Cluj-Napoca, 2016, 25-36, 43-48, 64-65, 71-72; Constantin Băjenaru, *Un opaiț cu simboluri pleocreștine descoperit la Tomis, Pontica, XXXV-XXXVI, 2002-2003*, 217-223; Radu Ardevan, *Autour de deux pièces paléochrétiennes de Gherla*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, III, 29-36; idem, *Cu privire la o gemă din colecția Brukenenthal, Analele Banatului*, SN, XVI, 2008, 101-105; idem, *Vasul roman cu semn cruciform de la Gherla*, în *Studii de arheologie și istorie. Omagiu profesorului Nicolae Gudea la 70 de ani. Studies in Archaeology and History. An Anniversary Volume to Professor Nicolae Gudea on his 70th Birthday*, editor Călin Cosma, Cluj-Napoca, 2011, 139-143; Ion Stângă, *Contributions concernant la connaissance du paléochristianisme en Dacie romaine*, în *Festschrift für Florin Medeleț zum 60. Geburtstag*, Redaktoren: Petru Rogozea, Valentin Cedică, Timișoara, 2004, 313-320; Doina Benea, *Mărturii creștine timpurii din Dacia romană, Tibiscum*, S.N., 1, 2011, 43-50; Felix Marcu, *Spes in Deo*, în *Scripta classica. Radu Ardevan sexagenario dedicata*, editors: Ioan Piso, Viorica Rudu-Bolindeț, Rada Varga, Silvia Mustăț, Eugenia Beu-Dachin, Ligia Ruscu, Cluj-Napoca, 2011, 299-305; Radu Ota, *Noi considerații cu privire la apariția paleocreștinismului în Dacia romană, Pontica*, XLIV, 2011, 197-210.

¹⁹⁴ Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 92-110; Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*, 214-224; Nicolae Dănilă, *Martyrologium Daco-Romanum*, ediția a 2-a revizuită și adăugită, București, 2003; Victor Henrich Baumann, *Sângele martirilor*, Constanța, 2004; ediția a II-a, Constanța, 2015; Rajko Bratož, *Die diokletianische Christenverfolgung in den Donau- und Balkanprovinzen*, în *Diokletian und die Tetrarchie. Aspekte einer Zeitenwende*, herausgegeben von Alexander Demandt, Andreas Goltz und Heinrich Schlange-Schöninghen, Berlin-New York, 2004, 115-252; idem, *I martiri Canziani e il ceto aristocratico nella persecuzione diocleziana*, în *Studi Sancaziani in memoria di Mario Mirabella Roberti*, Trieste, 2004, 109-137 (estratto); idem, *Il martirio per annegamento nella persecuzione diocleziana*, în *San Giusto e la tradizione martiriale tergestina nel XVII centenario del martirio di San Giusto e per il Giubileo d'oro sacerdotale di Mons. Eugenio Ravignani Vescovo di Trieste. Atti del Convegno internazionale di Trieste, 11-12 novembre 2004*, a cura di Giuseppe Cuscito, Trieste, 2005, 111-146, în special 132-135, 142; Georgi Atanasov, *Sept martyrs de Dorostol qui ont brûlé en l'année 304*, în *The Christian Mission...*, 37-52; Ionuț Holubeanu, *The Death Place of the Holy Martyr Aetherius, Bishop of Cherson (the 4th Century A.D.)*. *An Issue of Historic Geography*, în *ibidem*, 241-252; idem, *Câteva considerații privind un sfânt mucenic mai puțin cunoscut – Sfântul mucenic Alexandru de la Dinogetia*,

atestărilor de elemente orientale, în special iudaice, în provinciile balcano-dunărene¹⁹⁶, a reconfigurat tabloul creștinismului din perioada

Teologie și educație la Dunărea de Jos, XII, 2013, 277-311; idem, *The Silence of the Christian martyrs*, *Balkanistic Forum*, 2, 2015, 62-71; Alexandru Madgearu, *Securitatea provinciei Scythia la începutul secolului al IV-lea. În legătura cu data pămîmirii sfinților Epictet și Astion de la Halmyris*, *Revista de istorie militară*, 5-6 (127-128), 2011, 1-8; idem, *Data pămîmirii sfinților Epictet și Astion de la Halmyris, Pontica*, XLV, 2012, 539-548; idem, *The Persecution of Galerius in Scythia, with a Special Regard to Halmyris*, în *Serdica Edict (311). Concepts and Realizations of the Idea of Religious Toleration. Proceedings of the International Interdisciplinary Conference (Sofia, 2012)*, Sofia, 2014, 121-132; Georgi Atanasov, Zdravko Dimitrov, *About the Dating and History of the Urn-Sarcophagus with Relics of St. Dassius from Durostorum (+ 20 November 303 AD)*, *Pontica*, XLVII, 2014, 97-110; Efthymios Rizos, *Martyrs from the North-Western Balkans in the Byzantine Ecclesiastical Tradition: Patterns and Mechanism of Cult Transfer*, în *GrenzÜbergänge. Spätromisch, frühchristlich, frühbyzantinisch als Kategorien der historisch-archäologischen Forschung an der mittlern Donau. Late Roman, Early Christian, Early Byzantine as categories in historical-archaeological research on the middle Danube. Akten des 27. Internationalen Symposiums der Grundprobleme der frühgeschichtlichen Entwicklung im mittleren Donaauraum*, Ruma, 4.-7.11.2015, herausgegeben von Ivan Bugarski, Orsolya Heinrich-Tamáska, Vujadin Ivanišević und Daniel Syrbe, Remshalden, 2016, 195-213; vezi și *infra*.

¹⁹⁵ Nelu Zugravu, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 74-82; Ionuț Holubeanu, *Despre aria misionară a Sfântului Episcop Mucenic Ephraim*, *Pontica*, XL, 2007, 415-428; idem, *On the Missionary Area of the Holy Martyr-Bishop Ephraim*, în *Études byzantines et post-byzantines*, VI, recueillies et publiées par Emilian Popescu, Tudor Teoteoi et Mihai Ovidiu Cătoi, București, 2011, 7-21; Lietta de Salvo, *Vescovi e organizzazione ecclesiastica in Scythia Minor*, în *Antiquitas Istro-Pontica. Mélanges d'archéologie et d'histoire ancienne offerts à Alexandru Suceveanu*, éditeurs: Mircea Victor Angelescu, Irina Achim, Adela Băltăc, Viorica Rusu-Bolindeț, Valentin Bottez, Cluj-Napoca, 2010, 156; vezi și *infra*.

¹⁹⁶ Emilian Popescu, *Basilica și sinagoga în sud-estul european în epoca apostolică (sec. IV-VI)*, în *ST*, 42/4, 1990, 59-70 (*Basilique et synagogue dans le Sud-Est de l'Europe à l'époque protobyzantine (IV^e – VI^e siècles)*), în *Études Byzantines et Post-Byzantines*, II, recueillies et publiées par Emilian Popescu, Octavian Iliescu et Tudor Teoteoi, Bucarest, 1991, 9-22) (= idem, *Studii de istorie și spiritualitate creștină*, III, București, 2018, 440-477); Silviu Sanie, *Elemente iudaice sau iudaizante în interfezența etno-culturală din Dacia și Moesia Inferior*, în *Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae*, I, București, 1996, 1-27; Nicolae Gudea, *Evreii în provinciile dacice. 106-275 p. Chr.*, *EphN*, IX-X, 1999-2000, 179-208; Iulian Moga, *Evrei și prozeliți în Europa (secolele I-VI d.Hr.). Interacțiuni etnice și culturale*, Iași, 2011, 131-153, 210-213 (nr. 10-11, 14), 215-216 (nr. 12), 222-226 (nr. 1, 3-6); Grüll Tibor, *Jewish Presence in the Danubian Provinces of the Roman Empire*, în *Židovský kultúrny fenomén v stredoeurópskom kontexte. Zsidó kultúra közép-európai kontextusban*, Magdaléna Hrbáček (ed.), Nitra, 2016, 9-14.

amintită, amplificând numărul nucleelor creștine sigure sau posibile de pe harta provinciilor balcano-danubiano-pontice anterioare primului Conciliu ecumenic de la Nicaea din 325¹⁹⁷.

Care a fost destinul acestor comunități preniceene? După Vasile Pârvan, creștinarea masivă a întregului Illyricum s-a realizat după legalizarea noii credințe, „în timpul de la Constantin la Iustinian (sec. IV-VI)”, așa cum o demonstrează în special mărturiile epigrafice din provinciile danubiene¹⁹⁸. În context, „sâmburele vechi-creștin” din Dacia, chiar dacă nu a avut puterea de a atrage mai mulți adepți¹⁹⁹, a supraviețuit abandonării provinciei de către autoritățile romane²⁰⁰, fiind, așa cum am arătat deja mai sus, fortificat în perioada ulterioară, mai ales după 350, prin misiunea evanghelizatoare întreprinsă de predicatori *latinofoni* – episcopi și clerici – din Illyricum, rolul hotărâtor revenindu-i lui Nicetas de Remesiana. Și pentru Jacques Zeiller, de la mijlocul veacului al III-lea, mai ales, și până la începutul celui

¹⁹⁷ În afara referințelor citate *supra*, vezi Roderic L. Mullen, *The Expansion of Christianity. A Gazetteer of Its First Three Century*, Leiden-Boston, 2004: dioceza **Thracia** (143-152), dintre care interesează aici Anchialus (145), Axiopolis (145), Beroe/Augusta Traiana (145), Deultum (147), Dinogetia (147), Durostorum (147-148), Halmyris (148), Marcianopolis (149), „Nicolitel” (149), Noviodunum (149), Philipoppolis (149-150), Tomis (150-151), Troesmis? (152); **nordul și nord-vestul coastelor Mării Negre** (152-154); **Dalmatia** (170-172): Salona (171-172), Spalatum? (172), St. Maximus? (172); **Moesia Superior** (172-175): Bononia (173), Ratiaria (173), Scupi (174), Serdica (174), Singidunum (174), Glava? (174), Mezul? (174), Naissus? (174-175), Pautalia? (175), Romuliana? (175); **Dacia Traiana** (175-177): Barboși? (176), Biertan? (176), Dierna? (176), Gerla? (176), Gornea? (177), Micia? (177), Orlea? (177), Porolissum? (177), Potaissa? (177), Romula-Malva? (177), Transilvania? (177); **Pannonia** (178-183): Cibalae (179), Mursa (179-180), Poetovio (180), Savaria (180), Scarbantia (180), Sirmium (180-181), Siscia/Segestica (181), Alisca? (181), Aquae Balissa? (181), Aquae Iasae? (181-182), Aquincum? (182), Brigetio? (182), Carnuntum? (182), Cirtisa? (182), Donnerskirchen? (182), Intercisa? (182), Iovia? (183), Kekkut? (183), Lugio? (183), Sopianae? (183), Tricciana? (183), Ulcisia Castra? (183), Vindobona? (183); **Noricum** (220-221): Cetium (220-221), Lauriacum (221), Aguntum? (221), Lavant? (221), Ovilava? (221), Virunum? (221); **Raetia** (221-222): Augusta Vindelicorum (222), Castra Regina (222); vezi, de asemenea, Map 5 (340) și Map 6 (341). O privire generală vezi la Angelo Di Bernardino, *Organizzazione geografica delle comunità cristiane al tempo del Concilio di Nicea (325)*, în *Costellazioni geo-ecclesiali da Costantino a Giustiniano: dalle chiese 'principali' alle chiese patriarcali. XLIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 7-9 maggio 2015)*, Roma, 2017, 7-38.

¹⁹⁸ Vasile Pârvan, *op. cit.*, 162 (de unde provine citatul), 171, 241-242.

¹⁹⁹ *Ibidem*, *op. cit.*, 209.

²⁰⁰ *Ibidem*, 208, 212, 237.

de-al VII-lea, în ciuda vicisitudinilor istorice care au afectat provinciile dunărene – persecuții, invazii barbare, dispute confesionale, intervenții ale puterii laice în afacerile Bisericii, raporturi oscilante cu episcopia romană –, creștinismul s-a dezvoltat neîntrerupt, cum o confirmă succesiune episcopală continuă din multe centre urbane, dezvoltarea comunităților, înmulțirea edificiilor religioase, formarea cimitirelor ș.a.²⁰¹.

V. Mandata

În *Prefața la Contribuții epigrafice...*, Pârvan scria: „întrucât însă această răspândire /a creștinismului din dreapta fluviului – n.n./ nu mă interesează, deocamdată, decât ca punct de plecare pentru cercetarea creștinismului din stânga Dunării, voi alege dintre izvoarele mai sus citate /respectiv sursele scrise bisericești și „profane” și cele arheologico-epigrafice – n.n./, în afară de inscripții, numai izvoarele literare de o însemnătate hotărâtoare. Mai târziu, când, pe baza tuturor izvoarelor literare și monumentale, voi încerca a scrie «istoria religiei creștine în provinciile de la Dunăre până la Iustinian», izvoarele literare de mână a doua vor fi avute și ele în vedere, după cuviință”²⁰²; o notă la pasajul respectiv completa explicația: „O amânare a unei cercetări pe un plan mai vast în această direcție e cerută și de o altă împrejurare. Micile obiecte creștine – lămpi, inele, obiecte de cult sau casnice – care sunt un izvor de mână întâia pentru fixarea în chip geografic-statistic a răspândirii creștinismului din cele dintâi veacuri, n-au fost încă strânse sistematic, însemnătatea lor fiind recunoscută de abia în ultimul timp /suntem în 1910-1911 – n.n./. Săpăturile noi care se fac acum pretutindeni, după noi principii de folosire a descoperirilor, vor aduce nu peste multă vreme material din belșug pentru a scrie, cu totul pe alte baze ca în prezent, o istorie a creștinismului de la Dunăre”²⁰³. Prin urmare, era vorba despre o istorie a creștinismului din ținuturile din Europa sud-estică până în veacul al VI-lea, realizată prin convocarea tuturor categoriilor de surse. Propunerea poate părea, la prima vedere, rodul entuziasmului debordant al unui cer-

²⁰¹ Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, 96-129; idem, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes...*, 120-406.

²⁰² Vasile Pârvan, *op. cit.*, 158.

²⁰³ *Ibidem*, nota 13.

cetător aflat încă la vârsta când asumarea proiectelor îndrăznețe, a întreprinderilor de anvergură, pare facilă. O privire mai atentă însă dezvăluie prudența matură a autorului, impusă de conștiința că o sinteză istorică nu se poate încheia fără demersul prealabil, indispensabil, al inventarierii și analizei pertinente „a tuturor izvoarelor – literare și monumentale”²⁰⁴. Tocmai sarcina din urmă, prin dificultate și durată imprezvizibilă, stârnea scepticismul lui Pârvan, fără ca aceasta să însemne abandonarea proiectului; căci tot el scria: „Dacă față de o așa de multiplă activitate ca adunător și editor de izvoare cu privire la istoria Europei sud-estice i-ar mai rămâne aceluia cercetător și timpul de a prelucra tot el, într-o scriere istorică proprie, materialul adunat, e o întrebare. Dar dacă nu i-ar fi dată această răsplată ideală, atunci la ce bun, din punctul de vedere personal, să-și mai închidă viața în munca ingrată a adunării de material?”²⁰⁵.

Cuvintele tânărului istoric trasau un adevărat program pe care cercetătorii creștinismului din provinciile dunărene, în general, din spațiul nord-dunărean, în particular, îl aveau de îndeplinit – cunoașterea exhaustivă a surselor literare, catalogarea și analiza tuturor materialelor provenite din descoperiri arheologice, pentru ca, în cele din urmă, prin corelarea datelor oferite de acestea, să se realizeze o istorie a creștinismului din ținuturile situate pe ambele maluri ale Dunării până la mijlocul veacului al VI-lea. La peste un secol de la apariția lucrărilor lui Vasile Pârvan și a lui Jacques Zeiller, s-au făcut progrese excepționale în studiul creștinismului din Illyricum și din regiunea danubiană, așa cum o arată bibliografia impresionantă, imposibil de cunoscut exhaustiv, fapt pentru care vom cita mai ales pe cea din ultimele două decenii²⁰⁶. Astfel, s-au publicat izvoare literare, fie sub for-

²⁰⁴ *Ibidem*, 151, subl. aut.

²⁰⁵ *Ibidem*, 151-152.

²⁰⁶ Observații asupra bibliografiei mai vechi sau mai recente despre creștinismul sud-est-european vezi în Radu Ardevan, *Christliche Denkmäler in der Provinz Dakien. Heutiger Forschungsstand*, în Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae. Akten des XIV. Internationalen Kongress für Christliche Archäologie, editionem curaverunt / herausgegeben von R. Harreither, Ph. Pergola, R. Pillinger, A. Pülz, Città del Vaticano-Wien, 2006, 817-823; Renate Johanna Pillinger (Hrsg.), *Neue Forschungen zum frühen Christentum in den Balkanländern*, Redaktion: Elisabeth Lässig, Siana Ivona Pressler, Wien, 2015; Gëzim Hoxna, *Die frühchristlichen Denkmäler und der Stand der Forschung zum frühen Christentum im westlichen Dardanien*, *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, Schriftleitung: Renate Pillinger und Reinhardt Herreither, Wien, 22, 2016, 9-32.

mă de ediții critice²⁰⁷ sau doar traduceri în limbi moderne²⁰⁸, fie în *corpora*²⁰⁹, fie în revuistica de specialitate²¹⁰; au fost puse în circulație noi epigrafe, au fost adunate în *corpora* sau supuse unui nou examen și unor noi interpretări cele deja cunoscute²¹¹; au fost elaborate

²⁰⁷ E.g.: Mario Girardi, *Saba il Goto martire de frontiera*, testo, traduzione e commento del dossier greco, Iași, 2009; Ionuț Holubeanu, Florentina Nicolae, Ionuț Chircalan, *Sinaxarul Bisericii din Constantinopol. Luna martie*, Iași, 2011.

²⁰⁸ E.g.: *Am găsit pe Mesia (Ioan 1, 41). Viața, faptele miraculoase și minunatele învățături ale Sfântului Apostol Andrei*, introducere, traduceri, note și comentarii de Remus Rus, București, 2012; Jacques de Voragine, *Legenda Aurea. Viețile apostolilor*, cuvânt înainte de Teodor de Wyzewa, traducere din limba franceză Gabriel Avram, București, 2016, 21-38 (*Sfântul Apostol Andrei*).

²⁰⁹ E.g. *FHDR*, I-III, *passim*; *Fonti per la storia della cristianizzazione dei Germani (secoli III-VIII)*, edizione a cura di Nico De Mico, Simonetta Marchitelli e Simona Rota sotto la direzione di Bruno Luiselli, Roma, 2007, în special 57-61 (*Barbari*), 63-66 (*Germani*), 535-604 (*Goți*); *FHDRCh*.

²¹⁰ Nelu Zugravu, Claudia Tărnăuceanu, *Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis. Izvoarele istoriei creștinismului românesc. Supplementum I, C&C*, 13, 2018, 201-211.

²¹¹ E.g.: **corpora**: *SIBulg*; *IGLR*; *IScM*, IV, 2015, nr. 80-81, 135-138, 152, 204, 240-241; *IScM*, VI.2, 2018, *passim*; Antonio Enrico Felle, *Biblia Epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'Orbis Christianus Antiquus (III-VIII secolo)*, Bari, 2006, nr. 517-534 (*Dioecesis V Thracia*), 535-579 (*Dioecesis VI Macedonia*), 580 (*Dioecesis VII Dacia*), 581-584 (*Dioecesis VIII Pannonia (Illyricum)*); Nancy Gauthier, Emilio Marin, Françoise Prévot (éd.), *Salone, IV, Inscriptions de Salone chrétienne, IV^e-VII^e siècles*, vol. 1-2, Roma-Split, 2010: 742 latine (45 inedite), 83 grecești (4 inedite) (Denis Feissel, *Bull. ép.*, 2010, 613; 2011, 727); Slavica Babamova, *Inscriptiones Stoborum*, Stobi, 2012 (Denis Feissel, *Bull. ép.*, 2016, 588); Andrey Vinogradov, *IOSPE. Ancient Inscriptions of the Northern Black Sea, V, Byzantine Inscriptions*, London, 2015 (și ediția online: <http://iospe.kcl.ac.uk/corpora/byzantine/index.html>) (Denis Feissel, *Bull. ép.*, 2016, 589) **inscripții inedite**: Ion Barnea, *Despre două inscripții paleocreștine de la Callatis (Mangalia), Pontica, XXVIII-XXIX*, 1995-1996, 183-186; Alexandru Suceveanu, *Două inscripții inedite de la Histria, Pontica, XXXI*, 1998, 109-117, în special 115-117 (*AÉ* 1998, 1148-1149); idem, *Un nou document creștin din Scythia Minor*, în *Studia in honorem Ion Niculiță. Omagiu cu prilejul împlinirii a 60 de ani*, Chișinău, 1999, 256-260; idem, *Notes épigraphiques (IV), Pontica, XLVII*, 2014, 456-457 (nr. 13), 457-458 (nr. 14); *AÉ* 2006, 1218 = *SEG* LVIII, 730; Alexandru Avram, Mihai Ionescu, *Nouvelles inscriptions de Callatis, în Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare, les cités de la Propontide et du Pont-Euxin. Archéologie, épigraphie, histoire. Actes du colloque de Mangalia (8-12 juillet 2012)*, textes réunis et édités par Adrian Robu et Iulian Bîrzescu, avec le concours de Denis Knoepfler et Alexandru Avram, Paris, 2016, 456-460 (nr. 3 /sec. IV/-4/sec. V-VI/) (?) (caracterul creștin nu e cert); Alexandru Avram, Traian Cliante, Virgil Lungu, *Neue Inschriften aus Tomis, ZPE*, 197, 2016, 145-148 (nr. 3); Alexandru Avram, Constantin Chera,

contribuții de mai mare întindere (nu întotdeauna valoroase prin conținut, cunoaștere a problemelor, metodă ș.a.)²¹² sau mai restrânse ca

Virgil Lungu, *Deux inscriptions céramiques de Tomis*, în *Monuments and Texts in Antiquity and Beyond. Essays for the Centenary of Georgi Mihailov (1915-1991)*, Sofia, 2016, 29-32 (nr. 2); Dan Dana, *Une nouvelle épitaphe grecque tardive de Bulgarie*, *ZPE*, 174, 2010, 106-108; Ivana Popović, Snežana Ferjančić, *A New Inscription from Sirmium and the Basilica of St. Anastasia*, *Starinar*, LXIII, 2013, 101-112; Eisdem, *Cup-Bearer of Constantius II and Early Christian Inscriptions from the Necropolis of St Synerotes in Sirmium*, în *Starinar*, LXVI, 2016, 1-13; **discuții și revalorizări:** Ion Barnea, *L'Épigraphie chrétienne de l'Illyricum oriental*, extrait des *Actes du X^e Congrès International d'archéologie chrétienne, Thessalonique 28 septembre – 4 octobre 1980*, I, Città del Vaticano-Thessalonique 1984, 631-681; idem, *Inscripția martirilor de la Axiopolis: noi observații*, *Pontica*, XXX, 1997, 199-203 (*SEG XLVII*, 1117); Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 107-110, 235-245, 294-305, 376-396; idem, *Aperçu sur l'archéologie et l'épigraphie chrétiennes au XX^e siècle en Roumanie*, în *Civilisation grecque et cultures antiques périphériques. Hommage à Petre Alexandrescu à son 70^e anniversaire*, édité ar Alexandru Avram et Mircea Babeș, Bucarest, 2000, 349-358; Danilo Mazzoleni, *Osservazioni sull'epigrafia cristiana in Bulgaria*, în idem, *Epigrafi del Mondo Cristiano antico*, Roma, 2002, 369-280; idem, *La mer et les gens de mer sur les inscriptions paléochrétiennes*, *AMV*, V, 2007, 468-469; Denis Feissel, *Les inscriptions latines dans l'Orient protobyzantin*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...* 99-129 (*Bull. ép.*, 2009, 574); idem, *Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004*, Paris, 2006; idem, *Bull. ép.*, 2006, 543 (Odessos), 544 (Sirmium); 2009, 612 (Tomis), 653 (Salona), 654 (Sirmium); 2013, 506 (Dyrrachium); 2014, 562 (Augusta Traiana); Nancy Gauthier, *Salone entre Rome et Constantinople: l'apport de l'épigraphie chrétienne*, în *ibidem*, 375-386; Fergus Millar, *A Quarter Century of Byzantine Epigraphy: and where Next?*, *AntTard*, 16, 2008, 349-356; Antonio Enrico Felle, *Le citazioni bibliche nella documentazione epigrafica dei cristiani: i casi in territorio romeno e sulla sponda europea del Mar Nero*, *C&C*, 4/1, 2009, 233-264; Dan Dana, *Notices épigraphiques et onomastiques (Scythie Mineure/Dobroudja) (I)*, *Pontica*, XLVII, 2014, 470-471 (nr. 3); Alexandru Avram, *Notes épigraphiques (VI)*, *Pontica*, L, 2017, 392-398 (nr. 22).

²¹² E.g.: Rajko Bratož, *Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neuen Forschung*, *Klio*, 72/2, 1990, 508-550; Radomir Popović, *Le christianisme sur le sol de l'Illyricum Oriental jusqu'à l'arrivée des Slaves*, Thessaloniki, 1996; Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului...*; Cosmin Daniel Mateș, *Viața bisericească în sudul Dunării și relațiile cu nordul Dunării în secolele IV-VI p. Chr.*, Deva, 2005; Ionuț-Alexandru Tudorie, *The Christianity into the Romanian Territories (1st – 6th Centuries)*, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, V, 2005, 265-289; Liliana Trofin, *Romanitate și creștinism la Dunărea de Jos în secolele IV-VIII*, București, 2005; idem, *Istoria creștinismului la nordul Dunării de Jos (secolele I-XIV)*, București, 2008; Emilian Popescu, *Das Frühchristentum in Rumänien zwischen Byzanz und Rom*, *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 621-

număr de pagini dedicate, fie unor aspecte mai generale, fie unor subiecte particulare ale istoriei și evoluției creștinismului din provinciile romane nord-vest- și central-vest-balcanice (Dalmatia, Macedonia)²¹³, central-sud-balcanice (Dardania, Thracia)²¹⁴, de la Dunărea Mijlocie (Raetia, Noricum, Pannonia)²¹⁵ și Inferioară (Dacia)²¹⁶, Moe-

637; idem, în *Istoria românilor*, II, *Daco-romani, romanici, alogeni*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, București, 2010, 377-401, 561-631; idem, *Le christianisme au temps de l'empereur Constantin le Grand sur le territoire roumain, chez la population autochtone et barbare*, *EphD*, XVII, 2015, 139-154; Krisztina Hudák, *The History of Christianity in the Carpathian Basin between 374-456*, Ph.D. Thesis booklet, Eötvös Loránd University, Budapest, 2013 (https://www.academia.edu/37345565/The_History_of_Christianity_in_the_Carpathian_Basin_between_374-456).

²¹³ În afara lucrărilor citate *infra*, vezi aici doar, e.g., Rajko Bratož, *op. cit.*, în *Klassisches Alterum, Spätantike und frühes Christentum...*, 509-551; idem, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio*, traducere de Milko Rener (revisiune de Sergio Tavano e Laura Pani), Udine-Gorizia, 1999; idem, *Il primo Cristianesimo in Dalmazia, Antichità Altoadriatiche*, 66, 2008, 221-262; Miroslava Mirković, *Die christliche Kirche und das Christentum in den zentralillyrischen Provinzen im 4. und 6. Jahrhundert*, în *Late Roman and Early Byzantine Cities on the Lower Danube from the 4th to the 6th Century A.D. International Conference Poznań, Poland, 15-17 November 1995. Studies and Materials*, edited by Andrezej B. Biernacki, Piotr Pawlak, Poznań, 1997, 39-56; Radomir Popović, *op. cit.*; Nenad Cambi, *L'âge de Justinien en Dalmatie et en Istrie*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, II, 933-958; James Wiseman, *The Early Churches and the Christian Community in Stobi, Macedonia*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 795-803; Ante Škegro, *New Knowledge about Certain Early Christian Dioceses in the Eastern Adriatic Region*, în *Niš and Byzantium*, XII, Niš, 2014, 171-184.

²¹⁴ În afara lucrărilor citate mai jos, vezi aici, e.g., Radislav Hošek, *Das Christentum in Thrakien und Mösien vor der Entstehung der Reichskirche, Balcanica Posnaniensia*, V, 1990, 309-323.

²¹⁵ E.g.: Massimiliano Pavan, *Dall'Adriatico al Danubio*, a cura di Maria Bonamente e Guido Rosada, Padova, 1991, 390-392 (*Il romanesimo in Austria*), 395-436 (*Stato romano e comunità cristiane nel Norico*), 443-445 (*Su una presunta comunità cristiana ad Emona intorno al 100 D.C.*); Peter F. Barton, *op. cit.*, 1-2, Wien, 1992; Alojzija Ulman, *Le christianisme à Cibalae (Vinkovci)*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, III, 759-760; Christine Schwanzer, *Frühes Christentum in Oberösterreich zwischen Ost und West*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 705-710; *Neue Ergebnisse zum frühen Kirchenbau im Alpenraum. Akten des Internationalen Kolloquiums Klagenfurt 6.-7. Dezember 2013*, herausgegeben von Karl Strobel und Heimo Dolenz, Graz, 2016; *Saint Martin and Pannonia. Christianity on the Frontiers of the Roman World*, Exhibition Catalogue, edited by Endre Tóth, Tivadar Vida, Imre Takács, Pannonhalma-Szombathely, 2016; Krisztina Hudák, *Methodo-*

sia, în general, Scythia minor, în particular²¹⁷), din regiunile nord-duce și nord-pontice din afara Imperiului (teritoriul sud- și est-carpatic²¹⁸, Gothia²¹⁹, „barbarii” nordici²²⁰, Chersones și Bosfor²²¹), din

logical Introduction to the Pannonian Early Christian Church History – Th rough the Last Fift y Years of Pannonia (374–456), Pécs, 2019; vezi și *infra*.

²¹⁶ Vezi *supra*; adaugă Mihai Bărbulescu, *Paleocreștinismul în România. Probleme metodologice și aspecte istoriografice românești și străine*, în *Slujitor al Bisericii și neamului. Părintele prof. univ. dr. Mircea Păcurariu, membru corespondent al Academiei Române, la împlinirea vârstei de 70 de ani*, Cluj-Napoca, 2002, 171-178.

²¹⁷ Vezi *supra*, la care adaugă aici doar Nelu Zugravu, *op. cit.*, 234-257, 364-405, 453-478; Alexandru Barnea, *Une province chrétienne sous Justinien: La Scythie Mineure*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, II, 807-822; Virgil Lungu, *Creștinismul în Scythia Minor în contextul vest-pontic*, Sibiu-Constanța, 2000; Nicolae V. Dură, „Scythia Minor” (Dobrogea) și Biserica ei apostolică. Scaunul arhiepiscopal și mitropolitan al Tomisului (sec. IV-XIV), București, 2005; Adriana-Claudia Cîteia, *Instituții ecleziastice pe litoralul vest-pontic, în lumina izvoarelor arheologice, literare și epigrafice în secolele IV-VII*, Constanța, 2006; Georgi Atanasov, *Christianity along the Lower Danube Limes in the Roman Provinces of Dacia Ripensis, Mosia Secuna and Scythia Minor (4th – 6th C. AD)*, în *The Lower Danube Roman Limes (1st – 6th C. AD)*, edited by Lyudmil Vagalinski, Nikolay Sharankov, Sergey Torbatov, Sofia, 2012, 327-380; Emilian Popescu, *Creștinismul în Dobrogea antică, de la origini până în secolul al VII-lea*, în idem, *Studii de istorie și de spiritualitate creștină*, III, 13-157; Gordana Jeremić, Olivera Ilić, *Evidence of Early Christianity on the Danube Limes, from Singidunum to Aquae*, în *Vivere Militare Est. From Populus to Emperors – Living on the Frontiers*, I, Belgrade, 2018, 197-247; de asemenea, *infra*.

²¹⁸ E.g.: Radislav Hošek, *op. cit.*; Dan Gh. Teodor, *Creștinismul la est de Carpați de la origini până în secolul al XIV-lea*, Iași, 1991; idem, *Creștinism și păgânism la est de Carpați în a doua jumătate a mileniului I d. Hr.*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 215-226; idem, *Unele precizări privind începuturile creștinismului la est și sud de Carpați*, în *Credință, istorie și cultură la Dunărea de Jos*, Galați, 2005, 11-25; Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 74-91, 157-177; Ioan Mitrea, *Comunități creștine din secolele V-VII în regiunea subcarpatică a Moldovei*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 227-232; idem, *The first Christian communities from the central area of Moldavia*, în *The Christian Mission...*, 133-144; idem, *The Christian Rural Community of the 5th – 7th Centuries of Davideni-Neamț*, în *Semper fidelis. In honorem magistri Mircea Ignat*, editori Bogdan Petru Nicolici, Dumitru Boghian, Suceava, 2013, 371-381; idem, *Comunitatea rurală creștină din secolele V-VII de la Davideni-Neamț, Zargidava*, XII, 2013, 76-87; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 325-356, 406-445, 479-525; I. Tentiuc, A. Popa, *Unele considerații privind lăcașele rupestre din Moldova de est în secolele IV-XIII*, *Mousaios*, V, 1999, 33-51; Nicolae Dănilă, *op. cit.*, 69-119; Ion Hâncu, *Pătrunderea și înrădăcinarea creștinismului în spațiul pruto-nistrean, Tyragetia*, 11, 2002, 77-82; Ion T. Dragomir, *Mormântul daco-roman paleocreștin de la Tîrighina-Băr-*

boși, din regiunea Dunării de Jos, în *Istorie bisericească...*, 28-35; Silviu Sanie, Ion T. Dragomir, *Începuturile creștinismului în sudul roman al Moldovei*, în *ibidem*, 36-41.

²¹⁹ E.g.: Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 178-186, 187-199; Noel Lenski, *The Gothic Civil War and the Date of the Gothic Conversion*, *GRBS*, 36/1, 1995, 51-87; Andreas Schwarcz, *Cult and Religion among the Tervingi and the Visigots and Their Conversion to Christianity*, în *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective*, edited by Peter Heather, San Marino, 1999, 447-459; Ovidiu Albert, *Goti v spodnjem Podonavju in njihov pomen za krščanstvo v današnjem romunskem prostoru (The Goths in the Lower Danubian Area and Their Significance for Christianity in Present-Day Romania)*, *Zgodovinski časopis (Historical Review)*, Ljubljana, 62/3-4, 2008, 315-322; Mario Girardi, *La Passio del 'Goto' Saba. Ideologia universalistica sui confini dell'Impero fra memoria storica e trasfigurazione biblica*, *C&C*, 4/1, 2009, 279-294; idem, *Dinamiche multietiche ed interreligiose sul limes danubiano nel IV secolo: il martirio di Saba il Goto*, *C&C*, 7/1, 2012, 117-141; Dan Ruscu, *Bishop Theophilus and the Church of Gothia*, *AMN*, 47-48/I, (2010-2011) 2012, 229-240; Johan Leemans, *The Martyrdom of Sabas the Goth: History, Hagiography and Identity*, în *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*, edited by Peter Gemeinhardt and Johan Leemans, Berlin-Boston, 2012, 201-223; Giovanni Antonio Nigro, *Dinamiche multietiche ed interreligiose sul limes danubiano: Niceta, Inna e altri martiri goti*, *C&C*, 7/1, 2012, 201-220; Sorin Nemeti, *Costantino, i goti e la diffusione del Cristianesimo a nord del Danubio*, *EphD*, XVII, 2015, 177-189.

²²⁰ E.g.: Ádám Bollók, *Christians, Christianity and the 'Northern Barbarian' in Late Antiquity and Early Middle Ages*, în *Dalle steppe al mediterraneo. Popoli, culture, integrazione. Atti del Convegno internazionale di studi Fondazioni e rituali funerari delle aristocrazie germaniche nel contesto mediterraneo, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 18-19 giugno 2015. Atti del Convegno internazionale di studi Oriente e Occidente fra tarda antichità e medioevo popoli e culture delle steppe al Mediterraneo, Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 16-17 giugno 2016*, a cura di Carlo Ebanista e Marcello Rotili, Napoli, 2017, 423-442.

²²¹ E.g.: Renate Pillinger, *Die Anfänge des Christentums auf der taurischen Chersones (Krim) demonstriert am Beispiel von Pantikapaion/Bosfor/Kerč*, în *Fremde Zeiten. Festschrift für Jürgen Borchhardt zum sechzigsten Geburtstag am 25. Februar 1996 dargebracht von Kollegen, Schülern und Fremdem*, Herausgegeben von F. Blakolmer, K. R. Krierer, F. Krinzinger, A. Landskron-Dinstl, H. D. Szemethy, K. Zhuber-Okrog, Wien, II, 1996, 309-317; P. D. Diatroptov, *The Spread of Christianity in the Bosphorus in the 3rd – 6th Centuries, Ancient Civilisations from Scythia to Siberia*, Leiden-Boston-Köln, 5/3, 1999, 215-244; Vitalij M. Zubar, *Classical States of the Northern Black Sea Coastland in the Third Through the Sixth Centuries A.D. and the Arrival of Christianity*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 809-813; Miron I. Zolotarev, Dimitrij Ju. Korobkov, *Der Weg zur Orthodoxie im Taurischen Chersonesos – Synagoge versus Ecclesia*, în *ibidem*, 981-986; Liudmila Khroushkova, *Chersonesos in the Crimea: the First Christian Buildings (4th-5th Centuries)*, *AntTard*, 16, 2008, 141-158.

fosta provincie Dacia²²² sau răspândit printre germanicii (gepizii) din Pannonia și Transilvania²²³ și goții ajunși în dreapta fluviului²²⁴; este vorba despre apostolicitate și misionarism²²⁵, persecuții, martiri și

²²² E.g.: Doina Benea, *Dacia sud-vestică în secolele III-IV. Interferențe spirituale*, Timișoara, 1999; idem, *Despre o capelă creștină la Porolissum*, Peuce, S. N., III-IV, 2005-2006, 231-240; idem, *Istoria Banatului în Antichitate*, Timișoara, 2013, 345-373; Nelu Zugravu, *op. cit.*, 283-324, 406-445, 479-525; Nicolae Dănilă, *op. cit.*, 7-67; Nicolae Gudea, Ioan Ghiurco, *op. cit.*; Alexandru Madgearu, *Expansiunea creștinismului în afara mediului post-urban din Dacia (secolele IV-VI)*, în *Slujitor al Bisericii și al neamului...*, 191-202 (= *The Spreading of the Christianity in the Rural Areas of Post-Roman Dacia (4th-7th Centuries)*, *Archaeus*, VIII/1-4, 2004, 41-59); idem, *The Significance of the Early Christian Artefacts in Post-Roman Dacia*, în Heinrich-Tamáská Orsolya, Krohn Niklot, Ristow Sebastian (hg.), *Christianisierung Europas. Entstehung, Entwicklung und Konsolidierung im archäologischen Befund. Internationale Tagung im Dezember 2010 in Bergisch-Gladbach*, Regensburg, 2012, 299-317; Doina Benea, Ioana Hica, *Damnatio memoriae în arhitectura romană târzie de la Dunărea de Jos*, Timișoara, 2004; Sorin Marțian, *Biserica pe teritoriile fostelor provincii dacice (Transilvania, Banat, Oltenia) în secolele VII-XI. Aspecte de istorie, organizare bisericească, rit și cult*, Târgu-Lăpuș, 2006; Nicolae Gudea, *Christiana minora...*, *passim*; idem, *Porolissum...*, 36-41, 49-53, 72-73; Valer Părău, *Porolissum. Eine dakisch-römische christliche Stadt im 4.-6. Jahrhundert n. Chr. Einführende Studie*, în *Studii de arheologie și istorie...*, 405-415; Sorin Nemeti, *op. cit.*, 182-189; vezi și *infra*.

²²³ E.g.: Coriolan Opreanu, *Creștinismul și neamurile germanice în secolele IV-V în Transilvania*, *EphN*, V, 1995, 227-254; idem, *The Beginnings of Christianity among the Germanic Peoples in 5th Century Transylvania*, estratto da / Sonderdruck aus *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 923-928; Nicolae Gudea, Corneliu Gaiu, *Contribuții la istoria creștinismului timpuriu în sud-estul Europei. Despre Biserica creștină la Gepizi*, Bistrița, 2015.

²²⁴ E.g.: Velizar Velkov, *Der Wohnsitz der Gothi Minores (der Wulfilagoten) in Moesien*, în *Studia in honorem Georgii Mihailov*, Sofia, 1995, 491-496; Eike Faber, *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*, Stuttgart, 2014; Herwig Wolfram, *Vulfila pontifex ipseque primus Gothorum minorum, sed non apostolus eorum. Vulfila, Bishop and Secular Leader of his People but not Their Apostle*, în *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, edited by Guido M. Brendt and Roland Steinacher, New York, 2016, 131-134; Ralph W. Mathisen, *Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices*, în *ibidem*, 145-192.

²²⁵ Vezi *supra*, la care adaugă, e.g.: Emilian Popescu, *La mission chrétienne aux premiers siècles dans le sud-est européen (aperçu historique)*, în *Aspects of Spiritual Life in South East Europe from Prehistory to the Middle Ages*, Iași, 2004, 227-248; idem, *Apostolicitatea creștinismului românesc. Sfinții Apostoli Andrei și Filip în Dobrogea*, în *Creștinismul – sufletul neamului românesc. Lucrările simpozionului național „Sfântul Andrei – Apostolul românilor*, ediția I, Făgăraș, 2004, 11-24; idem, *L'origine apostolique du christianisme roumain*, în *Istorie bisericească...*, 9-27; idem, *Câteva gânduri despre botezul primilor creștini pe pă-*

cultul relicvelor²²⁶, organizare și ierarhie ecleziastică (episcopi și episcopate, cler inferior etc.)²²⁷, monahism²²⁸, creștinism urban și ru-

mântul românesc, *Pontica*, XLV, 2012, 549-576; Ionuț Holubeanu, *Despre aria misionară a Sfântului Episcop Mucenic Ephraim*, *Pontica*, XL, 2007, 415-428; idem, *On the Missionary Area of the Holy Martyr-Bishop Ephraim*, în *Études byzantines et post-byzantines*, VI, 7-21; Chris de Wet, *John Chrysostom and the Mission to the Goths: Rhetorical and Ethical Perspectives*, *HTS Theological Studies*, 68.1, 2012: Online: #Art. 1220, 10 pages (<http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1220>, 2012).

²²⁶ E.g.: Vezi *supra*, la care adaugă: Reinhardt Harreither, *Der hl. Florian. Der einzige namentlich bekannte Martyrer in Noricum Ripense*, în *Westillyircum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit. Zahodni Ilirik in severovzhodna Italija v poznorimski dobi*, Rajko Bratož (ur./hrsg.), Ljubljana, 1996, 235-287; Rajko Bratož, *Le persecuzioni dei cristiani delle province danubiane e balcaniche sotto Diocleziano*, estratto da *Quaderni Giuliani di Storia*, XXXV/2, 2004, 261-343; Georgi Atanasov, *À propos du martyre de Saint Émilien de Durostorum (Sillistra)*, *Pontica*, XLIV, 2011, 211-220; Francesca Prescendi, *Le sacrifice humain: un affaire des autres! A propos du martyre de saint Dasius*, în *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Edités par Francesca Prescendi et Youri Volokhine avec la collaboration de Daniel Barbu et Philippe Matthey, Genève, 2011, 345-357; Dubravka Preradović, *Translations of the Relics from the Byzantine Empire in the Adriatic Between the 6th and the 11th Century*, în *Niš and Byzantium*, XI, Niš, 2013, 187-208; Monika Pesthy-Simon, *Human sacrifices and/or martyrs*, *C&C*, 9/1, 2014, 213-225, în special 214-220 (*The Martyrdom of Dasius*).

²²⁷ E.g.: Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 111-138, 200-216, 254-263; idem, *Biserica Tomisului în vremea mitropolitului Valentinian. Ambasada (aprocrisiarul) de la Constantinopol*, *Pontica*, XL, 2007, 407-414 (= *L'Église de Tomis au temps du métropolitain Valentinien*), *Dacia*, LI, 2007, 251-255; Nelu Zurgav, *op. cit.*, *C&C*, 3, 2008, 278-282; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 74-106; Alexandru M. Ioniță, *St. Theotim I of Tomis and Sf. John Chrysostom. Their Attitude Towards the Truth of Faith and towards the Civil Authorities*, în *The Christian Mission...*, 9-17; Mihai Ovidiu Cătoi, *Le christianisme au Bas-Danube à la veille de la grande persécution*, în *ibidem*, 186-215; Stanislav Stanev, Zarko Zhdrakov, *The old Metropolitan Church in Nessebar/Mesembria after New Epigraphical 7th Evidence*, *ArchBulg*, XIII/1, 2009, 87-101; Alexandru Madgearu, *The Church in the Final Period of the Late Roman Danubian Provinces*, în *Antiquitas Istro-Pontica...* 145-153; Claudia Neri, *Martiri, vescovi e monaci nelle province danubiane: cristianesimo e romanità*, în *Roma e la province del Danubio. Atti del I Convegno Internazionale Ferrara – Cento, 15-17 Ottobre 2009*, a cura di Livio Zerbini, Rubbettino Editore, 2010, 437-447; Danilo Mazzoleni, *La diaconesse d'une inscription paléochrétienne de Bulgarie*, *AMV*, VIII/2, 2011, 355-372; Rajko Bratož, *Bishop Victorinus and the Christian Community in Petavia (Second Half of the 3rd Century)*, *Christian Reading*, 2-3, 2014, 14-45 (în limba rusă, cu rezumat englez); idem, *Bischofssitze und Kirchenorganisation in Slowenien*, în *Neue Ergebnisse*

zum frühen Kirchenbau im Alpenraum..., 173-196; Karl Strobel, *Zur Frage christlicher Kirchenbauten vor und nach der diocletianischen Christenverfolgung: literarische und archäologische Zeugnisse*, în *ibidem*, 1-46; Helmo Dolenz, *Der Bischofssitz und die spätantike Stadt Virunum*, în *ibidem*, 47-172; Slavko Ciglenečki, *Frühchristliche Kirchen und Klerikergebäude in Slowenien*, în *ibidem*, 197-212; Ionuț Holubeanu, *Noi interpretări privind rangul scaunului bisericesc de la Tomis în secolele al V-lea și al VI-lea*, *Pontica*, XLVIII-XLIX, 2015-2016, 25-60; idem, *Organizarea bisericească în Moesia Secunda în secolele V-VII p.Chr.*, *Pontica*, L, 2017, 71-126; idem, *Câteva considerații privind ordinea semnăturilor episcopilor din Moesia Secunda în Encycykliā (457/8 p.Chr.)*, *ibidem*, 127-135; idem, *Interpreting Notitiaie Episcopatum*, în *4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts. SGEM 2017, Ancience Science. Conference Proceedings, II, Anthropology, Archaeology, History, Philosophy, Medieval and Renaissance Studies, 24-30 August 2017, Albena Co., Bulgaria, Sofia, 2017*, 279-284; idem, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda secolele IV-VII*, București, 2018.

²²⁸ E.g.: Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 217-234; idem, *Sfântul Ioan Casian, părinte al monahismului românesc și teolog al asceticii patristice*, în idem, *Studii de istorie și spiritualitate creștină*, III, 291-316; Ivan Djambobov, *Agglomérations et monastères en Thrace du Nord aux V^e-VI^e siècles*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae... II*, 859-866; Costel Chiriac, Tudor Papisima, *Un străvechi așezământ creștin dobrogean – complexul monastic de la Dumbrăveni (județul Constanța)*, în *Priveghind și lucrând pentru mântuire. Volum editat la aniversarea a 10 ani de arhipăstorie a Înalț Prea Sfințitului Mitropolit Daniel al Moldovei și Bucovinei (1 iulie 1990 – 1 iulie 2000)*, Iași, 2000, 222-234; Ionuț Holubeanu, *Dionysius Exiguus și monahismul dobrogean*, în *Studia historica et theologica...*, Iași, 2003, 229-254; Claudia Neri, *Giovanni Casiano: il mistero di un orientale in Occidente*, în *Corona Laurea. Studii în onoarea Luciei Țeposu Marinescu*, ed. Crișan Mușeteanu, Mihai Bărbulescu, Doina Benea, București, 2005, 365-376; Dan Ruscu, *Die skythischen Mönche in der Kirchenpolitik des Oströmischen Reiches zwischen Anastasius und Justinian*, în *Antiquitas Istro-Pontica...*, 185-191; Rajko Bratož, *Frühes Mönchtum in den Donau- und Balkanprovinzen. Eine Bestandsaufnahme*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 229-259; Valentina Voinea, Bartłomiej Szmoniewski, *Din nou despre peștera Casian*, *Pontica*, XLIV, 2011, 221-238; Mihai Ovidiu Cățoi, *Despre localizarea mănăstirii Halmyrissos din Vita Sancti Hypatii*, *ST*, 3, 2011, 91-126; Alexander Manev, *Early Monasticism in Thrace: an Issue of Archaeology*, *SAS*, 4, 2017, 218-236; Costel Chiriac, Angela Simalcsik, *Observații antropologice în legătură cu complexul monahal de la Dumbrăveni, jud. Constanța*, *ArchMold*, XL, 2017, 275-288; Levente Nagy, *Ascetic Christianity in Pannonian Martyr Stories?*, în *Pagans and Christians in the Late Roman Empire: New Evidence, New Approaches (4th–8th centuries)*, edited by Marianne Sághy and Edward M. Schoolman, Budapest, 2018, 97-104.

ral și aspectele conexe acestuia²²⁹, arhitectură (*basilicae, baptisteria, cripte, martyria, capiteluri, cancelli* ș. a.)²³⁰, artă creștină (mozaic,

²²⁹ E.g.: Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 246-253, 264-284, 306-396; V. Georgescu, M. Ionescu, *Mărturii creștine la Calatis, Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 187-200; Alexandru Suceveanu, *Cercetări recente în Histria creștină*, în *Omagiu Virgil Cândea la 75 de ani*, coordonator Paul H. Stahl, București, 2002, 281-295; idem et alii, *Histria. Les résultats des fouilles*, XIII, *La basilique épiscopale*, Bucarest, 2007; Zygmunt Kalinowski, *The "Roman Spirit" of the Early Christian Churches in Novae*, *EphD*, XII/1, 2004, 293-299; Irena Ljubomirović, *Naissus in a New Province between East and West*, în *Niš and Byzantium*, III, Niš, 2005, 87-102; Gordana Jeremić, *Saldum. Roman and Early Byzantine Fortification*, Belgrad, 2009; Robert Born, *Spätantike Stadtgrenzen und Christianisierung in Histria und Tropaeum Traiani*, în Caroline Jöchner (Hg.), *Räume der Stadt. Von der Antike bis heute*, Berlin, 2008, 51-78; idem, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor. Ein Beitrag zum spätantiken Urbanismus auf dem Balkan*, Wiesbaden, 2012; Miša Rakocija, *New Insights into the Early Christian Past in Niš*, în *Niš and Byzantium*, VI, Niš, 2008, 45-58; Anica Djordjievska, *Literary and Epigraphic References of the Early Christian Heraclea*, în *ibidem*, 157-163; Vera Bitrakova Grozdanova, *Lychnidos entre l'Orient et l'Occident paléochrétiennes*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 213-220; idem, *Lychnidos à l'époque chrétienne et son noyau urbain*, în *Niš and Byzantium*, VII, Niš, 2009, 23-36; Alexandra Milčeva, *Eine frühchristliche Basilica aus dem Dorf Oreše im Gebiet von Nicopolis ad Nestum (Westrhodopen, Bulgarien)*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 527-535; Christo Prešlenov, *Die frühchristliche Basilika der Befestigten Siedlung nahe dem Dorf Panicovo, Gemeinde Nesebăr, Bulgarien*, în *ibidem*, 943-946; Marija Buzov, *The Topography of Early Christian Siscia*, *C&C*, 4/2, 2009, 43-77; Carolyn S. Snively, *The New Basilica at Golemo Gradište, Konjuh: a Sixth Century Church in the Province of Dardania*, în *Niš and Byzantium*, IX, Niš, 2011, 187-202; Branislav Risteski, *The Earliest Manifestations of Christianity in the Regions of Mariovo and North Pelagonia*, în *ibidem*, 203-226; Olga Špehar, *The Making of Christian Sacred Topography of the Late Antique Cities on the Territory of Modern Serbia*, în *ibidem*, X, Niš, 2012, 256-266; Livia Buzoianu, Maria Bărbulescu, *Tomis. Comentariu istoric și arheologic. Historical and Archaeological Commentary*, Constanța, 2012, 74-109, 179-216; Dorel Paraschiv, Ioan Iațu, *The Christian Basilica of Ibida. Elements of Interior Decoration*, *ArhMold*, XXXVI, 2013, 239-252; Olivera Ilić, *Early Christianity in the Period of Religious Syncretism in the Roman Empire: Case Study Antique Viminacium*, în *Niš and Byzantium*, XII, Niš, 2014, 163-170; Jean-Philippe Carrié, Dominic Moreau, *The Archaeology of the Roman Town of Abritus: The status question in 2012*, în *Limes XXII: Proceedings of the 22th International Congress of Roman Frontier Studies, Ruse, Bulgaria, September 2012*, edited by Lyudmil Vagalinsky, Nikolay Sharankov, Sofia, 2015, 601-610, în special 607; Sebastian Gairhos, „... qua Virdo et Licca fuentant...”. *Zeugnisse spätantiken Christentums in Augsburg*, în *Neue Ergebnisse zum frühen Kirchenbau im Alpenraum ...*, 251-276; Jean Terrier, *Entre*

espace urbain et espace rural, la topographie chrétienne de la cité de Genève durant l'Antiquité tardive à la lumière des découvertes archéologiques, în *ibidem*, 321-332; Ivan Gargano, *Evidence of Christianity in Viminacium: a Study on Historical Sources, Epigraphy, and Funerary Art*, SAŠ, 3, 2016, 11-29; Anita Rapan Papeša, Danijela Roksandić, *Cibalae/Vinkovci during Late Antiquity (Fifth to Sixth Century AD) – New Insights about Old Assumptions*, în *GrenzÜbergänge...*, 145-160; Ivana Popović, *Survey of Early Christianity in Sirmium/ Sremska Mitrovica (Fourth to Fifth c. AD)*, în *ibidem*, 179-194; Ventzislav Dintchev, *The Town and the Church During the Late Antiquity Period. Architectural and Urban Dimensions*, în *Studia in honorem professoris Borisi Borisov, Velikovo Turnovo*, 2016, 309-324; Gordana Jeremić, Aleksandra Filipović, *Traces of Early Christianity in Naissus*, în *Acta XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Romae (22-28.9. 2013). Costantino e i Costantinidi. L'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*, II, a curatela scientifica Olof Brandt, Vincenzo Focchi Nicolai, cura editoriale Olaf Brandt, Gabriele Castiglia, Città del Vaticano, 2016, 1743-1758; Svetlana Petrova, *The Semicircular Piazza of Parthicopolis in the Development of the Late Antique City Planning*, în *Niš and Byzantium*, XVI, Niš, 2018, 103-120.

²³⁰ *E.g.*: Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 100-106, 306-345; Anna Gattiglia, *Architettura simbolica di età giustiniana nei Balcani: la tricolora*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, II, 189-206; Emilio Marin, *Narona. Basilique et baptistère paléochrétiens de Sv. Vid*, în *ibidem*, I, 475-506; Neli Tchaceva-Detchevska, *Früchrichtliche Kirchen in Bulgarien unter dem Einfluss der Kirchenarchitektur Syriens und Kleinasien*, în *ibidem*, III, 729-736; Mihail Zahariade, Octavian Bounegru, *The Basilica Episcopalis and the Martyrs' Tomb from Halmyris*, în *Studia historica et theologica...*, 157-162; Petre Gherghe, *Basilica de la Sucidava – Celei, MO*, IV/1-4, 2002, 91-95; Irina Adrian Achim, *Les fosses d'autel en Scythie Mineure. Essai d'analyse*, *EphD*, XII/1, 2004, 277-291; Irina Achim, *Étude d'archéologie chrétienne en Scythie Mineure: la basilique à crypte d'Histria*, *T&MByz*, 15, 2005, 85-97; idem, *Paysage urbain tardo-antique à Histria: les églises paléochrétiennes entre le cadre architecturale et la liturgie*, *Dacia*, N.S., LVI, 2012, 125-167; idem, *Réflexions sur les monuments de culte chrétien dans l'urbanisme. Scénographie urbaine en Scythie entre adaptation et transformation durant l'antiquité tardive*, SAŠ, 3, 2016, 47-70; Irina Achim, Laurențiu Cliante, *Anciennes recherches, nouvelles considérations sur la crypte repérée dans le périmètre de la rue Karl Marx à Constanța*, *Materiale și Cercetări Arheologice*, S.N., XIII, 2017, 73-88; Victor H. Baumann, *Old Christian Testimonies at the Danube River's Mouths*, în *The Christian Mission...*, 64-82; idem, *À propos des premières basiliques paléo-chrétiennes découvertes à l'Embouchure du Danube*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 825-831; Gordana Milošević, *The Martyry and the Cemetery Basilica in Jagodin Mala in Niš*, în *Niš and Byzantium*, II, Niš, 2004, 121-140; Miša Rakocija, *Early Byzantine Crypt with a Vault in the Village of Klisura near Niš and a Brief Comment on the Problem of Vaulted Crypts*, în *ibidem*, 161-164; idem, *On the Parapet Slab from Niš and the Origin and Typology of Early Byzantine Partitions*, în *ibidem*, IV, Niš, 2006, 95-111; idem, *Paleobyzantine Churches in Niš. Preliminary Survey*, în *ibidem*, V, Niš, 2007, 125-147; idem, *About the Basilica with Martyrium (Basilica*

ca of Martyrs) in Niš, în *ibidem*, XI, Niš, 2013, 31-68; idem, *Early Byzantine Basilica with a Tomb in Ostrovica Village Substructure near Niš (Serbia)*, SAŠ, 3, 2016, 72-80; idem, *Place of Impost Capitals from the Basilica in Ćurlina in the Evolution of the Ionic Capitals and Activity of Paleobyzantine Sculpture Workshop in Niš*, în *Niš and Byzantium*, XV, Niš, 2017, 89-104; Carolyn S. Snively, *Dacia Mediterranea and Macedonia Secunda in the Sixth Century: a Question of Influence of Church Architecture*, în *ibidem*, III, Niš, 2005, 213-223; idem, *Transepts in the Ecclesiastical Architecture of Eastern Illyricum and the Episcopal Basilica at Stobi*, în *ibidem*, VI, Niš, 2008, 59-74; idem, *The New Basilica at Golemo Gradište, Konjuh: a Sixth Century Church in the Province of Dardania*, în *ibidem*, IX, Niš, 2011, 187-202; idem, *The Episcopal Basilica, the Via Sacra, and the Semicircular Court at Stobi, R. Macedonia*, în *ibidem*, X, Niš, 2012, 185-200; Georgi Atanasov, *Le palais des évêques de Durostorum des Ve-VI^e siècles*, Pontica, XXXVII-XXXVIII, 2004-2005, 275-287; idem, *Basiliques de l'époque du Haut Christianisme à Durostorum-Silistra, Pontica*, XLII, 2009, 213-241; idem, *À propos de martyrium de St. Loup de Novae (Svichtov)*, în *Moesica et Christiana. Studies in Honour of Professor Alexandru Barnea*, edited by Adriana Panaite, Romeo Cîrjan and Carol Căpiță, Brăila, 2016, 413-419; Elizabeta Dimitrova, *In Through the Inner Door (The Mosaic in the Narthex of the Large Basilica in Heraclea Lynkestis)*, în *Niš and Byzantium*, IV, Niš, 2006, 179-189; Alexandru Suceveanu et alii, *op. cit.*; Liudmila Khroushkova, *op. cit.*; Ioannis D. Valeris, *Reverend Prototypes? Constantinian Churches and Their Later Imitations in the Balkans*, în *Niš and Byzantium*, VI, Niš, 2008, 99-112; Ion Barnea, *Monumente creștine și viață bisericească în secolele VII-XIV*, în *Istorie bisericească...*, 142-180; Elena Gartzonika, *Martyrs and Their Holy loci in the Balkan Peninsula: a Preliminary Historical-Geographical Approach*, în *ibidem*, VII, Niš, 2009, 129-140; Tsonya Drazheva, *Martyr's Architecture in the Lands of Today's Southeast Bulgaria – Thrace Diocese, Province of Haemimont, 3rd-4th Century*, în *ibidem*, 141-150; Metodi Daskalov, Snezhana Goryanova, *Early Christian Architectural Complex in Sofia (Bulgaria)*, în *ibidem*, 151-162; Cristian Olariu, *Tropaeum Traiani: the Basilica D Sector (with Transept) and the Surrounding Area (Archaeological Researchs, 2000-2006)*, în *ibidem*, 163-178; Mircea Angelescu, Valentin Bottez, *Histria. The Basilica „Pârvan” Sector (I). The Sector Archaeological Topography (2001-2007)*, Pontica, XLII, 2009, 193-212; Jean-Pierre Sodini, *Deux sculptures architecturales de style constantinopolitain (deuxième moitié du V^e siècle – première moitié du VI^e siècle)*, în *Antiquitas Istro-Pontica...*, 507-516; Iuliana et Alexandru Barnea, *Basilique épiscopale d’Histria. Proportions*, în *ibidem*, 517-521; Irina Ichim, Ioan Carol Opriș, *Loca sancta Scythiae: l’église paléochrétienne de Capidava, un monument délaissé*, în *ibidem*, 523-531; Alexandru Suceveanu, *La basilique épiscopale d’Histria*, în *Études byzantines et post-byzantines*, VI, 57-63; Zdravko Dimitrov, *The Figural Capitals from the Late Antiquity in National Archaeological Museum Sofia*, în *Niš and Byzantium*, X, Niš, 2012, 165-184; Morana Čaušević-Bully, *L’architecture paléochrétienne dans le Kvarner: état des connaissances et nouvelles découvertes*, HAM, 18/1, 2012, 133-142; Mihailo Milinković, *Die kirchliche Architektur in Serbien 4.-10. Jh. – Überblick der Forschungsgeschichte und des Forschungsstandes*, *ibidem*, 167-177; Miljenko Jurković, *Le Corpus CARE en Croatie – état des recherches*,

teme și motive iconografice în mozaic și pictură, decoruri cu simboluri creștine ș.a.)²³¹, artefacte minore (ceramică, opaițe, obiecte litur-

ibidem, 123-132; Pascale Chevalier, Jagoda Mardešić, Morana Čaušević-Bully, *Le reflet de la puissance de l'évêque sur le faciès urbain de Salone du IV^e au VI^e siècle (le cas du pseudo-oratoire A)*, în Olof Btandt, Silvia Cresci, Jorge Quiroga López, Carmelo Pappalardo (ed.), *Acta XV Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae, Toledo (8-12.9 2008)*. *Episcopus, civitas territorium, Città del Vaticano*, 2013, 1059-1070; Andrzej B. Biernacki, Rafał Czerner, *The Bishopric of Novae (Moesia secunda), 4th-6th Cent. History, Architecture, Daily Life*, I, *History, Architecture*, Poznań, 2013; Andrzej B. Biernacki, Elena Ju. Klenina, Evgenija Genčeva, *The Bishopric of Novae (Moesia secunda), 4th-6th Cent. History, Architecture, Daily Life*, II, *Daily Life*, Poznań, 2013; Andrzej B. Bienarcki, Valeri Yotov, Alexander Minčev, *The Origin of the Architectural Elements and Details from the Early-Christian Church at Cape Sveti Atanas near Bjala (Bulgaria)*, în *Ad Fines Imperii Romani. Studia Thaddaeo Sarnowski septuagenario ab amicis, collegis discipulisque dedicata*, editor Agnieszka Tomas, Varsaviae, 2015, 417-435; Vanja Popova, *The Martyrium under the Basilica of Saint Sophia in Serdica and Its Pavements*, în *Niš and Byzantium*, XIII, Niš, 2015, 131-150; Svetlana Petrova, *The Early Christian Basilica in the Urban Planning of Parthicopolis*, în *ibidem*, 161-184; idem, *The Baptistery of the Episcopal Basilica in Parthicopolis*, în *ibidem*, XV, Niš, 2017, 133-152; Ivo Topalilov, *The Importance of the so-called 'Eastern Gate' Complex for the Christians and Christianity in Philippopolis*, în *ibidem*, XIV, Niš, 2016, 265-277; Halûk Çetinkaya, *Early Christian Architecture in Ulpiana*, SAŠ, 3, 2016, 30-46; Giuseppe Cuscito, *Il complesso episcopale di Aquileia*, în *Neue Ergebnisse zum frühen Kirchenbau im Alpenraum...*, 213-250; Bernd Paffgen, *Kirchen in der Raetia Secunda*, în *ibidem*, 277-320; Franz Glaser, *Architektur und Kunst als Spiegel des frühen Christentums in Noricum*, în *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, 22, 2016, 33-66; Marina Šimek, *Lonja – eine frühchristliche Kirche auf einer spätantiken Höhensiedlung in Pannonien (heute Nordwestkroatien)*, în *Grenzübergänge...*, 161-178; Georgi Atanasov, Ioto Valeriev, Valeri Yotov, *The Crypt in the Sanctuary of the Basilica no 3 at the Ancient City of Zaldapa (Province of Scythia)*, în *Niš and Byzantium*, XV, Niš, 2017, 123-132; Snezhana Goryanova, *Early Christian Basilica and Medieval Cemetery near Bukhovo (Sofia)*, în *Niš and Byzantium*, XVI, Niš, 2018, 161-167; *International Scientific Conference The Basilica of Sf. Sophia during the Transformation from Paganism to Christianity, Sofia, March 11-13, 2014*, VII, Sofia, 2018; Ventzislav Dintchev, *Town and Church in Late Antiquity. Architectural and Urbanistic Dimensions*, în *Proceedings of the First International Roman and Late Antiquity Thrace Conference "Cities, Territories and Identities (Plovdiv, 3rd – 7th October 2016)"*, edited by Lyudmil Vagalinski, Milena Raycheva, Dilyana Boteva, Nicolay Sharankov, Sofia, 2018, 357-370.

²³¹ E.g.: Ion Barnea, *Arta creștină în România*, 1, *Secolele III-VI*, București, 1979; J. Valeva, *La peinture funéraire dans les provinces orientales de l'Empire romain dans l'Antiquité tardive*, *HAM*, 7, 2001, 167-208; Ljubinka Džidrova, *Art, Form and Liturgy in the Rotunda at Konjuh*, în *Niš and Byzantium*, V, Niš, 2007, 149-178; idem, *Inauguration of Christianity at Heraclea Lyncestis. The Evolution*

of Episcopal Complex Through an Analysis of the Applied Geometric Mosaic Pavements, în *Folia Archaeologica Balkanica*, 3, 2015, 289-328; Tamara Ognjević, *The Shepherd as the Personification of Ruler and Priest. An Iconographical Analysis of a Scene from an Early Byzantine Floor Mosaic in the Southern of Caričin Grad*, în *Niš and Byzantium*, VI, Niš, 2008, 137-148; Aleksander Minchev, *The Mosaics of the Early Christian Church at Djanavara by Varna*, în *The Christian Mission...*, 18-36; idem, *The Third Early Byzantine Treasure from Odessos (Varna)*, SAŠ, 3, 2016, 85-112; idem, *Unusually Early Christian Marble Cross-Shaped Reliquary from the Archaeological Museum of Varna*, în *Illyria Antiqua. In honorem Duje Rendić-Miočević. Proceedings of the International Conference, Šibenik, 12th – 15th September 2013*, Zagreb, 2017, 487-497; Zaharia Covacef, *Tiberiu Potârniche, Christian Symbols on the Pottery Found in the Eastern Sector of Capidava Fortress*, în *The Christian Mission...*, 121-132; Miša Rakocija, *Painting in the Crypt with an Anchor in Niš*, în *Niš and Byzantium*, VII, Niš, 2009, 87-106; idem, *Architecture of Built Tombs in Ancient Christian Niš*, în *ibidem*, X, Niš, 2012, 37-64; idem, *Once Again on the Ancient Christianity Tomb Painting with Figural Representations in Niš*, în *ibidem*, XII, Niš, 2014, 49-70; idem, *Motives of Everyday Life of Niš in the Early Christian Tombs – a Contribution to the Examination of the Artist's Workshop in Niš*, în *ibidem*, XIII, Niš, 2015, 111-130; Jelena Anđelković, Dragana Rogić, Emilija Nikolić, *Peacock as a Sign in the Late Antique and Early Christian Art, Archaeology and Science*, Belgrade, 6 (2010), 2011, 231-248; Ivana Kuzmanović Novović, *Symbolism of Hermae in Early Christian Tomb*, în *Niš and Byzantium*, IX, Niš, 2011, 65-72; Ivana Popović, *Motiv of „Railing of Paradise” on Frescoes from Tombs in Jagodin Mala (Naissus) and Čalma (Sirmium)*, în *ibidem*, 65-84; idem, *Wall Painting of Late Antiquity Tombs in Sirmium and its Vicinity*, *Starinar*, LXI, 2011, 1-27 (extras); idem, *The Architectural Elements of the Profane Structures and the Motif of ‘Railing of Paradise’ in the Early Christian Tombs in Sirmium*, SAŠ, 3, 2016, 224-238; Dragana Rogić, Jelena Anđelković, *Vegetative Motives in Late Antique and Early Christian Funerary Painting in the Territory of Serbia*, în *ibidem*, 85-104; Ruth E. Kolarik, *Seasonal Animals in the Narthex Mosaic of the Large Basilica, Heraclea Lyncestis*, în *ibidem*, 105-118; Mihailo Milinković, *Ein Beitrag zur Erforschung der sgn. Frühchristlichen Polykandela in Serbien*, în *ibidem*, 73-84; Pamela Bonnekoh, *Nouvelles propositions pour l'iconographie de deux tombes de Thessalonique (IV^e-V^e s.) et remarques complémentaires sur certaines peintures de l'Agora et de Saint-Démétrius (V^e-VII^e s.)*, *AntTard*, 19, 2011, 267-281; Renate Pillinger, *Early Christian Grave Paintings in Niš Between East and West*, în *Niš and Byzantium*, X, Niš, 2012, 25-36; Lida Fabian Miraj, *Orpheus – the Evolution of the Myth in Greek, Roman, Early Christian Period and Orpheus Mosaic of Dyrrachium*, în *ibidem*, XI, Niš, 2013, 101-122; Stavros Gouloulis, Vassilis Katsaros, *The Rotonda of Thessaloniki: a New Interpretation of the Mosaic Decoration*, în *ibidem*, XII, Niš, 2014, 89-100; Miško Totkovski, *The Symbolic Messages of the Mosaics in the Southern Basilica at Plaošnik in Ohrid*, în *ibidem*, 129-142; Photini Kokkini, *Scènes de pêche sur les mosaïques de la péninsule balkanique: tradition romaine et iconographie paléochrétienne*, SAŠ, 3, 2016, 89-124; Ioana Mureșan, *The Painted Roman Tomb on the Lower Danube. Aspects Regarding the Crossover from Paganism to Christianity in Funerary Symbolism*,

gice, *eulogia*, sigilii, tipare pentru turnat cruci, cruciulițe, inele ș.a.)²³², cimitire, morminte și monumente funerare²³³, sinoade desfășurate în

ibidem, 125-153; Vania Popova, *Fons Vitae in Late Antique Monuments in Bulgaria*, *ibidem*, 154-198; idem, *Liturgy and Mosaics: the Case Study of the Late Antique Monuments from Bulgaria*, în *Niš and Byzantium*, XVI, Niš, 2018, 135-160; Levente Nagy, *Interpretationen frühchristlicher Kunst am Beispiel pannonischer Kästchenbeschläge: Methodische Probleme und Kunscharfe Terminologie*, în *GrenzÜbergänge ...*, 121-132; Andrzej B. Biernacki, Elena Klenina, *The Image of the Good Shepherd in the Early Christian Sculpture of Chersonesus*, în *Studia in honorem professoris Borisi Borisov*, 371-384; Thomas E. Schweigert, *The Apse Mosaics in the Church of San Mauro at Parentium: a Justinianic Interpretation*, *HAM*, 23/2, 2017, 693-707; Dragana Rogić, *Painted Decoration from a Viminacium Tomb*, în *Vivere Militare Est...*, II, Belgrade, 2018, 163-193.

²³² *E.g.*: Aleksandăr Minčev, *Early Christian Bronzes in the Varna Museum*, *Izvestja*, Varna, XXVII (XLII), 1991, 11-19; Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 346-376; Mihai Ionescu, Ioan I. C. Opreș, *O ampulla din Asia Minor recent descoperită la Callatis, Thraco-Dacica*, XIX/1-2, 1998, 167-170; Maria Mundell Mango, *The Archaeological Context of Finds of Silver in and Beyond the Eastern Empire*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, II, 207-252; Dan Gh. Teodor, *Médaillons byzantines à symboles chrétiens des IV^e-VII^e siècles de l'espace carpato-danubienco-pontique*, în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, recueillies et publiées par Emilian Popescu et Tudor Teoteoi, Iași, 2001; Zaharia Covacef, *Inele sigilare, Pontica*, XXXV-XXXVI, 2002-2003, 323-327; idem, *Considerații asupra unor articole de podoabă descoperite la Capidava, Pontica*, XLII, 2009, 465-476, în special 468, 471; Ioan I. C. Opreș, *Iconographie et symbolique chrétienne et païenne reflétées dans les découverts céramiques de la province de Scythie (IV^e – VI^e siècles ap. J.-C.)*, în *New Europe College Yearbook 1999-2000*, Bucharest, 2003, 427-469; idem, *Céramiques à caractère liturgique et devotionnel provenant de la Scythie Mineure (IV^e-VI^e s. ap. J.-C.)*, *EphD*, XII/1, 2004, 263-275; Constantin Băjenaru, Adela Băltăc, *Depozitul de candele de sticlă descoperit la bazilica episcopală de la Histria, Pontica*, XXXIII-XXXIV, 2000-2001, 469-513; Eisdem, *Histria – basilica episcopală. Catalogul descoperirilor de sticlă (1984-2000)*, *Pontica*, XXXIX, 2006, 219-247; Nicolae Dănilă, *Daco-Romania Christiana ...*, 121-161; Alexandru Barnea, Sorin Bercea, *Neuf bronzes paléochrétiens*, în *The Antique Bronzes: Typology, Chronology, Authenticity. The Acta of the 16th International Congress of Antique Bronzes, Organised by The Romanian National History Museum, Bucharest, May 26th-31st, 2003*, edited by Crișan Mușeteanu et alii, Bucharest, 2004, 43-47; Dan Isac, *A Presumable Gnostic Amulet from Samum-Cășeu*, în *Orbis antiquus. Studia in honorem Ioannis Pisonis*, editors: Ligia Ruscu, Carmen Ciongradi, Radu Ardevan, Cristian Roman, Cristian Găzdac, Cluj-Napoca, 2004, 559-563; Dorel Paraschiv, George Nuțu, *The Discovery of a Clay Thuribulum in the North of Dobrudja*, în *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest*, edited by Victor Cojocaru, Iași, 2005, 339-349; Costel Chiriac, *The first Byzantine Seal (6th – 7th) Found at Ibida (Slava Rusă,*

Tulcea County), în *Études byzantines et post-byzantines*, V, București, 2006, 207-210; idem, *Un sigiliu paleocreștin de la Noviodunum*, C&C, 6/2, 2011, 377-385; Ivana Popović, *The Activity of the Naissus Workshop in the Fourth Century and the Finds of the Valuable Objects from the Western Provinces of the Empire*, în *Niš and Byzantium*, IV, Niš, 2006, 113-126; Alexandru Madgearu, *Semnificația purtării crucilor pectorale descoperite la nord de Dunăre în secolele VI-VII*, în *ArhMod*, XXX, 2007, 129-136; Olivera Ilić, *Early Christian Liturgical Objects and Items of Ecclesiastical Furniture in Southern Serbia*, în *ibidem*, VI, Niš, 2008, 125-136; idem, *Early Christian Finds on the Middle Danube Limes*, în *Vivere Militare Est...*, I, 247-290; Nikolai Markov, *Une amulette de Ratiaria – témoignage intéressant des liaisons maritimes entre les Balkans et la Syrie à l'époque de l'Antiquité tardive*, AMV, V, 2007, 477-484; Nikolai Markov, Zharin Velichkov, *Late Antique Bone Amulet from Serdica*, *ArchBulg*, XI/2, 2007, 45-49; Constantin Nicolae, *O monogramă creștină de la Carsium (Hârșova, jud. Constanța)*, *Pontica*, XL, 2007, 401-406; Doina Benea, *A Christian Rush Light from Tibiscum*, în *The Christian Mission...*, 53-63; Dan Elefterescu, Marin Neagu, *Little Crosses from Dobruja Found in the Collections of Lower Danube Museum*, în *ibidem*, 112-120; Dan Elefterescu, *Two Gnostic Pieces from Durostorum*, în *ibidem*, 145-152; Ileana Ildiko Zahariade, *Utilizing a Flask as a Piece for Christian Ritual*, în *ibidem*, 15-159; Alexandru Madgearu, *The Plate of Paternus from the Malađa Perešćepina Treasure: Booty or Gift?*, în *Études byzantines et post-byzantines*, VI, 65-71; Nicolae Gudea, *Note de arheologie creștină. 7. Despre o gemă gnostică de la Garvăn/ Dinogetia (Moesia Inferior)*, C&C, 6/2, 2011, 445-453; idem, *Christiana minora...*, *passim*; Marian Mocanu, *Ceramica romană târzie cu decor ștampilat descoperită la (L?)Ibida*, *Pontica*, XLIV, 2011, 293-309, în special 299-300; Lăcărmioara Stratulat, Ioan Iațcu, *Arta pelerinajului. Obiecte creștine în spațiul est- și sud-est-carpatic (secolele IV-XVI)*, Iași, 2011; Ivan Jordanov, *The Diocese of Thrace (5th – 7th c.) According to the Sigillographic Data*, *ArchBulg*, XVI/3, 2012, 57-76; Mihailo Milinković, *Frühchristliche Reliquaire and Kapseln in Serbien*, în *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie*, 19, 2013, 27-39; Elizabeta Dimitrova, *Riders on the Storm. Dramatic Rider of the "Vinica Cavalier"*, în *Niš and Byzantium*, XI, Niš, 2013, 147-156; Totyu Totev, *Two Bronze Late Antique Buckles with Christian Inscriptions in Greek from Northeast Bulgaria*, SAȘ, 1, 2014, 87-93; Naser Ferri, *Spuren des Judäo-Christentums in Dardanien*, C&C, 9/1, 2014, 141-156; Dochka Vladimirova-Aladzhova, *A Lead Seal of Constantine the Great from Serdica*, SAȘ, 3, 2016, 82-88; idem, *Late Antique Artefacts with Biblical Storylines Found in Serdica*, SAȘ, 4, 2017, 202-207; Ádám Bollók, *The "Phylactery of the Cross" and Late Antique/ Early Medieval Mortuary Practices in the Eastern Mediterranean and on Its Fringes*, în *GrenzÜbergänge...*, 215-230; Emilian Popescu, *Crucea și răstignirea Mântuitorului...*, 16-23, 71-96; Florin Curta, *Shedding Light on a Murky Matter: Remarks on 6th to Early 7th Century Clay Lamps in the Balkans*, în *ArhBulg*, XX/2, 2016, 51-116; idem, *Observații cu privire la opaițele de lut din Peninsula Balcanică în decursul secolului al VI-lea și la începutul secolului al VII-lea*, în *The Man, the River and the Sea. Studies in Archaeology and History in Honour of Florin Topoleanu on his 65th Anniversary*, editors George Nuțu, Sorin-Cristian Ailincăi, Cristian Micu, Cluj-Napoca, 2017, 51-116; Irina Achim, Laurențiu

zonă și participarea prelaților din regiune la concilii universale sau locale²³⁴, teologie și limbaj teologic²³⁵, dispute confesionale și erezii

Cliante, *Un reliquaire inédit dans les collections du Musée d'Histoire Nationale et d'Archéologie de Constanța, Materiale și Cercetări Arheologice*, S.N., XII, 2016, 167-175; Ioan Vasiliu, *Un opaiț cu simbol creștin de la Dinogetia-Garvăn*, în *The Man, the River and the Sea...*, 143-150; Radu Petcu, Ștefan V. Georgescu, *A Roman-Byzantine Bronze Oil Lamp with Christian Symbols Discovered at Capidava (Scythia Minor)*, în *ibidem*, 151-158.

²³³ E.g.: Alix Barbet et Mihai Bucovală, *L'hypogée paléochrétien des orants à Constanța (Roumanie), l'ancienne Tomis, MEFRA*, 108/1, 1996, 105-158; Carolyn S. Snively, *Intramural Burial in the Cities of the Late Antique Diocese of Macedonia*, în *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae...*, II, 491-498; Gordana Milošević, *The Pagans and Christians in the Necropolis of Viminacium*, în *Corona Laurea...*, 327-338; Georgi Atanasov, *About the Late Antique Mausoleum-Martyrium in Durostorum-Silistra and the Martyrs of Durostorum St. Maxim, Dada and Cvintilian, Dobrudja*, 20, 2002, 55-65; idem, *The Roman Tomb in Durostorum-Silistra*, Silistra, 2005; idem, *Late Antique Tomb in Durostorum-Silistra and its Master, Pontica*, XL, 2007, 447-468; Mihai Ionescu, Nicolae Alexandru, Robert Constantin, *Noi cercetări în necropola paleocreștină callatiană, Pontica*, XXXV-XXXVI, 2002-2003, 225-244; Iordan Gatev, *Burial Rite along the Bulgarian Black Sea Coast during the Late Antiquity (4th-6th Centuries)*, în *Niš and Byzantium*, VI, Niš, 2008, 113-124; idem, *Rescue Excavations of Roman and Early Christian Cemetery in Kavarna (Ancient Bizone)*, în *ibidem*, IX, Niš, 2011, 227-236; Renate Pillinger, *Early Christian Grave Paintings in Niš between East and West*, în *ibidem*, X, Niš, 2012, 25-36; Anamarija Kurilić, Zrinka Serventi, *Late Roman Tombs and Burial Places in the Province of Dalmatia*, în *International Scientific Conference The Basilica of St. Sophia During the Transition from Paganism to Christianity, Sofia, March 11-13, 2014*, 450-468; Nikola Rusev, *The Necropoleis of Marcianopolis in the Late Antiquity*, în *Studia in honorem professoris Borisi Borisov*, 399-416; Irina Ichim, *Churches and Graves of the Early Byzantine Period in Scythia Minor and Moesia Secunda. The Development of a Christian Topography at the Periphery of the Roman Empire*, în *Death and Changing Rituals. Function and Meaning in Ancient Funerary Practices*, edited by J. Rasmus Brandt, Marina Prusac and Håkon Roland, Oxbow Books, 2015, 287-342; Sanja Pilipović, Ljubomir Milanović, *The Jonas Sarcophagus from Singidunum: A Contribution to the Study of Early Christian Art in the Balkans*, C&C, 11, 2016, 219-245; Olivera Ilić, *Paleochristian Sepulchral Monuments of Viminacium – an Indicator of Social Status of Buried Individuals*, în *Niš and Byzantium*, XV, Niš, 2017, 117-122; Ivo Topalilov, *Some Notes on the Late Antique Necropolises of Philippopolis, Thrace*, în *ibidem*, XVI, Niš, 2018, 93-102.

²³⁴ E.g.: Nelu Zugravu, *Itineraria ecclesiastica în Scythia Minor, SUBB. ThC*, 52/3, 2007, 9-29 (= *Itineraria ecclesiastica nella Scythia Minor, C&C*, 5/1, 2010, 227-269); idem, *O notă despre despre episcopul „scit” participant la Conciliul de la Nicaea (325), Tyragetia*, s.n., II [XVII]/1, 2008, 293-296; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 71-74; Dan Rusecu, *Eusebius' „Scythian” Bishop and the Ecclesiastical*

(gnosticism²³⁶, arianismul gotic²³⁷ sau „roman” și alte devianțe²³⁸), mobilitate²³⁹, jurisdicție ecleziastică și raporturi cu alte centre ale

History of „Gelasius” of Cyzicus, SUBB.ThC, LV/4, 2010, 27-33; Ionuț Holubeanu, A participat Sfântul Theotim I de Tomis la sinodul de la Ad Quercum din 403 p. Chr.?, Pontica, XLVI, 2013, 403-417; Josef Rist, Die Synode von Serdika 343: Das Scheitern eines ökumenischen Konzils und seine Folgen für die Einheit der Reichskirche, în Roald Dijkstra, Sanne van Poppel and Daniëlle Slootjes, East and West in the Roman Empire of the Fourth Century: an End to Unity?, Leiden, 2015, 63-81 (DOI 10.1163/9789004291935_006).

²³⁵ E.g.: Emilian Popescu, Christianitas Daco-Romana..., 285-293; Adriana Cîteia, *Vocabularul creștin pe litoralul vest-pontic: elemente de creație și împrumut*, Pontica, XXXV-XXXVI, 2002-2003, 315-321; idem, *Inscriptions with a Dogmatic Character in the Scythia Minor's Epigraphy*, în *The Christian Mission...*, 216-228; Claudiu Cotan, *The Image of the Feminine Monasticism in the Theological Works of Saint John Chrysostom and John Cassian*, în *ibidem*, 229-240; Ovidiu Olar, *Messaggeri e guerrieri alati nel Basso Danubio (secoli III-XI)*, în *Italia e Romania. Storia, Cultura e Civiltà a confronto. Atti del IV Convegno di Studi italo-romeno (Bari, 21-23 ottobre 2002)*, a cura di Stefania Santelia, Bari, 2004, 253-272; Ionuț Holubeanu, *Urmările hotărârilor Sinodului al III-lea Ecumenic (Efes, 431) asupra învățăturii soteriologice a bisericii din provincia Scythia*, Pontica, XLVII, 2014, 89-96; idem, *Diffusing Theological Thought through People and Books. A Case Study: St. John Cassian and the Scythian Monks*, *Analele Asociației Naționale a Tinerilor Istorici din Moldova*, 11, București-Chișinău, 2014, 7-30.

²³⁶ E.g.: Vezi *supra*, la care adaugă: Nelu Zugravu, *Erezii și schisme la Duna*, Iași, 1999, 19-36; Nicolae Gudea, *op. cit.*, C&C, 6/2, 2011, 445-453. O opinie diferită față de interpretarea procreștină a obiectelor așa-zise gnostice are Sorin Nemeti, care le consideră dovezi ale „magiei internaționale” – cf. *Magia în Dacia romană (I)*, *Revista Bistriței*, XVI, 2002, 103-112; (II), *ibidem*, XXI/1, 2007, 293-296; *Two Magic Inscriptions from Dacia*, în György Németh, Ioan Piso (eds.), *Epigraphica II. Mensa rotunda epigraphiae Daciae Pannonicaeque. Papers of the 4th Hungarian Epigraphic Roundtable. 1st Rumanian-Hungarian Epigraphic Roundtable (Sarmizegetusa, october 24-26, 2003)*, Debrecen, 2004, 43-50; *Magische Inschriften aus Dakien*, *Latomus*, 64/2, 2005, 397-403; *Dialoguri păgâne. Formule votive și limbaj figurat în Dacia romană*, cuvânt înainte de Mihai Bărbulescu, Iași, 2012, 113-139; *The Power of the Seventh Vowels on a Magical Gem from Dinogetia (Moesia Inferior)*, în Iulian Moga (coordinator), *Angels, Demons and Representations of the Afterlife within the Jewish, Pagan and Christian Imagery*, Iași, 2013, 87-94; *Magical Practices in Dacia and Moesia Inferior, în Jupiter on Your Side. Gods and Humans in Antiquity in the Lower Danube Area*, Editor Cristina-Georgeta Alexandrescu, Bucharest, 2013, 143-156, 279-292.

²³⁷ E.g.: Emanuela Prinziavalli, *L'arianismo: la prima divisione fra i romani e la prima assimilazione dei popoli germanici*, în *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI), 24-30 aprile 2003*, I, Spoleto, 2004, 31-60, în special 45-60; Knut Schäferdiek, *Ulfila und der sogenannte gotische Arianismus*, în *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*, edited by Guido M. Brendt and

creștinismului²⁴⁰, valoarea – pentru cercetarea religiei creștine din vastul spațiu amintit – a evidențelor literare²⁴¹ și arheologice²⁴², timi-

Roland Steinacher, New York, 2016, 21-48; Sara Parvis, *Was Ulfila really a Homoian?*, în *ibidem*, 49-66; Paul Parvis, *Sabas: 'Orthodox' or 'Arian'*, în *ibidem*, 67-83; Hanns Christof Brennecke, *Deconstruction of the so-called Germanic Arianism*, în *ibidem*, 117-130; Dan Ruscu, *Der Bischof Ulfila zwischen nicänischer „Orthodoxie“ und Homöertum*, in Alexander Rubel (Hg.), *Die Barbaren Roms. Inklusion, Exklusion und Identität im Römischen Reich und im Barbaricum (1.-3. Jahrhundert n. Chr.)*, Konstanz, 2016, 131-140.

²³⁸ E.g.: Nelu Zugravu, *Erezii și schisme...*, 37-44 (erezii de orientare dualistă), 45-83 (erezii trinitare), 85-113 (erezii cristologice); idem, *op. cit.*, C&C, 3, 2008, 282-287; idem, *op. cit.*, în *FHDRCh*, 106-126; Rajko Bratož, *Die Beziehungen zwischen den ethnischen und konfessionellen Gruppen (Katholiken, Arianer, Heiden) in Ostalpen- and Mitteldonauraum im Lichte der schriftlichen Quellen*, în *Probleme der frühen Merowingerzeit im Mitteldonauraum*, Brno, 2002, 73-98; Dan Ruscu, *The Revolt of Vitalianus and the "Scythian Controversy"*, *ByzZ*, 101/2, 2008, 773-785; Mihai Ovidiu Cățoi, *Rectifications et compléments à la chronologie du mouvement audien dans l'Empire romain et au Bas-Danube*, *EphD*, XVII, 2015, 191-218 (= *Corecturi și completări la cronologia mișcării audiene în Imperiul Roman și la Dunărea de Jos*, în *Polychronion. Înaltpreasfințitului Arhiepiscop Casian, la 60 de ani*, prefață de Emilian Popescu, Brăila, 2015, 429-459).

²³⁹ E.g.: Nelu Zugravu, *op. cit.*, *SUBB.ThC*, 52/3, 2007, 9-29 (= *op. cit.*, C&C, 5/1, 2010, 227-269); Ionuț Tudorie, *Saint Jean Cassien et son pèlerinage à Bethléem (382-385)*, în *The Romanian Principalities and the Holy Places along the Centuries. Papers of the Symposium held in Bucharest, 15-18 October 2006*, edited by: Emanoil Băbuș, Ioan Moldoveanu, Adrian Marinescu, București, 2007, 203-217; Dan Ruscu, *Scythians and Places of Exil: The Black Sea in Early Christian Literature*, în *Mobility in Research on the Black Sea Region*, editors: Victor Cojocaru, Alexander Rubel, Diana Stah, Thibaut Castelli, Cluj-Napoca, 2016, 367-383.

²⁴⁰ Vezi *supra*, la care adaugă, e.g.: Charles A. Frazee, *The Balkans between Rome and Constantinople in the Early Middle Ages 600-900, A.D.*, *Balkan Studies*, 34/2, 1993, 213-228; Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 57-73, 187-199; idem, *Sfântul Vasile cel Mare și teritoriul românesc*, în *Învățământul universitar vocațional la ceas aniversar – 2010. Studii și cercetări*, volum coordonat de Viorel Sava, Dan Sandu, Emilian Iustinian Roman, Iași, 2010, 39-47; Marin Cojoc, *Teritoriile illyro-danubiene după Sinodul IV ecumenic și până la reformele lui Justinian*, *MO*, LIV/9-12, 2002, 65-82; idem, *Papa Grigore cel Mare și Illyricul Oriental*, în *Studia historica et theologica...*, 255-271; Rajko Bratož, *Die frühchristliche Kirche in Makedonien und ihr Verhältnis zu Rom*, în *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, herausgegeben von Kerlheinze Dietz, Dieter Hennig und Hans Kaletsch, Würzburg, 1993, 509-551; Nelu Zugravu, *op. cit.*, *Pontica*, XXVIII-XXIX, 1995-1996, 163-181; Josef Rist, *Das apostolische Vikariat von Thessaloniki als Beispiel der Begegnung zwischen Rom und Konstantinopel in der Spätantike*, în *Acta Congressus Interna-*

tionalis XIV Archaeologiae Christianae..., 649-662; Dan Ruscu, *Relațiile externe ale Scythiei Minor – coordonata ecleziastică*, în *Poleis în Marea Neagră: relații interpontice și producții locale. Poleis in the Black Sea Area: Inter-pontic Relations and Local productions*, editori: Florina Panait Bîrzescu, Iulian Bîrzescu, Florian Matei-Popescu, Adrian Robu, București, 2013, 234-249.

²⁴¹ Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 139-156; idem, *Cine a fost autorul Actului martiric al Sfântului Sava „Gotul”? Considerații pe marginea unei ipoteze*, *Pontica*, XXXIII-XXXIV, 2000-2001, 515-523; idem, *Qui est l'auteur de l'Acte du martyr de Saint Sabas le "Goth"? Quelques considérations autour d'une nouvelle hypothèse*, în *Études byzantines et post-byzantines*, IV, recueillies et publiées par Emilian Popescu et Tudor Teoteoi, Iași, 2001; Nelu Zugravu, *op. cit.*, *C&C*, 3, 2008, 274-278; idem, *Gli Sciti nella geografia e nella retorica della conversione*, *C&C*, 4/1, 2009, 347-356; Renato Gendre, *Il calendario gotico*, în *Intorno alla Bibbia gotica*, a cura di Vittoria Dolcetti Corazza e Renato Gendre, Alessandria, 2008, 41-88; Carla Falluomini, *Il testo gotico nella tradizione biblica*, în *ibidem*, 249-288; Mario Girardi, *op. cit.*, *C&C*, 4/1, 2009, 279-294; idem, *La Passio Sabae Gothi (BHG 1607): il contributo di ricercatori romeni*, *C&C*, 6/1, 2011, 81-104; Mihail Zahariade, *A Historical Commentary to a Hagiographic Text: Passio Epicteti Presbyteri et Astionis Monachi*, în *The Christian Mission...*, 83-111; Mihai Ovidiu Cățoi, *Valoarea informației lui Macarius Magnes pentru creștinismul de la Dunărea de Jos la cumpăna dintre secolele IV-V*, în *Istorie bisericească...*, 63-86 (= *La valeur de l'information fournie par Macaire Magnes pour le christianisme au Bas Danube au carrefour des IV^e-V^e siècles*, *Pontica*, XLV, 2012, 521-538); idem, *În legătură cu localizarea sciților tomitani consemnați de Walafrid Strabo*, *Pontica*, XLIII, 2010, 141-164; idem, *Au sujet de la localisation des Scythes Tomitains mentionnés par Walafrid Strabus*, în *Études byzantines et post-byzantines*, VI, 103-125; Aleksandra Smirnov-Brkić, Ifigenija Draganić, *Latin and Greek Recensions of the Passio of St. Irenaeus of Sirmium*, în *International Symposium Constantin, Sirmium and Early Christianity (2013; Sremska Mitrovica)*, Sremska Mitrovica, 2014, 25-45; Boris Stojkovski, *The Life of Saint Irenaeus of Sirmium in the Ethiopian Synaxarium*, în *ibidem*, 66-72.

²⁴² Emilio Marin, *Marusinac – Salona: novitates (avec un appendice épigraphique de Denis Feissel)*, în *Acta Congressus Internationalis XIV Archaeologiae Christianae...*, 507-518; Marija Buzov, *The Topography and the Archaeological Material of the Early Christian Period in Continental Croatia*, în *C&C*, 5/2, 2010, 299-334; Karl Strobel, *op. cit.*; Franz Glaser, *Teurnia, Iuenna und Hemmaberg: neue Funde und Überlegungen*, în *Neue Ergebnisse zum frühen Kirchenbau im Alpenraum...*, 333-334; Hrvoje Vulić, *Eine frühchristliche Anlage in Kamenica bei Cibalae/Vinkovci: Vorbericht zu den archäologischen Untersuchungen in den Jahren 2012 bis 2015*, în *Grenzübergänge...*, 133-144; Stefan Pop-Lazić, Felix Romuliana/Gamzigrad in the Fifth Century – Results of Recent Research, în *ibidem*, 231-246; Levente Nagy, *Early Christian Archaeology in Hungary between 2010 and 2016*, *ACD*, LII, 2016, 149-161; Ante Uglešić, *Podvršje – Glavčine: Results of the Most Recent Research*, *HAM*, 23/2, 2017, 653-665.

de studii prosopografice²⁴³, originea antică a unor termeni creștini din limba română²⁴⁴, rolul creștinismului în etnogeneza românească²⁴⁵ și a altor popoare sud-est-europene²⁴⁶ ș.a.

Prin urmare, sunt premise solide pentru a purcede la rescrierea istoriei creștinismului de la origini până la mijlocului veacului al VI-lea atât în provinciile dunărene, cât și în spațiul românesc.

²⁴³ Alexandru Barnea, *Petre în Scythia Minor*, în *Prinos lui Petre Diaconu la 80 de ani*, volum îngrijit de Ionel Căndea, Valeriu Sîrbu, Marian Neagu, Brăila, 2004, 419-423; idem, *Prosopographia Scythiae Minoris nach den epigraphischen und sphragistischen Quellen von 284 bis zum 7. Jh.*, în Claudia Ludwig (Hrsg.), *Siegel und Siegler. Akten des 8. Internationalen Symposions für Byzantinische Sigillographie*, 2005, 1-29 (Sonderdruck); Jacek Wiewiorowski, *Duces of Scythia Minor. A Prosopographical Studies*, Poznań, 2008; Mihail Zahariade, *Personal Names at Halmyris, Thraco-Dacica*, IV-V (XXVII-XXVIII), 2012-2013, 159-182; Nelu Zugravu, *Pour une prosopographie chrétienne du Bas-Danube (III^e-VII^e siècles)*, *Peuce*, SN, XI 2013, 291-306; Dominic Moreau, *Les moines scythes néo-chalcédo-niens (de Zaldapa?)*. *Étude préliminaire à une prosopographie chrétienne de Diocèse de Thraces*, *Dobruđja*, 32, 2017, 187-202; idem, *The Episcopal Sees on the Roman 'limes' up to AD 610: A Prosopographical Investigation*, în C. Sebastian Sommer, Suzana Matešić (Hrsg.), *Limes XXIII. Proceedings of the 23rd International Congress of Roman Frontiers Studies Ingolstadt 2015*. *Akten des 23. Internationalen Limeskongress In Ingolstadt 2015*, Mainz, 2018, 957-967. Creștini din Scythia minor apar în: Salvatore Cosentino, *Prosopografia dell'Italia bizantina (493-804)*, Bologna, I, A-F, 1996, 92 (*Achilles*²); II, G-O, 2000, 140 (*Iohannes*⁶²), 283-284 (*Leontius*⁷), 355 (*Mauricius*¹); *Prosopographie chrétienne du Bas-Danube*, 2, *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Roma, 1, A-K, 1999, 566-569 (*Dionysius Exiguus* 4); 2, L-Z, 2000, 1987 (*Sanctulus* 4).

²⁴⁴ Liviu Onu, *Terminologia creștină și istoria limbii române*, București, 2000; Mihai Ovidiu Cățoi, *op. cit.*, *Pontica*, XL, 2007, 429-446.

²⁴⁵ Emilian Popescu, *Christianitas Daco-Romana...*, 11-56; Alexandru Madgearu, *Rolul creștinismului în formarea poporului român*, București, 2001.

²⁴⁶ Gottfried Schramm, *Anfänge des albanischen Christentums. Die frühe Bekehrung der Bessen und ihre langen Folgen*, Freiburg im Breisgau, 1994; ²1999 (aktualisierte und erweiterte Auflage); Thomas Brüggemann, *Migrations and Ethnic Shifts on the Balkan Peninsula from 6th to 11th Century A.D. Ethnogenesis and Christianization of Bulgaria*, *Eirene*, XLIII, 2007, 112-125.

RECENZII ȘI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

GIAMPIETRO MARCONI, *Lingua latina*, Seconda edizione riveduta e ampliata, A&G-CUECM, Catania, 2018, 125 p., ISBN-13: 978-8899775438

G. Marconi, già professore di lingua e letteratura latina, già direttore della “Rivista di Cultura Classica e Medioevale”, ha approntato una seconda edizione (la prima è del 2015) di un agile manuale dedicato alla lingua dell’antica Roma. La *Presentazione* (p. 7-8) chiarisce qual è la “prospettiva” di questa grammatica: “la ricerca dell’ideazione creativa linguistica, l’ossatura portante” (p. 7). L’approccio prescelto è quindi quello che parte dall’interno della lingua, permettendo di coglierne “la creatività che ne ha modulato la forma linguistica comune a tutte le epoche” (p. 8). Il volume è organizzato in quindici brevi ma densi capitoli; col numero XVI viene contrassegnata la sezione dedicata ai *Suggerimenti bibliografici* (p. 135-136). Come nella precedente edizione, una tavola fuori testo inserita alla fine del volume riporta sul *recto* le funzioni del congiuntivo indipendente (*Coniunctivus*) e di quello dipendente (*Subiunctivus*); il quadro permette di visualizzare in maniera immediata quanto viene detto a proposito del congiuntivo nei capitoli XII e XIII, di cui richiama i titoli. Sul *verso* della tavola, vi è uno schema illustrante la formazione dei casi in base all’uscita del tema. Caratteristica del libro è un approccio che potremmo definire “integrato” ai fenomeni grammaticali, illustrati tenendo presenti in contemporanea morfologia, sintassi e semantica. Anche l’ordine dei capitoli rispecchia questa prospettiva unificante. La trattazione ha così inizio con i *Casi* (I); seguono il *Sistema nominale* (II), il *Comparativo* (III) e il *Superlativo* (IV); nel titolo del capitolo V, *Nomi dei numeri*, è già evidente l’interesse per il fattore semantico che caratterizza l’esposizione; similmente avviene per il *Sistema pronominale* (VI). La trattazione del sistema verbale (VII-IX) è caratterizzata da un’organizzazione dei paragrafi secondo la suddivisione *semantica/morfologia* per ogni forma presentata; da annotare la presenza degli aggettivi verbali (paragrafi 11 e 12) prima della trattazione del gerundivo (75). La sezione dedicata alla sintassi del periodo (X-XIII) si apre con un capitolo (X) interessante per l’impostazione e per il profilo metodologico: in esso, l’A. scrive che il compito di una grammatica è di illustrare “l’ossatura linguistica prevalente in un’epoca data” (p. 93), perché dai diversi quadri sincronici si possa evincere la diacronia dei fenomeni; passa a ricordare l’origine paratattica delle strutture, cui tiene dietro l’ipotassi in conseguenza della diffusione della e-

sposizione scritta, e rammenta il ruolo decisivo che le particelle di congiunzione hanno giocato in questo passaggio: viene così introdotta la parte del capitolo dedicata alla presentazione delle “particelle congiuntive”, che in alta percentuale derivano “dai temi del relativo o dell’interrogativo” (p. 94). Il capitolo seguente, dal titolo articolato (*Concentus Temporum = Armonizzazione dei tempi = Consecutio temporum*), apre anche uno squarcio sulle discussioni degli studiosi a proposito dell’attrazione modale. Una trattazione a parte (XIV) è dedicata al verbo *esse*, con implicita sottolineatura della sua centralità nel sistema linguistico del latino. Rispetto alla precedente edizione, è stato aggiunto un capitolo (XV. *Semantica*), nel quale vengono passati in rassegna prefissi e suffissi: l’ottica prescelta è quella di privilegiare il significato di cui sono portatori. Filo conduttore, e pregio precipuo del volume, è la costante citazione di passi anche ampi e il puntuale riferimento a grammatici e scrittori antichi che sui fenomeni della lingua hanno riflettuto e ne hanno saputo descrivere in maniera efficace i meccanismi di funzionamento; la trattazione degli argomenti, che si fa apprezzare per la lucidità dell’esposizione, ne risulta così sostanziata e arricchita. Un esempio tra i tanti può essere dato dalla citazione di Gellio (1, 7), che a sua volta cita Cic. *Verr.* 5, 65, 167 (anche questo passo presentato nel testo in corsivo) a proposito dell’infinito futuro (74), che in epoca arcaica era una forma indeclinabile (in *-urum*) e transitiva o intransitiva in base al tema del verbo; a ulteriore illustrazione del fenomeno, viene fornito un esempio di Plauto (*Cas.* 693).

Un lavoro serio, personale, frutto di approfondite letture, utile come messa a punto di una più che millenaria riflessione sulla lingua latina.

Carmela LAUDANI,
Università della Calabria,
carmela.laudani@unical.it

TITO LIVIO, *La morte di Cicerone (Libro CXX)*, a cura di MARIO LENTANO, testo latino a fronte, La Vita Felice, Milano, 2019, 152 p. (*Saturnalia* 47), ISBN: 978-88-9346-323-2

Titlul acoperă doar parțial conținutul. Îngrijitorul a adăugat pasaje din cartea a CXX-a operei tit-liviene *Ab urbe condita* și din *Periocha* acesteia care amintesc episodul fugii și uciderii marelui orator de către trimișii triumvirului Marcus Antonius la 7 decembrie 43 î.H. (p. 96-105) și fragmente din „altre voci sulla morte di Cicerone” recuperate din *Suasoriae* ale lui Seneca cel Bătrân – Cremutius Cordus (p. 108-111), Brutteditius Niger (p. 112-115), Aufidius Bassus (p. 116-117), Asinius Pollio (p. 118-121), Cornelius Severus (p. 122-125), dar și din *Viața lui Cicero* (47-49; 54, 5) a lui Plutarh (p. 126-133) și *Războaiele civile* (IV, 19-20) a lui Appian (p. 134-139). Ele

sunt însoțite de o întinsă prefață intitulată *Un uomo in fuga* (p. 7-74), în care sunt înfățișate contextul istoric de la sfârșitul Republicii și rolul jucat de Cicero mai ales după dispariția dictatorului Caesar, uciderea oratorului în urma înțelegerii dintre protagoniștii celui de-al doilea triumvirat (p. 7-26), recuperarea „selectivă” a operei și personalității lui de către propaganda augustană (p. 16-35) și ecoul tragicului sfârșit în literatura latină și greacă (p. 36-70), de *Nota al testo* (p. 76-77), *Riferimenti bibliografici* comentate (p. 78-86), pagini dedicate autorului (Titus Livius) (p. 87-94) și utile *Note al testo* (p. 141-149). Prin urmare, o ediție alcătuită cu multă erudiție, dar care, prin episodul evocat, nu poate să încante nici măcar pe istoricii lipsiți de empatie.

Nelu ZUGRAVU,
 Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
 Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
 z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

FLAVIO MEROBAUDE, *Panegirico in prosa per Aezio*, introduzione,
 edizione critica, traduzione, note testuali ed esegetiche a cura di
 ANTONELLA BRUZZONE, Cacucci Editore, Bari, 2018, 170 p. (*Biblioteca
 della tradizione classica* 20), ISBN: 978-88-6611-676-9

Rarely have I had the occasion to review such a well-established edition. The meticulous study of the manuscript tradition, the careful restitution of the text, with suggestions of reliable, persuasive additions, the filigree-like analysis of the text, almost letter by letter, word by word and phrase by phrase, the dense but clear and well-written commentary, with subtle philological observations, welcomed literary connections and historical contextualisations, all of the above make the *Panegirico in prosa per Aezio* a remarkable publication. However, it is far from a surprise: the person in charge of the edition, Antonella Bruzzone, has been acknowledged internationally as one of the most appreciated editors and exegetes of Mero-baudes' writings; I will mention here only the 1999 publication in Rome, following the same high standards, of its versified panegyric and the numerous studies published in scientific periodical and volumes.

The edition was necessary and long awaited, given that thus far the only available works were the ones of Niebuhr (1823¹, 1824²) and Vollmer (1905, in *MGH*), while the one penned by Ploton-Nicollet – a doctoral thesis defended in 2008 at Paris IV-Sorbonne – is still to be published. Naturally, such a meticulous endeavour and a publication with so original and innovating outcomes were “prepared” using previous ecdotic and exegetic contributions, but which Bruzzone did not recycle and reform in the commentary; thus, they can still be used as autonomous studies, providing a

better insight into diverse aspects of the panegyric.

I will now make several observations for some sections of the edition. Hence, in the *Introduzione* (p. 9-37), the author conducted a punctual and well-documented biographic reconstruction, a valuable premise for the interpretation of passages within the panegyrist text (p. 11-14). Concerning the manuscript tradition, I highlight the excellent description, clear and competent, of the *Sangallensis 908* codex – “rimasto per quanto riguarda Merobaude *codex unicus*” (p. 14) –, of its current status, of the complex historical and palaeographical vicissitudes incurred by it (p. 14-17). I find very convincing the proposition to reconstruct the position of the Merobaudian works in the original codex (p. 17-24, fig. 1-2), among which the *Panegyric in prose* (p. 24-34). In relation to the last, I underline the special attention paid by Bruzzone to each palaeographic detail and to the historical-political aspects, in order to make the highly difficult themed reconstruction as plausible as possible.

Regarding the criteria adopted in this edition (p. 39-40), they seem to be destined to represent a fundamental point of reference for ecdotic methodology.

The pages reserved to the text and to the translation (p. 44-61) are impressive, on one hand, through the critical apparatus of an extraordinary precision, clarity and exhaustiveness, (facilitating the reader's path through the complicated excerpts of the highly complex ecdotic issue) and, on the other, through the slick, reliable translation, made despite the precarious state of the text, and the style – sometimes with preciosity – of the panegyric. Consistent with the original, it tends to guarantee the clarity and perspicacity in the expressive meaning of the source-text, thus preserving the tone of the encomiastic *lexis*.

The textual and exegetical notes (p. 63-145) – rich, complex, of high rigour and erudition – are meant to contribute to the reconstruction and understanding of the text, which has been preserved in a rather poor state. Bruzzone has shown a downright amazing exactness: each detail – codicological, palaeographic, ecdotic, interpretative, historical, cultural, ideological, literary, linguistic, stylistic – useful for a *restitutio textus* is analysed and debated with measure and rigour. An equally functional and adequate criterion adopted by the author is to shift the discussion on certain specific issues towards her previous works. Based on such a method, the author launched numerous new propositions – always motivated and justified from all perspectives – for the lectures, translations and interpretations made by Niebuhr, Vollmer, Heimsoeth, Heinrich, Balbo or Ploton-Nicollet. It is worth praising the fact that, even when adopting the conjectures of other editors and scholars, she does not forget to motivate her option and to support it using personal arguments, always calibrated between cautiousness, documentation and logical and argumentative lucidity. In *IA 5-7*, for

instance, the reconstructs the text elaborated by Vollmer (except for one detail), especially by adopting at the end of line 6 [*secre*]*tum*, and it is confirmed in the light of several interesting literary and ideological reflections, well-correlated with the complex conceptual context. Furthermore, in *IB 20*, the retrieval of certain propositions made by Heinrich (*per*[*hibetur tan*]*tum*) is introduced within a brilliant and persuasive interpretation of the entire paragraph (from 19 to the end of the fragment). In *IIA 18*, *ceter*[*um*] by Ploton-Nicollet is accepted and confirmed, but also appraised from a different and more persuading exegetical perspective (the same thing in *IA 21*: [*ro*]*bori*). See, finally, in *IA 15-16*, the new proposition [*caes*]*pes*, in correlation with the adjective [*nudus*], already accepted by Niebuhr, with all supporting aspects (p. 82-86). Beyond the philological perspicacity of the author, I must praise the *ingenium* of certain reconstructive attempts – supported with both intuition and precaution – which help the reader to be more oriented given the significant gaps of the text, (see the propositions for the initial lines of each fragment and the proposition for ending the reasoning in fr. *IB*).

The volume also comprises a *Premessa* (p. 7), *Avvertenza* (p. 8), *Bibliografia* (p. 147-159), images of the four pages within the *Sangallensis* with the fragments of the din panegyric in prose by Merobaudes (p. 161-166), as well as *Indice delle figure* (p. 167), *Indice delle tavole* (p. 169).

Consequently, the current edition represents an exceptional achievement by Antonella Bruzzone, which honours the collection *Biblioteca della tradizione classica* to the highest degree.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

Corpus Dionysiacum: un „îmn al tăcerii”.
Opinii pe marginea unei ediții recente¹

Ideal ar fi ca textele fondatoare să fie periodic (re)traduse. Acest fapt se întâmplă în toate culturile importante. Scrierile păstrate sub numele lui Dionisie Areopagitul (patru tratate și zece epistole)² sunt astfel de texte, cu

¹ DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine. Teologia mistică*, ediție bilingvă, traducere din limba greacă, introducere, note, glosar de termeni și bibliografie de MARILENA VLAD, Iași, Polirom, 2018, 359 p., ISBN: 973-9148-17-4.

² Pe lângă scrierile care s-au păstrat sub numele lui Dionisie Areopagitul (*Despre ierarhia cerească*, *Despre ierarhia bisericească*, *Despre numele divine*, *Despre teologia mistică și 10 Epistole*), sunt menționate în aceste tratate și alte lucrări, care nu au mai ajuns până la noi sau nu au fost scrise niciodată: *Schițe teologice*, *Teologia simbolică*, *Despre suflet*, *De-*

o importanță incomensurabilă, atât pentru Răsărit, cât și pentru Apusul creștin. Din cele patru tratate areopagitice, două au fost traduse, din nou, în limba română: *Despre numele divine* și *Despre teologia mistică*.

Din capul locului, trebuie să recunosc faptul că îmi este dificil să surprind în câteva rânduri rezultatul unui efort care s-a întins, probabil, pe mai mulți ani. De aceea, voi încerca să spun câteva lucruri despre structura volumului și să amintesc unele chestiuni, puține, care mi-au atras atenția în timpul lecturii. În ceea ce privește alcătuirea acestei cărți, traducerea celor două tratate este deschisă de o *Introducere* (p. 7-47) în care se prezintă câteva elemente despre autorul *Corpus*-ului *Dionysiacum* (*infra*, *CD*), despre Numele celui nenumit și structura tratatului *Despre numele divine* (*infra*, *DN*), menționate fiind temele întâlnite în cele 13 capitole ale acestei scrieri. De asemenea, este prezentată structura micului tratat *Despre teologia mistică* (*TM*) și, în final, este precizată miza acestei traduceri. Informațiile din *Introducere* oferă cititorului o propedeutică cu privire la autorul acestui *Corpus* și a temelor întâlnite în aceste scrieri. Față de edițiile anterioare ale *CD* (1936, 1996), versiunea publicată la Polirom reprezintă, fără nici o îndoială, un pas important în cercetarea autohtonă a scrierilor dionisiene, lucru reflectat mai ales de aparatul critic realizat în marginea textelor traduse.

Este știut faptul că prima menționare a *CD* apare într-un text cu titlul *Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habitas*³, unde se face referire la o întrunire ce a avut loc în anul 532 între adepții hotărârilor luate la Calcedon (451) și un grup de „severieni” sau „monofiziți”. Aceștia din urmă aduc în sprijinul învățaturii lor scrierile unui anumit Dionisie Areopagitul, necunoscut până atunci, și, evident, nerecunoscut, de reprezentantul calcedonienilor, Hipatie al Efesului. Mai mult decât atât, un apărător al învățaturii monofizite, patriarhul Teodosie I al Alexandriei, susține că „fericitul întru pomenire Sever a fost nu mai puțin asiduu și atent decât ei /calcedonieni – *n.n.*/ în lectura cărților Sf. Dionisie”⁴.

Exegeții nu au căzut de acord încă asupra adevăratului autor al *CD*. După suspiciunile ridicate de L. Valla (1407-1457), în decursul timpului s-au formulat mai multe ipoteze cu privire la identitatea acestui autor. De dată mai recentă, a fost identificat cu filosofii neoplatonici Simplicius (490-560)⁵

spre proprietățile și ordinele îngerești, *Despre dreapta și dumnezeiasca judecată* (amintite în *Despre numele divine*), *Despre inteligibile și sensibile* (în *Despre ierarhia bisericească*), *Despre imnele divine* (în *Despre ierarhia cerească*).

³ *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Strasbourg-Berlin, 1914-1974, 4-II, 172-173.

⁴ Theodosius of Alexandria, *Oratio theologica* 6 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 103), 52 [17, 75] – *apud*. J. Pelikan, *The Odyssey of Dionysian Spirituality*, introduction to *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, New York, Paulist Press, 1987, 11-24 (trad. rom. Daniel Jugrin, *ST*, 1, 2009, 295-297 – aici, 295, n. 17).

⁵ P. Tzamalikos, *The Real Cassian Revisited. Monastic Life, Greek Paideia, and O-*

și Damascius (458-538)⁶. Însă, în stadiul actual al cercetărilor, ipoteza cea mai plauzibilă este aceea care susține că autorul *CD* ar fi principele georgian Petru Ivireanul (411-491/492)⁷, devenit monah în Palestina și episcop ne-calcedonian al Maiumei, lângă Gaza⁸. Această teză a fost afirmată prima dată de savantul georgian S. Nucubidze în 1942⁹ și de E. Honigmann în 1952¹⁰, a fost relansată de M. van Esbroeck în 1993¹¹ și 1997¹². Ipoteză reluată de A. Golitzin în 1994¹³ și recent de ieromonahul B. Lourié¹⁴, care susține că autorul *CD* a făcut parte din anturajul fostei împărăteasă Evdochia (400-460), ceea ce înseamnă că realizarea acestui *Corpus* poate fi plasată undeva între anii 442-460, după ce împărăteasa Evdochia a fost acuzată pe nedrept de infidelitate și exilată în Palestina. O opinie similară pare a susține și H.-I. Marrou atunci când afirmă că „în același mediu palestinian, hrănit din cultura greacă și din platonism, trebuie să-l căutăm pe misteriosul autor care a cutezat să-și asume prestigiosul nume al lui Dionisie Areopagitul”¹⁵. Proveniența acestor scrieri din mediul palestinian justifică într-un fel anume citarea lor de către monofiziți, ca un argument de autoritate împotriva calcedonienilor, motiv pentru care Ioan de Scythopolis simte nevoia de a interpreta acest *Corpus* într-un sens calcedonian¹⁶. O problemă rămâne totuși: dacă

rigenism in the Sixth Century, Leiden/Boston, Brill (*Vigiliae Christianae Supplements* 112), 2012, 26.

⁶ C. M. Mazzucchi, *Damascio autore del Corpus Dionysiacum*, *Aevum*, 80, 2006, 299-334, reluat în Dioniggi Areopagita, *Tutte le Opere*, Milano, Bompiani, 2009, 709-772. Teză respinsă cu argumente solide de T. Lankila, *The Corpus Areopagiticum as a Cryptopagan Project*, în *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 5, 2011, 14-40.

⁷ Critica acestei identificări între autorul *CD* și Petru Ivireanul o găsim la I. Hausherr (*Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien?*, *OCP*, 19, 1953, 247-260) și R. Roques (*Pierre l'Ibérien et le «Corpus» dionysien*, *RHR*, 145, 1954, 69-98).

⁸ C. B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*, Oxford, Oxford Early Christian Studies, 2006.

⁹ S. Nutsbidze, *Та́йна Псевдо-Дионисия Ареопазума*, Tbilisi, Publishing House of the Georgian Academy of Sciences, 1942.

¹⁰ E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, Palais des Académies, 1952.

¹¹ M. van Esbroeck, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann's thesis revisited*, *OCP*, 59, 1993, 217-227.

¹² Idem, *La triple préface syriaque de Phocas*, în Y de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International. Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, 167-186.

¹³ A. Golitzin, *Et Introibo Ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessalonika, Patriarchikon Idroma Paterikon Meletôn, 1994.

¹⁴ B. Lourié, *Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann-Van Esbroeck's Thesis Revisited*, *Scrinium*, VI, 2010, 143-212.

¹⁵ H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie (303-604)*, traducere R. Mareș, București, Teora, 1999, 190.

¹⁶ Pentru opera de „îndreptare” a învățăturii dionisiene, realizată de Ioan de Scythopolis, în scoliile sale la *CD*, vezi, *inter alia*, J. Pelikan, *op. cit.*, 11-24 (trad. rom. Daniel Ju-

lucrurile stau așa cum succesiv au argumentat Nutsbidze, Honigmann, van Esbroeck și, mai recent, Lourié, atunci cum se face că Ioan de Scythopolis, Sofronie al Ierusalimului și însuși Maxim Mărturisitorul nu au sesizat orientarea necalcedoniană a învățăturilor cuprinse în aceste scrieri? Cei mai importanți apărători ai învățăturii de la Calcedon (451) puteau fi ei așa de ușor de păcălit de un text heterodox? Dacă nu sunt rezultatul unei „rătăcirii” a georgian-palestinianului Petru Ivireanul, atunci *CD* își mai așteaptă încă numele adevăratului autor.

De la început, Dionisie ne avertizează că *DN* nu se vrea altceva decât un simplu comentariu, o explicație la cartea lui Ierotei, *Elemente teologice*. Prilejul i-a fost oferit lui Dionisie de către Timotei, care nu a înțeles foarte bine această lucrare (*DN III*, 2). Ierotei era, în optica lui Dionisie, un om „inspirat de Dumnezeu” și „un dumnezeiesc alcătuitor de imnuri” (*DN III*, 2). În demersul său, Areopagitul afirmă în mai multe rânduri că tradiția este esențială, ea fiind ca „o a doua Scriptură, ce o însoțește pe cea dată de Dumnezeu” (*DN III*, 2). Așadar, Dionisie s-a apucat de scris, pentru a-i răspunde lui Timotei, „fără să îndrăznească să introducă nimic nou” (*DN III*, 3).

Nucleul dur al tratatului *DN* poate fi rezumat printr-o formulă paradoxală, potrivit căreia „cele ce este cauza tuturor și mai presus de toate i se potrivește și faptul de a fi fără nume, dar și toate numele celor ce sunt” (*DN I*, 7) sau „teologii o laudă atât ca fiind fără nume, cât și prin orice nume” (*DN I*, 6). M. Vlad surprinde foarte bine faptul că „numele nu mai au rolul unor descrieri, al unor predicate ale lui Dumnezeu, ci ele sunt laude adresate lui Dumnezeu. Prin aceste nume, nu natura lui Dumnezeu ni se încredințează nouă, ci invers: noi ne încredințăm prezenței lui Dumnezeu, prin invocarea lui, prin acest exercițiu în care fiecare lucru este văzut ca prezență a lui Dumnezeu. În acest sens, metoda specifică acestui tratat este rugăciunea” (*Introducere*, p. 20). La fel de bine este surprins și mesajul scurtului tratat *Despre teologia mistică*, care „nu este un discurs propriu-zis despre Dumnezeu, ci mai degrabă o precaută pregătire a unui non-discurs sau a unui discurs care se suprimă” (*ibidem*, p. 41).

Spre finalul *Introducerii*, M. Vlad ne avertizează că „principala miză a acestei traduceri este aceea de a scoate în evidență originea și sensul filozofic ale conceptelor utilizate de Dionisie și ale temelor pe care le abordează” (p. 46). Totuși, „filosofia” despre care vorbește Dionisie este „filosofia după noi” (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας – *DN II*, 2)¹⁷, „filosofia dumnezeiască”

grin, în *ST*, 1, 2009, 295-297). Concluzia lui Pelikan: „în forma tălmăcită de comentatorul său ortodox ulterior /Ioan de Scythopolis – *n.n.*/, Dionisie Areopagitul apare ca unul a cărui spiritualitate era exact la fel cu cea a Sinodului de la Calcedon și care, în realitate, a anticipat formulările cheie ale spiritualității calcedoniene cu patru secole înainte sau cam așa ceva” (*ibidem*, 297).

¹⁷ Formula „filosofia noastră” (καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία, παρ' ἡμῖν φιλοσοφία, ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία) este întâlnită frecvent în scrierile Părinților Bisericii; pentru aceste formule, vezi

(DN III, 3), adică filosofia creștinilor. Așa cum subliniază Ysabel de Andia, „expresia καθ' ἡμᾶς aduce o precizare importantă care reprezintă totodată și o restrângere a sensului filosofiei – adică există alți filosofi care nu îmbrățișează filosofia «noastră» – dar ar putea însemna și că aceasta este «adevărată» filosofie, spre deosebire de cea a ateniienilor care sunt în «necunoaștere» de Dumnezeu. «Adevărații filosofi» (*Ep.* VII) sunt doar aceia care susțin că Dumnezeu poate fi cunoscut prin lucrările sale (*Romani* 1, 20). Cele două persoane în raport cu care Dionisie definește filosofia creștină sunt Ierotei, maestrul său, și Apolofan, «solistul»¹⁸.

În continuarea demersului său, cercetătoarea invocată mai sus se întreabă și dacă „există o identitate de sens între θεία φιλοσοφία din *Numele divine* și σοφία τοῦ θεοῦ din *Epistola a VII-a*? Se pare că cea dintâi este «filosofia după noi», adică filosofia creștină, bazată pe Scriptură, în vreme ce cea de-a doua este o înțelepciune care vine de la Dumnezeu – comună păgânilor și creștinilor, potrivit Sfântului Pavel (*Romani* 1, 20) –, și care-l descoperă pe «Autorul» a toate plecând de la cele create de El¹⁹. Ceea ce înseamnă că „nu mai este vorba aici despre o înfruntare dintre filosofia greacă și filosofia creștină, ci de o integrare a filosofiei grecești în teologia creștină”²⁰ sau, cu alte cuvinte, „gândirea lui Dionisie reprezintă o îmbinare foarte subtilă între perspectiva creștină a Dumnezeului ascuns, dar revelat și gândirea filosofică neoplatonică, a principiului prim mai presus de toate” (*Introducere*, p. 19). Totuși, dacă privim la scopul scrierilor dionisiene, este evident că autorul *CD* a dorit să exprime învățături creștine apelând uneori și la limbajul epocii, cel al neoplatonicienilor. Niciodată nu este menționat explicit vreun autor neoplatonician sau o temă a acestei doctrine. Scopul lui Dionisie este acela al oricărui creștin, iar modelul creștinului este – așa cum a fost și pentru autorul *CD* –, Iisus Hristos, care nu s-a Înrupat pentru a se verifica astfel ideile filosofilor. Hristos este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni (1 *Timotei* 2, 5). Această învățătură se referă în mod evident la problema fundamentală, aceea a mântuirii, care, în esență, nu este o problemă speculativă, ci prin excelență una practică, un mod de viață. În acest sens, latinii spuneau inspirat *primum vivere, deinde philosophari*, iar Dionisie pare a confirma acest fapt, atunci când afirmă că mistagogia nu constă în studiu (ἀδιδάκτοις μυσταγωγίας – *Ep.* IX).

Heinrich M. Schmidinger, *Philosophie, christliche*, în J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7, Basel-Stuttgart, 1989, 886-898; vezi, de asemenea, Vasile Adrian Carabă, *Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină? Interpretări noi la o temă veche*, *ST*, 4, 2013, 19.

¹⁸ Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, Paris, J. Vrin, 2006, 55.

¹⁹ *Ibidem*, 56.

²⁰ *Ibidem*.

În grabă, câteva opțiuni traductologice mi-au atras atenția. Cu speranța că voi avea timp să revin într-un text mai amplu, redau aici câteva locuri:

1. La începutul tratatului *Despre numele divine* întâlnim termenii *προσβύτερος* și *συμπροσβύτερος*, traduși de M. Vlad prin *preotul* și *împreună-preot*. Este adevărat că acest substantiv poate desemna și preotul, însă, așa cum aflăm din scoliile la *DN* (Suchla 2011, 114), poate să însemne la fel de bine și episcop. Prin această nevinovată opțiune de traducere, posibilitatea ca autorul *CD* să fi fost episcop, așa cum a fost și Timotei, este exclusă.

2. *μακάριε* (*DN*, I, 1) tradus, de regulă, prin *fericit*, este redat prin *drag*, așa cum este tradus, spre exemplu, ceva mai încolo, în *DN* I, 8, termenul *καλὲ* (redat de regulă prin *bun*). În *MT*, I prin *drag* este echivalat și *φίλε*.

3. Dacă prin același cuvânt sunt redați termeni diferiți din greacă, am întâlnit și situația opusă, când același termen în greacă este redat diferit în limba română. Este și cazul lui *ὑπόστασις*, tradus când prin *ipostas* (de exemplu, *DN* I, 4; II, 5; II, 11), când prin *realitate* (de exemplu, *DN* IV, 32; VII, 1). Interesantă este opțiunea pentru tălmăcirea termenului *παρρηπόστασις*: „Răul nici nu are realitate, ci este o para-realitate” (*DN* IV, 31). Stăniloae traduce astfel fragmentul: „răul nici nu are substanță (ipostas), ci ceva alăturat substanței (ipostasului)” (1996, p. 157). La rândul său, Y. de Andia traduce *παρρηπόστασις* prin „subsistence empruntée” (*SC* 578, p. 527; de văzut și n. 6). Alți exegeți au optat, spre exemplu, pentru „existence parallèle”, „parasitic existence”, „contingent existence” sau chiar „pseudo-existence”. Cu toate că este dificil de găsit o traducere satisfăcătoare pentru acest termen, opțiunea pentru *para-realitate* îmi pare cel mai puțin potrivită, mai ales pentru întrebuintărea teologică a lui²¹.

4. Un loc important în tratatele dionisiene îl ocupă noțiunea *ἀναλογία* nu doar prin ocurențele numeroase, 65 la număr²², ci prin sensul nou – care nu mai are de-a face cu matematica – întâlnit în *CD*. Cum bine se știe, cuvântul *ἀναλογία* are origine exactă, matematică, Cicero traducându-l în latină prin *proportio*. Or, analogia dionisiană nu are nimic de-a face cu matematica, ci trebuie înțeleasă drept participare *quantum potest*, adică măsu-

²¹ Detalii cu privire la acest termen aflăm din studiul lui Antony C. Lloyd, *Parhypostasis in Proclus*, în Gilbert Boss and Gerhard Seel (eds.), *Proclus et son influence: Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zurich, GMB Editions du Grand Midi, 1987, 145-157.

²² În *CD*, *ἀναλογία* are următoarele ocurențe: *DN* 109, 3; 145, 15; 149, 20; 154, 13; 198, 11; 206, 6; *CH* 11, 13; 18, 10.15; 19, 22; 20, 13; 36, 23; 40, 9; 43, 4; 48, 18; 54, 4; *EH* 65, 2; 75, 9; 85, 6; 97, 18; 98, 25; 99, 10; 104, 10; 106, 2; 114, 3; 120, 5; *ἀναλόγος*: *DN* 110, 13; 114, 1; 115, 8; 128, 6; 140, 15; 144, 5; 165, 16; 166, 1; 178, 17; *CH* 8, 9.17; 9, 8; 17, 5; 22, 5; 30, 20; 38, 1; 40, 7.13; 41, 3; 42, 12.19; 44, 21; 45, 14; 46, 1; 56, 10; *EH* 65, 11; 68, 2.8; 82, 20; 94, 13; 98, 4; 99, 3.20; 104, 21; 105, 8.15.24; 107, 5; 108, 8; 114, 23; 115, 18; 116, 4.14; 119, 5; 120, 11; 125, 16; *MT* 147, 11; *ἀναλογικός*: *DN* 188, 16. În total, 65 de ocurențe.

ră/ capacitate de receptare a darurilor divine. Spre pildă, în scrierile atât de menționatului Proclus, analogia are același sens cu cel întâlnit în *CD*, desemnând o *capacitate de receptare* (*In Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, vol. II, p. 27. 13-14). Iar aici o notă se impunea. Mai mult decât atât, importanța termenului ἀναλογία este evidențiată și de Plotin, deoarece ea „menține lucrurile împreună” (ὡς συνέχει τὰ πάντα ἀναλογία – *Enneada* III, 3 [48], 6). Atent cititor al *CD*, Hugo de Saint-Victor (1096-1141) observa foarte bine că analogia ține de condiția noastră umană (*analogiam conditionem dicit humanam*)²³. Așadar, ἀναλογία, nu semnifică vreo proporție a nume, ci legea fundamentală a receptivității darurilor divine (*analogia receptionum*, cum va spune mai târziu Albert cel Mare). Esențial pentru acest sens al receptivității este pasajul următor: „dacă ceva dintre acestea nu participă la el, aceasta nu se datorează slăbiciunii sau scurtimii răspândirii luminii sale, ci se datorează celor care, prin incapacitatea lor de a primi lumina, nu sunt deschiși spre participarea la lumină” (*DN* IV, 4).

5. În *DN* X, 3 Dionisie spune că „Scripturile numesc timp ceea ce este în generare, în distrugere și în schimbare, și care este de fiecare dată altfel”, iar nota nu este la vreo pericopă scripturistică, cum ar fi firesc, ci la *Fizica* (219 b10) lui Aristotel?!

6. περί din titlul lucrării Περί μυστικής θεολογίας nu este tradus, opțiune preferată, în mod surprinzător, și de Y. de Andia²⁴.

Ca o constatare de ordin general cu privire la traducerea în limba română a celor două tratate dionisiene, trebuie spus că lipsește un anumit ritm imnografic pe care greaca lui Dionisie îl are.

În notele numeroase care însoțesc traducerea, paradigma neoplatoniciană este exemplar valorificată, însă tradiția patristică – care l-ar fi putut influența de Dionisie – nu este redată cu aceeași râvnă, ci minimalizată și expeditată în câteva note, foarte puține. Din cele două excese menționate la p. 46, îmi pare că, cel puțin în note, balanța înclină clar spre cel de-al doilea tip de exces, de vreme ce sursele tradiției creștine aproape lipsesc. Din cele 564 de note redactate în marginea traducerii celor două tratate dionisiene – în afara citatelor explicite din Scriptură – dacă nu greșesc, dintre posibilele surse creștine ale *CD*, doar Athanasie al Alexandriei este menționat de două ori (*DN*, n. 4 și 327) și Grigorie de Nyssa este amintit în 3 note (*DN*, n. 337 și 481; *MT*, n. 24), autori care nu fac altceva decât să completeze niște referințe neoplatoniciene. Această opțiune dezechilibrează, în mod vădit, acest volum, lăsând senzația că ceva nu este terminat.

²³ Hugo de Saint-Victor, *In Hierarchiam Caelestem S. Dionysii Areopagitae secundum interpretationem Johannis Scoti*, în *PL* 175, col. 970 AB.

²⁴ Denys l'Aréopagite, *Les Noms Divins (Chapitres V-XII)*. *La Théologie Mystique*, traduction par Ysabel de Andia, Paris, Éditions du Cerf, 2016.

Bibliografia *CD* este extrem de vastă, de aceea este cu neputință pentru un cercetător să realizeze un inventar exhaustiv. Rămâne doar varianta unei selecții foarte atente. Totuși, în cazul cărții pe care o avem în vedere, unele titluri importante, credem noi, lipsesc. Altele sunt menționate incomplet sau chiar eronat. Spre exemplu, ediția lui Corderius nu este din 1889, ci din 1634, apărută la Anvers; ulterior, această ediție a fost reluată de abatele Migne în *PG* 3, col. 120-369. De asemenea, poate era bine să fie menționată, din multe altele, măcar ediția lui E. Fiori – Dionigi Areopagita, *Nomi divini, Teologia mistica, Epistole: la versione siriaca di Sergio di Resh'ayna (VI secolo)*, edita da Emiliano Fiori, *CSCO* 656, *Scriptores Syri* 252, Peeters, Louvain, 2014. În mod surprinzător, lipsesc ediții și traduceri ale *CD* în italiană, cum ar fi, spre exemplu, cea a lui E. Turolla (1956), P. Scazzoso - E. Bellini (1981). Nu este menționată nici traducerea în franceză a lui Georges Darboy, Paris, Sagnier et Bray, 1845. Apoi, traducerea lui M. de Gandillac nu este din 1990, ci din 1943 (fiind reeditată în mai multe rânduri, inclusiv în 1990). De asemenea, sunt unele surse clasice traduse în română (nu o dată, ci de trei ori!), așa cum este cazul *Mystagogiei* lui Maxim Mărturisitorul, fapt nementionat, ș.a.m.d.

Unii exegeți se referă la *CD* ca la „falsul cel mai de succes din istoria gândirii antice”²⁵. Dacă este așa, oare ce imbold ne mai îndeamnă astăzi să ne ocupăm de acest „fals”? O posibilă explicație provine chiar de la acest „falsificator”, al cărui demers poate fi considerat și ca o „încercare de a dărâma niște slabe castele de nisip ale unor copii ce se joacă” (*DN* VIII, 6). În acest context, *CD* poate fi considerat un „imn al tăcerii” (Grigorie din Nazianz, *Carmina*, 29: *Hymnus ad Deum*) (*PG* 37, col. 508: „σιγώμενον ὄμιλον”) și dintr-un alt motiv decât cel strict teologic.

În cele din urmă, trebuie spus că versiunea bilingvă a *ND* și a *TM* publicată de curând la Editura Polirom ne pune la îndemână un instrument valoros, care poate fi folosit cu încredere de către cei interesați de astfel de subiecte. Pentru prima dată avem editate bilingv în limba română două tratate din *CD*, competent adnotate (mai ales în privința tradiției neoplatoniciene). Sperăm ca în viitorul nu foarte îndepărtat să fie traduse în limba română și editate bilingv celelalte texte care s-au păstrat de la Dionisie Areopagitul – *Despre ierarhia cerească, Despre ierarhia bisericească* și cele 10 *Epistole*.

Florin CRÎȘMĂREANU,
Departamentul de Cercetare al Facultății de Filosofie și Științe Social-Politice,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
fcrismareanu@gmail.com

²⁵ K. Wear and J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition, Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot and Burlington, 2007, 133.

VICTOR COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini*, vol. II, *Archaeologica*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018, 1026 p. + CD ROM (*Pontica et Mediterranea VII*), ISBN: 978-606-543-984-9

Rod al unui travaliu de-a dreptul impresionat, volumul – cel de-al doilea din seria bibliografiei regiunii nord-pontice în antichitate (vol. I, *Epi-graphica, numismatica, onomastica & prosopographica*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2014¹) – adună peste 11.000 de titluri de contribuții din diferite ramuri și subramuri ale arheologiei care tratează chestiuni de natură generală (p. 787-932, 971-973, nr. 8879-10588, 10988-11005) sau pun în circulație descoperiri diverse din insula lui Achille (Insula Șerpilor) (p. 53-56, 964, nr. 1-38, 10924), Tyras, Nikonion și țărmul Mării Negre de la Dunăre la toponimul cunoscut în antichitate ca *Portus Istriarum* (p. 57-94, 964, nr. 39-512, 10925-10927), Borysthenes, Olbia și teritoriul lor (p. 95-243, 965-966, nr. 513-2397, 10928-10936), Karkinitis, Chersonesos și regiunea vestică și meridională a Tauridei (p. 244-414, 966-967, nr. 2398-4414, 10937-10953), Neapolis *Scythica* (p. 415-423, nr. 4415-4511), *Regnum Bosphoranum* (p. 424-786, 968-971, nr. 4512-8878, 10954-10987) sau de natură scito-sarmatică (p. 933-963, 973-974, nr. 10589-10923, 11006-11018). Repertoriul bibliografic este precedat de *Einleitung* (p. 9-14) și *Abkürzungen* (p. 15-51) și urmat de *Indices* (p. 975-1025). Poate c-ar fi fost utilă o hartă. Apreciem traducerea în germană a titlurilor articolelor scrise în română, ucraineană sau rusă și actualizarea topografiei. Prin urmare, un instrument de lucru de-o importanță deosebită, indispensabil celui preocupat de studierea istoriei antice a regiunilor de pe țărmul nordic al Mării Negre. Ca și alte lucrări ale sale, dl. Victor Cojocaru l-a realizat cu multă dăruire, seriozitate și profesionalism.

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

¹ Vezi Mihaela Jipa, C&C, 10, 2015, 574-576.

Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond, edited by JACQUELINE KLOOSTER, BAUKJE van den BERG, Brill, Leiden-Boston, 2018, 294 p. (*Mnemosyne Supplements* 143), ISBN: 978-90-04-36585-8

In the *Introduction* (p. 1-19), signed by the editors Jacqueline Klooster and Baukje van den Berg, the thirteen articles of the volume are presented as an attempt to offer "a diachronic overview of how Homer functioned as didactic author" within the literary theme of Princes' Mirror. We are from the onset warned that *Speculum regum/principum* referred to in this book should not be understood in a strict sense as a set of features pertaining to the ideal king or monarch (which would have limited the discussion to only a few contexts, obviously royal or "monarchical", as the Hellenistic kings, the Roman emperor, the Byzantine *basileus* or the *principi* of Italian Renaissance), but in broad sense underlying every discourse and practice of leadership and ranging from the political obedience required in the "ideal" state of Plato to the ethical responsibility of a British officer for his soldiers during the World War I. Notwithstanding the complexity and the sheer vastness of the issues at stake when speaking about the reception of Homer in antiquity and beyond, the *Introduction* does a good job in defining the scope and aim of the volume and in summarizing the background against which most of the articles should be read. Besides specialized treatises about the virtues and vices of the kings and leaders as are Philodemus' *On Good King According to Homer* and Dio Chrysostom's four orations *Peri basileias* (which are considered to be "aimed at Trajan"; although the majority of the scholars tend to agree on that, the hypotheses of Paolo Desideri who has argued for a nerval date for *Or.* 3 and a domitianic date – at least for the first draft of the discourse – of *Or.* 4 should not be discarded¹), the volume takes into account a broad variety of texts (*scholia*, commentaries, *encomia*, translations etc.) that develop a reflection on kingly powers/duties and leadership *via* Homeric epics.

In the first article, *The Birth of the Princes' Mirror in the Homeric Epics* (p. 20-37), Irene J. F. de Jong argues for considering Homer as a forerunner of the Princes' Mirror theme. The analysis focuses on passages from the *Iliad* in which young leaders such as Patroclus, Telemachus, Diomedes or Achilles are being presented with models of proper, heroic conduct embodied either by their fathers or by an elderly, more experienced figure like Nestor. At first glance the presence of Irene de Jong, a classicist

¹ P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1978; idem, *Dio's Exile: Politics, Philosophy, Literature*, in J. F. Gaertne (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Graeco-Roman Antiquity and Beyond*, Brill, Leiden-Boston, 2007, 193-209.

well known for her works that apply narratology to ancient texts (the most famous being *A Narratological Commentary on Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge – New York, 2001) and thus being a promoter of Homer's *epische Technik*, in a volume that focuses on the Homeric epics as a compendium of political values, may seem, to some at least, a bit surprising. However, in the context of the “*querelle*” between scholars emphasizing “instruction and knowledge” as the true intention of the Homeric epic², and those who tend to see it as offering “pleasure and delight not instruction”³, Irene de Jong finds the middle ground, accepting and embracing the story-telling qualities of the Homeric poems, but refusing to consider them as “mere entertainment”. The narratives portraying elderly models (Nestor, Peleus or Odysseus) to young rulers (Patroclus, Achilles or Telemachus) have a persuasive and didactic function, although, as the author acutely observes, “looking in the mirror so often has a fatal effect for the young prince concerned”, as in Patroclus following Nestor's advice of going into battle against the Trojans, which will eventually bring his and Achilles' downfall. In stressing that most of the ancient interpretations have eluded the tragic meanings of the proto-Princes' Mirror by a partial and biased reading of the text, the author is making a smooth transition from the Homeric criticism to the reception of Homer dealt with by the succeeding articles of the volume.

In Will Desmond's contribution (*Between Gods and Mortals: the Piety of Homeric Kings*, p. 38-64) we are faced with the question: Are epithets like δῖος, διοτρεφής, θειοειδής or θεῖος (applied to some Homeric kings in the epic poems) conveying a proper meaning or are they merely literary figures? and To what degree or in what way can Homeric kings be seen or considered as godlike? Following the “affinity” between figures like Achilles and Zeus, the prevalence of piety in the catalogue of Homeric kingly virtues and the use of Achilles as a paradigm of piety by the later rulers such as Alexander and Julian, the author argues that the kings in Homer are occupying a place between gods and mortals. The case is strengthened by a quotation from Porphyry (*ad Il.* 1, 340) who compared the Homeric kings with the neoplatonic semi-divine figure of the ‘wise man’.

Along the same line runs the contribution of one of the editors of the volume Jacqueline Klooster, *A Speaker of Words and a Doer of Deeds: The Reception of Phoenix' Educational Ideal* (p. 65-85). The author focuses on the importance of the rhetorical skills for the Homeric kingly ideal and especially for those later writers quoting and using this ideal to promote their own views on the subject. For Homer eloquence was intrinsically linked to virtue and wisdom, so that a bad man cannot be a good “speaker of words”,

² E. A. Haverlock, *Preface to Plato*, Blackwell, Oxford, 1962, 119: Homeric epics “a tribal encyclopedia for all the Hellenes”.

³ J. Halverson, *Haverlock on the Greek Orality and Literacy*, *JHI*, 53, 1992, 153.

but with Plato this link is called under question and the title of τέχνη βασιλική is assigned to philosophy. Subsequently, Homer, depending on the personal agenda of the one calling upon his cultural authority, is presented as the first philosopher, the first orator or both. Following the interests that authors like Plutarch and Dio Chrysostom showed for the figure of Alexander the Great as a kingly ideal and an *aemulator* of Achilles, J. Klooster offers an analysis of the way the Phoenix' educational ideal fits in their attempts of explaining the military and political success of the Aristotle's royal pupil.

The way Homer is (mis)used by Greek authors becomes more obvious in the contribution of Patrick G. Lake, *Plato's Homer as a Guide for Moderation and Obedience* (p. 86-103). Restricting his analysis of Homeric quotations to the third book of *Republic*, the author explores the way (Plato's) Socrates appeals to his audience's knowledge of Homeric poems when constructing his arguments. Thus the "emplied censorship" of some words when quoting the bard can prove as effective in making one's point as a biased philosophical reading of the texts.

The controversial figure of Agamemnon is taken into account by Elsa Bouchard in *The Problem with the Prince: Agamemnon in the Ancient Exegetical Tradition on Homer* (p. 104-122). While modern critics are more prone to stress the flaws in his character, the ancients had a more "ambivalent" view and a tendency to shed a positive light on a man who was considered the first to unite all the Greeks can be traced. Authors like Isocrates, Aristotle, Porphyry and writers belonging to "the zetematic tradition" opposed the denigrators of Agamemnon by trying to provide solutions to the problems (ζητήματα) raised by Homer's presentation of the ἀναξ ἀνδρῶν. He is thus seen a panhellenic prince, with skills as a mediator, ambitious but patriotic (Isocrates). For Aristotle, his rule is similar to that of the Spartan kings, who "had no authority to put a subject to death, except ...on their military expeditions". The arrogance showed toward Achilles (*Il.* 1, 173-187), the blunder of testing the troops' determination to fight (*Il.* 2, 73-210), the bribery received from Echeolus (*Il.* 23, 295-297) are all interpreted in such a way as to exonerate him. Although she clearly states that the article concentrates mainly on the zetematic traditions and only on a few problem-solvers like Aristotle and Porphyry, it is unfortunate that Elsa Bouchard does not extend her overview to the works of Dio Chrysostom and especially *Or.* 56 (*Agamemnon or On kingship*). As it has already been shown⁴, Dio is mainly critical in regard to the the leader of the Achaeans, but allows him an incontrovertible virtue: that of having a good conselor

⁴ A. Gangloff, *Dion Chrysostom et les myths. Hellenisme, communication et philosophie politique*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2006, 314-318; M. Deroma, *Il filosofo e il potere: l'Agamemnone di Dione di Prusa*, *RET*, III, 2013-2014, 103-140.

like Nestor beside him (Dio Chrysostom is trying thus to promote himself as a σύμβουλος to the roman leaders). Moreover, Dio makes the same connection as Aristotle does between Agamemnon and the Spartan kings (*Or.* 56, 6-8).

Maria Gerolemou in *Educating Kings through Travel: The Wanderings of Odysseus as a Mental Model in Polybius' History* (p. 123-140) focuses on another Homeric king, Odysseus. While in Homer the educational and formative value of traveling for a king is made obvious by Odysseus' case, a leader's interest in geographical knowledge came to be associated in Herodotus with imperialism and expansion. The figure of the wandering king is replaced by that of the traveling sage or historian in promoting the quintessential link between travel and knowledge. In Polybius the Odysseus' model of a king whose wanderings earned him prestige, knowledge and especially a greater adaptability to whatever chance put before him makes a comeback. Topographical information gained by personal experience can prove especially useful for a military leader campaigning in a foreign land as well as for a historian bent on ensuring the readers of the veracity of his account.

After his successful attempt, based partially on the Philodemus' *On the Good King According to Homer*, at opposing the traditional view that Epicureanism precluded all kind of political involvement⁵, Jeffrey Fish in his contribution to this volume (*Some Critical Themes in Philodemus' On the Good King According to Homer*, p. 141-156) revisits Philodemus' work (of which we are informed he prepares a new edition with "a significant increase of new text"). Written both as an exegetical work on Homer and as a practical guide to kingship, *On Good King According to Homer* pays special attention to the role of acquiring friends for a 'monarch'. Friends are not only useful as good counsellors, but, as the cases of Nestor and Odysseus speaking in Agamemnon's behalf show, also as "reputation managers". The interpretation of Philodemus favours the Greeks over the Trojans in *Iliad* while in *Odyssey* the suitors receive a critical though somewhat mitigated assessment proving thus that "even the worst behaviour by the worst kings in Homer is often better than that of post-Homeric kings". The context of the delivery of this work provided by J. Fish adds a new layer of meaning to Philodemus' words. Calpurnius Piso Caesonius, the dedicatee of *On Good King According to Homer*, was proconsul of Macedonia sometime between 57-55 BC. By stressing the importance of φιλία and by depicting the Hellenistic kings in sharp contrast to the good kings of Homer, Philodemus voices the Greek elites' expectations of the Roman rule.

⁵ *Not all Politicians are Sisyphus: what Roman Epicureans were taught about politics*, in J. Fish & K. R. Sanders, *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2011, 72-74.

The end of the civil wars after the battle of Actium (31 BC) came with the hope of an age of peace and prosperity for the Roman state. Within an ideology that promoted the return to the “old ways” (*mores maiorum*), when women sewed their clothing and patricians ploughed their fields, the themes of modest living and noble simplicity exemplified by Homeric figures like Eumaeus became more palatable. Following his work on Dionysius of Halicarnassus (*Between Grammar and Rhetoric: Dionysius of Halicarnassus on Language, Linguistics, and Literature*, Brill, Leiden-Boston, 2008), Casper de Jong in his article *Eumaeus, Evander, and Augustus: Dionysius and Virgil on Noble Simplicity* (p. 157-181) continues to explore the possible connections that can be established between Greek and Roman intellectuals in Augustan Rome. His analysis of the Eumaeus motif (and its reworking into the Vergilian Evander figure) shows that the similarities between Greek scholars and Latin poets of that period make them part of the same cultural *milieu*, one which reacts to and reflects the official moral discourse of the age.

David F. Driscoll (*Speaking Homer to Power: Anecdotes of Greek Intellectuals and Their Rulers in Plutarch's Symposia*, p. 182-198) delves into the world of greek *symposia*, with intellectuals and aristocrats reclined in their couches, sipping wine, playing *kottabos* and reciting poetry from memory. His search for anecdotes about men quoting Homer to kings and leaders has yielded some interesting results. Firstly that the ability to quote Homer was a means of bolstering one's social and cultural identity, secondly that a successful display of one's *paideia* before a ruler was based on the assumption that the leader to whom one is quoting possess sufficient knowledge and wit to appreciate the quotation, and thirdly one had to assert one's cultural capital in such a way that doesn't offend the powerful addressee. *Quaest. Conviv.* 9 allows the author a glimpse at the way the “proper” elites (those possessing economic and cultural capital) see the grammarians, rhetors, teachers of music and geometry (the “lesser” elite). The latter were not people of noble birth (perhaps *liberti* or born of freemen but exposed at birth, *expositi*, as are those described by Suetonius in *De rhetoribus et grammaticis*) and their claim to social status could only be backed by their possession of cultural capital. Driscoll conclusions draw attention to the criticism Plutarch makes of the “lesser” elite's idealized way of seeing the relation between culture and power, expecting that “all rulers' ears can be bent by an apropos line of Homer”.

Following in David F. Driscoll's footsteps one may venture to see the distinctions between Greek upper and lower elites through the lens of P. Bourdieu's sociological theory. He maintained that one of the features that distinguish the established dominant class to those contending for a place within it was the latter's lack of what he called *la distance au rôle*. While a

member of the dominant class can afford to downplay the importance of the capital his social position is based on, be it cultural or economical – as his possession of that capital is already a socially recognised fact –, the would-be elites in their struggle for recognition are left with the choice (*choix du nécessaire*) of emphasizing the importance of playing by the rules of the field circumscribed by that capital to the point of hypercorrectness. The grammarians' and rhetors' exaggerations of (as Driscoll puts it) "the ability of *paideia* to produce real-world effects" can be seen as the result of their failure to imitate the "proper" elite's use of *paideia*. Invited to perform before the eyes of the "higher" elite, they take their role too seriously lacking a sense of compromise that is brought by a long exposure to and cohabitation with people in power.

If the Greeks of the early Principate had their own challenges when speaking or writing about the past, for their Latin contemporaries who wrote epics about some period of the history of Rome the main issue was to find a way to accommodate a (mostly) republican past within an imperial present. In her contribution (*Homeric Ideals versus Roman Realities: Civil War, Autocracy, and the Reception of Homer in Silius Italicus' Punica*, p. 199-218), Elina Pyy builds upon the tension between the "one" and the "many" underlying Silius Italicus' epical reworking of the Second Punic War. While the first part of the poem focuses on the concept of *multi viri*, defined by Elina Pyy as "a collection of complementary virtues that can be found in a group of outstanding individuals" like M. Claudius Marcellus or Fabius Cunctator, the second half, dominated by the figure of Scipio – presented as a charismatic leader but showing achillean traits as *gloriae cupiditas* –, raises many questions about the rise and consequences of one-man rule.

A reading of the *epitaphios* written by Eustathios for Manuel I Komnenos (1143-1180), gives Baukje van den Berg (*Homer and the Good Ruler in the "Age of Rhetoric": Eustathios of Thessalonike on Excellent Oratory*, p. 219-238) an opportunity to analyse the way the theme of "Homeric oratory" is integrated into the description of the virtues of a Byzantine *basileus*. The ability to combine an attractive style and a profound philosophical content, the search for novelty in content and style and the equilibrium between dense content and clarity of style are marked out as features specific to both Homer's oratorical art and Manuel I Komnenos' rhetorical activities.

Filippomaria Pontani (*On the Good King According to Homer. A Sixteenth-Century Treatise by Christophoros Kondoleon*, p. 239-258) introduces us to the one of the "last monographs on Homer not intended as mere scholarly products, but rather as genuine cultural attempts to keep alive – in Greek – the teachings of Classical antiquity". Like his Byzantine predecessor Eustathios, Cristophoros Kondoleon believed in the didactic and moral value of the Homeric epics. He uses the concept of *autourgia*

(the habit of performing humble everyday activities, without the help of servants and assistants), amply documented in Homer, to fight the inactivity and laziness the aristocrats of his days are exposed to by relying too much on servants' help. Agamemnon and Odysseus are seen as examples of good rulers, while Achilles' disobedience to Agamemnon makes him, in Kondoleon's view, similar to Thersites.

Achilles' vices are also at the core of the last contribution to this volume: Laura McKenzie's "*Royal Blood Will Stain My Spear*": *Satire, Trauma, and Semi-barbarous Princelings in Robert Graves' The Anger of Achilles* (p. 259-279). The works of the psychiatrist Jonathan Shay linking contemporary war trauma and Homeric epics have proved both the usefulness of Homer within a modern scientific discourse and the reliability of Homeric texts in providing accurate descriptions of genuine human behaviours and emotions. His *Achilles in Vietnam; Combat Trauma and the Undoing of Character* (Atheneum, New York, 1994) combined readings from Homer and narratives of veterans from the Vietnam war in order to account for the responsibilities of a commanding officer towards his troops. The army is seen as a moral construction based on a social contract "binding soldiers to each other and to their commanders", and the betrayal by the latter of "what is right" can have devastating psychological consequences for the troops who tend to "withdraw their moral, emotional and military commitment from the army", as Achilles did after the injustice suffered from Agamemnon. Robert Graves suffered from post-traumatic stress disorder as a result of his war experience during World War I when he served as an officer in the British Royal Army. Laura McKenzie seeks to assess in what way his past wartime experiences influenced (and are reflected in) his free translation of the *Iliad* (*The Anger of Achilles*). His portrayal of Achilles as a villain who abandoned his troops to suit his own egotistical interests is thought to mirror his own anxieties about his perceived failure of saving the men under his command during the war.

All in all, the book offers a persuasive account of the way Homer is used and integrated into the discourses about good ruler and leadership. The detailed analyses and the specific focus each contribution provides make it an useful 'tool' for those interested in a specific theme, historical period or author. The results that the quality of this overview has yielded represent an important step forward towards a coherent synthesis of the history of political ideas and ideals from the perspective of the Homeric influence.

dr. Ștefan IVAS
Centrul de Studii Clasice și Creștine,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
ivas_stefan@yahoo.it

JÖRG RÜPKE, *Pantheon. A New History of Roman Religion*, translated by David M. B. Richardson, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2018, 551 p., 64 fig., ISBN: 9780691156835

J. Rüpke's book published in 2018 at the Princeton University Press is in fact the translation of the synthesis volume entitled *Pantheon* published in German two years before. The translated edition popularizes the German author's ideas in English, allowing them to enter academic environments in which his native tongue, German, is less accessible. The author's fame precedes this synthesis work among specialists interested in the history of ancient religions. Continuing the great tradition of the German school of Antiquity Sciences, J. Rüpke asserted himself as one of the main historians of Roman religious antiquities.

In his main previous monograph works he focused on issues such as sacred time in Rome, Roman calendar, feasts, and professionals charged with managing the calendar (*Kalender und Öffentlichkeit: Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin, 1995; *Fasti sacerdotum: Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart, 2005; *Zeit und Fest: Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München, 2006). In 2001 Rüpke published an introductory synthesis of Roman religion (*Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Berlin) that has been reedited in German (2006) and English (2007). Before approaching the new history of Roman religion, one must mention the fact that J. Rüpke and the study group of Roman religion from the Max Weber Kolleg Erfurt have generated the Lived Ancient Religion methodological paradigm, that is very influent and fashionable among the contemporary approaches of ancient religiosity in the Mediterranean world.

The book *Pantheon. A New History of Roman Religion* is written in a clear and easily understandable style and has the obvious role of popularizing and widely promoting the envisaged field of study. The author wished to write an encompassing synthesis of the Roman religious phenomenon, analyzing from a historical perspective the birth, development and disappearance of the Roman republican and imperial religious system. The time span covered by J. Rüpke's analysis starts during the Iron Age, i.e. the protohistory of Rome and ends in the middle of the fourth century BC. In other words it covers the period of Roman polytheist religion until the victory of Christian monotheist religion. The book is the work of a learned author, with a good knowledge of specialized literature from which he selects the most relevant, authorized and recent titles to illustrate particular aspects or to settle interpretative dilemmas. The author moves effortlessly

among various fields of study such as prehistoric religions, Mediterranean cults and beliefs, imperial cult and propaganda, Hellenistic mystery cults, and Christian literature, both canonical and apocryphal. He not only seems to know a lot, but he seems to know all of these topics very well.

What is the central idea of this modern synthesis of Roman religion that continues the direction of older reference works such as those of G. Wissowa, F. Altheim, F. Cumont, K. Latte, J. H. W. G. Liebeschuetz, J. Bayet, G. Dumézil, E. Doods, A. D. Nock, R. Mac Mullen, W. Burkert and others. How should one view this recent synthesis work? Fr. Schleiermacher wrote that there is an all-important condition in describing a religion, namely finding its *fundamental intuition*, without which the science of details is useless; and the *fundamental intuition* only becomes apparent when a single principle can explain all the details. What is the *fundamental intuition* of Roman religion according to J. Rüpke? What is the principle that structures the enormous quantity of data in his synthesis work? Reading the book I found the term religion / religions mainly employed with its sociological meaning (à la É. Durkheim and Max Weber): religion is a profoundly social phenomenon, a network of meanings, a system of symbols the immanence of which is fueled by performing rituals and that try to explain the world through images, narrations, written texts or refined dogmas (p. 6). This meaning that the author employs is stressed throughout the book through statements such as “the individual seldom acts alone” (p. 13) and “religions are understood... in some contexts even as business or business-like enterprises” (p. 5). He views the religion of the ancient Mediterranean world as a “highly unstable phenomenon” (p. 22), constantly negotiated among individuals, social groups, political entities etc. Thus, in the economy of his discourse, the only important things are the means through which groups organize religion, maintain religion, and communicate about religion (inside the group or in relation to other groups or entities). He explains the variety of religious practices during Antiquity as interaction, communication, networking, propagation and institutionalization.

The communication perspective in the explanation of the religious fact is so invasive that the author speaks of “Religious Media” in Iron-Age Italy, during the 9th-7th centuries BC. This chapter is in a fact a piece of fiction, as the author starts from a hut in central Italy inhabited by an invented woman called Rhea, sometime during the Iron Age. J. Rüpke analyzes Rhea’s presumed domestic area of reference and in relation to it her religious feelings: “the hut... has strong emotional meaning for Rhea, representing... the most substantial refuge in her uncertain life... Whom should Rhea thank for this? Perhaps she would not understand the question”. The author does state that this entire story is fictitious, a result of his interpretation of the archaeological material in a world imagined without temples, priests, or images of the gods. Beliefs and ideas do not leave archaeological

traces, but this does not mean they did not exist. There were no artistic depictions of the gods so far, but this does not mean people did not imagine them in the shapes of humans or animals. The monumental temples and the colleges of priests of the classical age did not exist yet, but any comparison with the “primitive” populations shows that there must have existed narrations (myths) populated with divine actors / gods or personified demons, consecrated spaces and people who mediated the relations of their communities to the divine world. I see no reason things should have been different on the Palatine Hill in Rome during the 8th century – and the imagined character of Rhea would have thanked the gods that she traditionally received from her community along with the other cultural data (material or spiritual in nature). The simple fact that we, modern people, do not know how these gods were called or how they looked like, must not lead to the over-interpretation of archaeological vestiges in disagreement with the data of historical-religious comparative approach.

For this period the author often employs the syntagm *non-human agents* for both the divine beings (i.e. the gods) and the spirits of the ancestors. He believes that in the absence of images, dedicated sites, written texts, and teachings, the identification of the differences between these agents and their personalizations is a difficult task with uncertain chances of success. But he admits that based on phonological and sematic bases, the names of the gods and goddesses were already stabilized in the linguistic groups since the Bronze Age (p. 47). He is cautious in accepting a structured pantheon and only envisages a shared pool of knowledge that includes, for example, the Etruscan and Italic theonyms Menerva, Uni, Nethuns, Suri, Tinia, Turan, etc.

The third chapter turns to the onset of religious infrastructure *per se* during the 7th-5th centuries BC, dealing with issues such as temples, altars, sacerdotal personnel and rituals (sacrifices and banquets). This development is placed under the mark of religious communications and social practices that indicate the competition among groups / patrons who build temples, offered sacrifices and gifts (*ex votos*) to the gods, and organized private or public banquets. My observation refers to the theoretical (if not speculative) character of such modern projections onto the past. According to Bergson's principle of the retrospective movement of the truth, the abuse of media and communication in contemporary society structures the religiosity of ancient Rome. In this simplified version of the history of Roman religion, the gods seem to be rather topics of communication than subjects of the subjective positioning of human individuals or groups in relation to transcendence. Individual or collective religiosity is delegated to the background, while these strategies of human meta-communication about the gods occupy the foreground.

Chapters V-IX are more descriptive, as the author employs a narrative sketch of the development of the Roman religious system during the Republican and Imperial eras. He sums up the data regarding the formation of the Roman religious institutions (the colleges of employees in matters of the sacred, *pontifices*, *augures*, *flamines*, vestals, and the religious attributions of the magistrates), the construction of Roman republican temples (p. 126-130), banquets, games, religious rituals associated with the practice of war, divination and Greek mythological imports. A central chapter (VII) deals with Augustus' religious re-foundations, marking the passage towards the religious system of the Imperial Era. Chapter VIII, entitled Lived Religion, abstracts the LAR interpretative paradigm elaborated by the group in Erfurt, regarding the religion lived / experienced by the men and women of Classical Antiquity on an individual and collective level, in various spaces (from the domestic space to the consecrated spaces of the temples, altars, cemeteries etc.). The great number of ex votos made of non-perishable materials (altars, statues, *donaria*) discovered on the territory of the former Roman Empire that describe the so-called *materiality of religion* is essential in the description of this phenomenon. The votive practice is in fact the core of polytheist religiosity and a privileged access way of modern authors to what religious practice meant in the Roman Empire. The author's opinion, that I share, is that the experience of the sacred that the ancients had can only be understood through what they said about it through systems of theoretical, conceptual, ritual and symbolic expression. The archaeological remains of temples, the written texts preserved since Antiquity, and the epigraphic and sculptural ex votos are parts of the human languages that translate this experience of the religion lived by ancient men and women. They can also be interpreted from a sociological perspective, but it is not the only hermeneutical approach possible today.

Other chapters analyze religious innovations, from the Alexandrine cults, to Mithraism and the emergence of the imperial cult, seen as a means of social control. The introduction of Judaic and Christian elements in Rome and in the Empire is also seen as a consequence of these competitions between groups that negotiated religious knowledge and built active communities of disciples by manipulating religious traditions (like Marcion, for example).

After reading this inciting and information-rich book, I must note that in fact I read a social history of Roman religion. None of the objections below are addressed at the author, but they are reflections on the limits of *Science of Religion* as a field of study. Though the book is formally part of the historical and event-related context, it lacks all traces of historicism and the dominant methodology is inspired by the sociological approach of the sacred. The sacred that the individuals lived and experienced, interpreted from the perspective of its psychological dimension (à la Rudolf Otto), no

longer has a place in modern studies of ancient religiosity. Modern glosses about the names, the character, and the nature of the gods, popular during the age of the historical comparative approach (of philological inspiration) and of religious phenomenology (G. Dumézil, M. Eliade), are currently obsolete. Sociology, as a science that mainly describes religious communication, is the only thing left of the *allgemeine Religionswissenschaft* that claimed to be a unified methodology that uses the methods of history, phenomenology, religious psychology, and sociology.

Sorin NEMETI,
Facultatea de Istorie și Filozofie,
Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
nemeti.sorin@gmail.com

MIHAI BĂRBULESCU (coordonator), *Termele din castrul legionar de la Potaissa*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, 424 p. (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum* 15), ISBN: 978-606-020-057-4

Volumul, care, așa cum precizează coordonatorul lui în *Introducere* (p. 7-9), prezintă rezultatele cercetărilor efectuate în 1993 și 1995-2008 în zona castrului potaissens (p. 7), este structurat în două mari secțiuni: *Partea întâia* (sic!) descrie construcțiile cercetate în următoarele capitole: *Edificii și instalații în praetentura dextra a castrului legionar de la Potaissa* (p. 13-37) și *Termele* (p. 38-107), redactate de Mihai Bărbulescu; *Reconstituirea termelor*, purtând semnătura Cornelinei Bărbulescu și a lui Toma Bărbulescu (p. 108-123); *Analogii pentru termele castrului legionar de la Potaissa*, scris de Florin-Gheorghe Fodorean și Pavel Huszarik (p. 124-129); *Probleme de cronologie. Ștampilele tegulare*, având ca autor pe Sorin Nemeti (p. 130-147); *Etape de funcționare. Circuitul termal. Militarul în terme*, scris de Mihai Bărbulescu (p. 148-154); *Apa în castrul legionar de la Potaissa. Consum și alimentare*, elaborat de Mihai Bărbulescu și Florin-Gheorghe Fodorean (p. 155-167); *Sfârșitul termelor*, datorat lui Sorin Nemeti (p. 168-180). *Partea a doua* este dedicată materialului arheologic: *Ceramica* (Luciana Nedelea) (p. 182-248); *Sticla* (Fábian István) (p. 249-259); *Opaite* (Ana Căținaș) (p. 260-265); *Arme și piese de echipament militar* (Florin-Gheorghe Fodorean) (p. 266-277), *Ustensile și accesorii* (Irina Nemeti, Florin-Gheorghe Fodorean) (p. 278-289); *Accesorii vestimentare și podoabe* (Irina Nemeti) (p. 290-301); *Monede* (Mihai Munteanu, Mariana Andone Rotaru) (p. 302-312); *Monumente epigrafice și sculpturale* (Mihai Bărbulescu) (p. 313-321). Tomul mai cuprinde un *Abstract* (p. 322-343), *Abrevieri bibliografice* (p. 345-363), *Provenineta ilustrațiilor* (p. 364), lista autorilor (p. 365), *Planșe* (p. 367-424). Prin urmare, o realizare importantă a colectivului coordonat de profesorul Bărbulescu, care, deși, cum scrie

chiar acesta în *Introducere*, „rămâne ancorată în zona cercetărilor primare”, este, tocmai de aceea, indispensabilă oricui se ocupă „nu doar de istoria Daciei, ci și a Imperiului roman” (p. 9).

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

DOINA BENEĂ, *Castrul roman de la Tibiscum*, Art Press (Editură și tipografie), Timișoara, 2018, 356 p., ISBN 978-973-108-862-4

Pe 24 noiembrie 2018, cu puține luni înainte ca autoarea, profesor emerit al Universității de Vest din Timișoara, să treacă în neființă, se lansa la Timișoara volumul căruia îi sunt dedicate prezentele rânduri. Suntem unul dintre aceia care știu cât de mult s-a zbatut să-l finalizeze, unul dintre aceia care au cunoștință de eșecul traducerii rezumatului în limba engleză (din partea cuiva care a acceptat efectuarea operațiunii, deși nu avea competența), unul dintre aceia care a ținut și s-a bucurat că a putut să fie prezent în sala unde s-a lansat cartea.

Nu va fi vorba aici de o recenzie propriu-zisă a volumului. Intenționăm să-i facem cunoscut cuprinsul, să atragem atenția asupra unor chestiuni tratate și să facem anumite remarci.

Purcedem cu câteva remarci. În parte, numeroasele greșeli de tehnoredactare, exprimări frânte ori stângace, care se regăsesc în corpul lucrării, trebuie, poate, puse – și, astfel, înțelese cu îngăduință – pe seama necesității de a o aduce la un capăt la un anumit termen. Aceasta în condițiile în care știm și cât de mult au stânjenit-o pe autoare afecțiunile de sănătate în acest sens. O greșeală precum „*castramentația* [sic!] *romană*” (p. 26) este numai regretabilă. În pofida acestor neajunsuri formale, conținutul informațional poate fi asimilat în genere fără greutate, cu cert folos, de către interesatii asupra unui anume aspect înfățișat în volum¹.

¹ Acesta se adaugă, în mod oportun, altora dedicate sferei largi a *limes*-ului Daciei, ce au apărut în anii din urmă: Alexandru Popa, Zsigmond Lóránd Bordi, *Studii asupra granițelor romane din Dacia. Fortificația de la Comalău*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016 (*Comisia Națională Limes. Studii și cercetări asupra frontierele Imperiului Roman de pe teritoriul României* Vol. 1); Mariana Andone-Rotaru, Diana Bindea, Dragoș Blaga, Fábrián István, Florin-Gheorghe Fodorean, Mihai Munteanu, Luciana Nedelea, Irina Nemeti, Sorin Nemeti, *Studii asupra granițelor romane din Dacia. Castrul legionar de la Potaissa. I. Centuria din praetentura sinistra*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2017 (*Comisia Națională Limes. Studii și cercetări asupra frontierele Imperiului Roman de pe teritoriul României* Vol. 2); Ovidiu Țentea, Britta Burkhardt, *Baths on the frontiers of Roman Dacia. Băile de pe frontierele Daciei romane*, Editura Mega, Bucharest/București, 2017 (*Roman frontiers in Romania. Frontierele romane din România*); Dávid Petruț, *Pottery and military life. The ceramic*

Cele inedite conținute de lucrare (obținute în urma cercetărilor proprii împreună cu colaboratorii, de la colegi, iar la p. 16, 18-20, 55, 96, 119, citându-se din jurnalele de săpătură pe diferiți ani ale lui M. Moga), reluarea în cadrul ei a unor interpretări personale, foarte îndepărtate de crezul generalizat sau surprinzătoare, constituie două motive de căpătâi pentru care opul trebuie consultat. Cele inedite nu sunt foarte multe, dar nu sunt de puțină importanță. În privința uneia ori alteia dintre interpretările puternic distonante față de linia comună ori surprinzătoare, faptul că D. Benea și-a menținut în cea mai mare măsură poziția inițială (după ce în cazul unora a fost ulterior combătută ori, fără a fi direct combătută, s-au exprimat idei contrare), și a considerat oportun să le reia, are darul (ori ar trebui să aibă darul), de a-i mobiliza și pe alții întru lămurirea chestiunilor. O mobilizare scriptică, palpabilă.

Orânduirea materiei volumului se prezintă astfel: după *Cuprins* (p. 5 sq.), *Abrevieri* (p. 7-8) și *Prefață* (p. 9-10), urmează un prim capitol de *Introducere – Complexul de fortificații de la Tibiscum* (p. 11-24), cu un subcapitol *Toponimia sitului* (p. 12-13) (în cadrul căruia regăsim, nepotrivit, și o secțiune despre *Situația juridică a sitului arheologic de la Tibiscum*), respectiv un subcapitol de *Istoricul cercetărilor* (p. 11-24), cu diviziunile: *Cercetări preliminare*, *Cercetările lui G. G. Mateescu*, *Cercetările arheologice ale prof. M. Moga*, *Metoda de lucru* (aici, cu referire la cercetările proprii, având alături colaboratori, unele contemporane derulate de către alți colegi, precum și punerea lor în circulație).

În cuprinsul paginilor 25-124 se află capitolul secund și de bază al lucrării – *Fortificațiile romane din punctul „Zidină”*. Succesiunea subcapitolelor acestuia ni se pare inspirată: *Castru (I) Castellum* (p. 25-30); *Căile de comunicație și podul peste Timiș* (p. 30-34); *Castrul mic (II)* (p. 30-44, subîmpărțind aici tratarea pentru *Castrul mic cu val de pământ*, respectiv *Castrul mic cu zid de piatră*, la finele subcapitolului găsindu-se rânduri ce privesc ambele faze – rânduri care nu constituie o secțiune distinctă); *Castrul de pământ (III)* (p. 44-49); *Drenarea cursului râului Timiș în preajma castrelor* (p. 49-50); *Castrul mare (IV)* (p. 51-30), cu tratarea pe compartimente a celei dintâi faze, *Castrul mare (IV/1)* (iar aici urmărind problema pe două coordonate – *Sistemul defensiv exterior și Organizarea internă*), a *Castrul[ului] mare (IV/2) – Faza II* (fără divizare în cuprins, dar în textul

assemblages from the barracks of the auxiliary fort at Buciumi, Dacia Porolissensis, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018 (*Comisia Națională Limes. Studii și cercetări asupra frontierele Imperiului Roman de pe teritoriul României* Vol. 4); Mariana Andone Rotaru, Cornelia Bărbulescu, Mihai Bărbulescu, Toma Bărbulescu, Ana Cătinaș, Fábíán István, Florin-Gheorghe Fodorean, Pavel Huszarik, Mihai Munteanu, Luciana Nedelea, Irina Nemeti, Sorin Nemeti, *Termele din castrul legionar de la Potaișa*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019 (*Patrimonium Archaeologicum Transylvanicum* Vol. 15).

interior apărând *Sistemul defensiv exterior, Porțile, Organizarea internă – diferită, așadar, față de compartimentul precedent*), *Sistemul[ului] defensiv al vicus-ului militar, a Castrul[ului] mare (IV/3)[.] Ultimele decenii de existență ale provinciei Dacia* (cu organizarea prezentării în jurul unor obiective din fortificație: *Principia, Clădirea I, Clădirea II, Clădirea III, Clădirea IV*), și, în sfârșit, a *Castrul[ului] mare (IV/4). Epoca romană târzie*.

Capitolul III (p. 125-137) prezintă *Unitățile militare de la Tibiscum și ștampilele lor* iar cel de-al IV-lea, viziunea față de *Frontiera de vest a Daciei romane în secolele II-III* (p. 139-204), frontieră tratată pe segmente temporale: *Organizarea graniței romane de vest în timpul războaielor de cucerire a Daciei de către Traian* (p. 140), *Frontiera de vest a Daciei romane în timpul dinastiei Antoninilor* (p. 141-180) (în cadrul acestui compartiment existând două secțiuni denumite *Frontiera romană de vest a Daciei în timpul domniei lui Hadrianus (117-138) și Antoninus Pius (138-160 [sic!]) și Frontiera de vest în timpul războaielor marcomanice (Marcus Aurelius (160 [sic!]-180), Commodus (180-193 [sic!]))*, *Frontiera de vest a Daciei în vremea dinastiei Severilor (192-235)* (p. 181-190), *Frontiera romană de vest în ultimele decenii ale provinciei Dacia* (p. 190-204).

Un al cincilea capitol de *Concluzii* (p. 205-211) și cel de-al șaselea ce-i urmează constituind *Anexa* (p. 217-242), care conține informație brută, preced *Bibliografia generală* (p. 243-256), *Lista ilustrațiilor* (p. 257-261), un foarte binevenit *Zusammenfassung* (p. 263-279) și *Ilustrații* (p. ([281]-[356])).

Dintre descoperiri, atragem atenția aici asupra celor două depozite de metal vechi, pe care autorul le interpretează în mod corespunzător, poate, dacă nu probabil, cu excepția, credem noi, a plasării unuia dintre ele, în „*epoca romană târzie*” (p. 85-86, 89, 96), *i.e.* după evacuarea aureliană a provinciei. În cadrul propriilor noastre preocupări asupra castrelor dacice în vremea „*anarhiei militare*” și în epocile postromane, am atins și chestiunea depozitelor de metal vechi². Pe seama cui trebuie puse aceste depozite

² Problematika a fost analizată de către noi în cuprinsul comunicării tratând *Reutilizări și reciclări de material vechi în castrele Daciei în vremea „anarhiei militare”*, susținută la *Colocviul național de arheologie. Ediția a V-a. Dacia în contextul crizei de la mijlocul secolului al III-lea d. Hr.* (Muzeul de Istorie Turda/Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca), Turda, pe 4 noiembrie 2017; respectiv în aceea aplecată *Asupra depozitelor de metal vechi aparținând răstimpului „împăraților-soldați” din cuprinsul castrelor provinciei Dacia* la Conferința națională *Oltenia. Interferențe culturale, ediția a VIII-a* (Consiliul Județean Dolj, Muzeul Olteniei Craiova, Secția Istorie-Arheologie/(partener) Universitatea din Craiova, Facultatea de Științe Sociale), Craiova, pe 10 mai 2018. În 16 Decembrie 2017, am audiat comunicarea colegei drd. Nyulas Dorottya intitulată *Funcționalitatea secundară a obiectelor de metal romane – o abordare teoretică*, la *Sesiunea de comunicări științifice a doctoranzilor în istorie, ediția a XII-a*, Cluj-Napoca (Universitatea „Babeș-Bolyai”, Școala Doctorală „Istorie. Civilizație. Cultură”), în cadrul căreia au fost tratate și cea mai mare parte a acestor

de metal vechi din castre? Militarilor romani în primul rând, credem noi (a-lăturându-ne altora în această privință). Nu excludem ca unele să aparțină unor indivizi din populația romanică, dar ne întrebăm, în acest caz, de ce aceștia, după ce ar fi manifestat intenția reutilizării și ar fi adunat materialul, l-ar fi depozitat tot în cuprinsul fostelor castre (pe care nu par să le fi relucuit ori reocupat în măsuri pregnante) și nu l-ar fi transportat direct la locurile de topire (în interiorul ori înafara castrelor de odinioară). Neefectuând operația finală și cea esențială de topire și turnare în noi piese de trebuință, procesul reutilizării rămânea, în această formă incompletă, unul inutil. Lăsam, desigur, la o parte materialul vechi adunat care se preta unei prelucrări la rece (prin diferite adaptări și ajustări, mai mult ori mai puțin complexe), pentru obținerea unor piese folositoare.

Deși purtătorii *complexului cultural Sântana de Mureș-Černjachov* nu practicau (ori au practicat foarte rar) ascunderea în pământ a unor ansambluri de material prețios și/ori comun³, aceasta nu ni se pare că trebuie să însemne cătuși de puțin că nu ar fi putut constitui depozite de metal vechi în vederea reutilizării. Că au recunoscut valoarea vechiului material metalic roman, că l-au reutilizat ca atare ori prin adaptare/ajustare la rece pe cel descoperit accidental ori pe cel căutat *înadins*, detectat și colectat, din așezări ale teritoriului Daciei evacuate de Aurelianus, ni se pare a fi fost probabil. Este fără putință, deocamdată, a proba constituirea unor depozite de metal vechi de către ei, căci asemenea depozite, cu o excepție (la Gherla), nu au mai fost recuperate – ori nu avem cunoștință în acest sens – tocmai din foste castre în care sunt atestați purtători ai *culturii Sântana de Mureș-Černjachov*. Intenționăm să urmărim chestiunea și pentru germanicii veacurilor V-VI, de fapt, pentru indivizii prezenți la nivelul acestor secole în castre, indiferent de atribuirea lor etnică/culturală.

Nu putem acum să discutăm *in extenso* unele aspecte din compartimentul intitulat *Castrul mare (IV/4). Epoca romană târzie* (p. 115-124) (v. și p. 98-99, 102-103, 113-115, 204, 211-215), aspecte asupra cărora poziția regretatului profesor, respectiv a unor specialiști și a celui ce scrie aceste rânduri este divergentă. Cât păcat că autoarea a preferat să ignore și să nu confrunte măcar niște studii semnificative ale lui D. Isac⁴ și D. Protase⁵!

depozite, nu însă în privința fenomenului pe care îl discutăm aici. Nu am avut prilejul de a asista la prezentarea dr. Cristina-Georgeta Alexandrescu, *Information on the large scale bronze statues from the context of so-called scrap metal deposits in Dacia and Moesia Inferior*, ce ar fi trebuit susținută (nu știm dacă a fost) la *International Conference Roman Army and Local Society in the Limes Provinces of the Roman Empire*, Iași, pe 5 iunie 2018.

³ A se vedea pentru această realitate Florin Petrescu, *Repertoriul monumentelor arheologice de tip Sântana de Mureș-Cerneahov de pe teritoriul României*, Ars Docendi, București, 2002, 10, 20, 23.

⁴ Reparații și reconstrucții în castrele Daciei romane în a doua jumătate a secolului III p. Chr. (o nouă analiză a fenomenului), *Ephemeris Napocensis XVI-XVII*, 2006-2007

Apariția lucrării e de un categoric bun augur. Personal, rămânem cu regretul că nu am parcurs integral volumul până D. Benea nu s-a săvârșit din viață. Am fi putut să ne bucurăm mai mult alături de ea, pentru contribuțiile sale reale aduse prin publicarea lucrării. Și poate, dar numai poate, ne-am mai fi învins măcar încă o mică parte din rețineri și am fi abordat mai incisiv în discuțiile destul de dese cu Domnia sa aspectele vieții postromane din castre, unde doamna profesoară și noi ne-am aflat într-o măsură covârșitoare pe poziții științifice ireconciliabile.

Dan MATEI,
Cercetător independent, Cluj-Napoca,
danmatei_mail@yahoo.com

NICOLAE GUDEA, *Porolissum. Un focar al creștinismului timpuriu în provincia Porolissensis (secolele II-III p. Chr.) și în epoca post aureliană (sic!) (secolele IV-VI p. Chr.). Ein Zentrum des frühen Christentums in der Provinz Dacia Porolissensis (2.-3. Jahrhundert n. Chr.) und in der nachaurelianischen Zeit (4.-6. Jahrhundert n. Chr.)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 161 p., ISBN: 978-606-543-738-8

Nicolae Gudea a dedicat multe pagini creștinismului din spațiul nord-dunărean, lucrările și studiile sale devenind de neocolit pentru specialiști, dar și pentru cei care, fără nicio pregătire în domeniu, inclusiv așa-zii istorici ai religiei romane din Dacia, care n-au citit un rând din Cicero, Varro, Festus anticarul sau Censorinus și cu atât mai puțin din *Istoria ecleziastică* a lui Eusebius de Caesarea, dar epatează cu trimiteri la Rüpke și la alți occidentali, cred că se pot pronunța într-un fel sau altul pe seama problemei respective. Ceea ce individualizează demersul său este mai ales reevaluarea materialului arheologic, fundamentată mai puțin pe informații ecleziastice (indispensabile, după opinia noastră), cât mai ales pe interpretarea în cheie creștină a unor semne, reprezentări și ornamente („cruci”, „svastici”, „X-

(2008), 131-163; *Repairing works and reconstructions on the limes dacicus in the late 3rd century AD*, în Ángel Morillo, Norbert Hanel, Esperanza Martín (ed.), *Limes XX. XX congreso internacional de estudios sobre la frontera romana, León (España), Septiembre, 2006*, Ediciones Polifemo, Madrid, 2009 (Anejos de *Gladius* 13), vol. II, 779-792.

⁵ Comentarii privind refolosirea monumentelor funerare romane în zidurile castrelor auxiliare din Dacia în: Doina Benea (red.), *Studii de istorie economică a Daciei romane*, Editura Excelsior Art, Timișoara, 2008 (*Bibliotheca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis* X), 249-254 = D. Protase, *Orizonturi daco-romane*, vol. III, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2011, 202-208; *Comments regarding the re-use of Roman funeral monuments in the walls of auxiliary castra in Dacia*, în Alexandru Gavrița, Dan Lucian Vaida, Adrian Onofreiu, George G. Marinescu (coord.), *Trecutul mai aproape de noi. Omagiu Profesorului Gheorghe Marinescu la 70 de ani*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2015, 149-152.

uri”, pești, „chrismoane”, „forme și formule creștine”, posibile „litere” sau „prescurtări” de termeni creștini) și pe analogii cu descoperiri similare din alte provincii. Acestea i-au îngăduit să îmbogățească repertoriul obiectelor-zise creștine sau creștinate din Dacia romană și postromană. În egală măsură, trebuie subliniat că viziunea sa asupra implantării și ascensiunii creștinismului nord-danubian e foarte bine ancorată în istoria generală a Imperiului, în cea a provinciei (-ilor) transdunărene, dar și în cea a creștinismului universal, lucrările subscrise de Domnia sa oferind perspective convingătoare asupra condițiilor istorice și factorilor politico-spirituale care au determinat evoluția religiei Mântuitorului în spațiul daco-roman. Nu împărțăm toate propunerile făcute de dl. Gudea în legătură cu caracterul creștin al unor obiecte – suntem, cum ar spune chiar el, unul dintre „cârtitorii anti-creștini” (p. 17)? – și nici nu-i acceptăm toate ideile, dar, ca unul pentru care studierea creștinismului daco-moesic în mileniul I este o preocupare constantă, trebuie să recunoaștem că unele dintre ele ne stimulează și ne fac să regândim asupra unora dintre propriile opinii. Este ceea ce s-a întâmplat și citind cu atenție și critic lucrarea pe care am dorit s-o semnalăm aici. După *Cuvânt înainte* (p. 11-12), aceasta cuprinde următoarele secțiuni: *I. Prolegomena* (p. 13-18), în care se face „un foarte scurt istoric al cercetărilor în legătură cu creștinismul primitiv daco-roman” (p. 13-14), se prezintă metoda de cercetare (p. 14-15), se oferă câteva extrase din izvoarele scrise (p. 15-16) și se fac trimiteri la lucrări recente care inventariază simboluri și artefacte creștine din diferite provincii (p. 16-18); *II. Cuvânt despre Porolissum*, capitol care insistă asupra locului și rolului acestei așezări în sistemul militar și citadin al Daciei (Porolissensis) (p. 19-24); *III. Creștinismul primitiv în provinciile dacice și problemele lui* (p. 25-32), divizat în: *Izvoare scrise – izvoare arheologice* (p. 25-26), *Influențele din afară; influențele dinspre sud-vest și dinspre sud-est* (p. 26-27), *Aspectul creștinismului daco-roman în raport cu cel din provinciile vecine (în secolele II-III și în secolele IV-VI)* (p. 27), *Schiță pentru o prezentare a simbolurilor folosite* (p. 27-31); *IV. Creștinismul primitiv la Porolissum* (p. 32-41), cu subcapitolele: *Situația creștinismului în secolele II-III p. Chr.* (p. 33-36), *Evoluția creștinismului în secolul IV* (p. 36-37), *Situația din secolele V-VI; raporturile cu migratorii* (p. 38-41); *V. Catalogul obiectelor și monumentelor creștine și creștinate de la Porolissum* (p. 43-53), respectiv repertoriul celor din epoca romană (secolele I-III) (p. 43-48) și din cea postaugustină (p. 49-52) (unele dintre acestea din urmă nu sunt datate – nr. 42, 43, 44, 45, 46, 47); *Abrevieri și bibliografie* (p. 55-58); *Abrevieri tehnice* (p. 59); *Rezumat* (p. 61-66); un rezumat în germană (p. 67-73); *Indici* (p. 75-77); *Lista ilustrațiilor* (p. 79-82); *Ilustrații* (p. 85-161). Așadar, un volum binevenit, din care, totuși, ar fi trebuit să rezulte mai limpede de ce, în raport cu cine și pentru cine a Porolissum „un focar al creștinismului timpuriu în provincia Porolis-

sensis (secolele II-III p. Chr.) și în epoca post aureliană (sic!) (secolele IV-VI p. Chr.)”.

Nelu ZUGRAVU,
 Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
 Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
 z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

JOHN S. McHUGH, *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurrection, AD 222-235*, Pen & Sword Military, South Yorkshire, 2017, 327 p., ISBN: 978-1-47384-581-7

Editura britanică Pen & Sword Military a publicat în ultimii ani un număr de lucrări dedicate unor împărați romani: *The Roman Emperor Aurelian. Restorer of the World* (South Yorkshire, 2015) semnată de John F. White; *Maximinus Thrax. From Common Soldier to Emperor of Rome* (South Yorkshire, 2016) subscrisă de Paul N. Pearson; *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurrection, AD 222-235*, (South Yorkshire, 2017) elaborată de John S. McHugh. Privite ca un întreg, operele menționate tratează o perioadă critică din existența Imperiului Roman, respectiv criza de la mijlocul veacului al III-lea, care debutează cu asasinarea ultimul suveran al dinastiei Severilor, Alexander Severus (222-235), și ascensiunea primului împărat din afara ordinului senatorial, Maximinus Thrax (235-238), și sfârșește odată cu Diocletianus (284-305). În ciuda faptului că în istoriografia universală lucrările dedicate crizei sunt numeroase, apariția unor biografii imperiale este îmbucurătoare, întrucât lărgeste spectrul cunoașterii acestui subiect din perspectiva vieții și domniei unor împărați implicați direct în desfășurarea acestui moment extrem de dificil și complex din istoria Romei imperiale.

John S. McHugh și-a structurat cea mai recentă contribuție publicată la Editura Pen & Sword Military¹ în nouă capitole, acestea fiind precedate de o listă a ilustrațiilor (p. VI-VIII), o listă a hărților (p. VIII), hărțile (p. IX-XII) și arborele genealogic al împăratului (p. XIV). Cele nouă secțiuni sunt: 1. *Murderers and Usurpers AD 192-211* (p. 1-23); 2. *Conspiracy AD 211-217* (p. 23-44); 3. *Revolt AD 217-218* (p. 44-61); 4. *A Palace Coup AD 218-222* (p. 61-86); 5. *Regency AD 222-223* (p. 86-115); 6. *Restoring the 'Golden Age' AD 224-228* (p. 115-150); 7. *The Empire of Alexander Severus AD 222-235* (p. 150-176); 8. *War in the East AD 228-233* (p. 176-221); 9. *War in the West AD 234-235* (p. 221-244). Paginile numerotate de la 244-327 cuprind un epilog (p. 244-254), notele (p. 254-305), bibliografia (p. 305-319), biblio-

¹ În 2015, a publicat o monografie dedicată lui Commodus – *The Emperor Commodus: The God and Gladiator*, Pen & Sword Military, South Yorkshire, 2015.

grafia imaginilor (p. 319-322) și hărților (p. 322-323), o listă cu principalele evenimente petrecute între anii 193-238 (p. 323-327) și indexul (p. 327-335).

În primul capitol, autorul britanic evidențiază faptul că, odată cu asasinarea ultimul împărat al dinastiei antonine, Commodus (180-192), perioada de apogeu a Imperiului a luat sfârșit. În acest context, între familiile senatorilor a izbucnit un război intern, a cărui miză a fost cea mai înaltă treaptă din stat. Concluzia la care ajunge eruditul, unanim acceptată de istoriografia universală, este că în acest interval trupele romane se erijează în principalul factor constituțional, respectiv în numirea și detronarea suveranului. Urcarea pe tron a lui Pertinax (193), Didus Iulianus (193), Septimius Severus (193-211), Pescennius Niger (193-194), Clodius Albinus (193-197), datorate fie gărzii pretoriene, fie legiunilor din provincii, reprezintă dovada elocventă a acestui fapt.

Următoarele două capitole se concentrează asupra domniei lui Caracalla (211-217), care, în ciuda faptului că și-a ucis fratele, a reușit să capete loialitatea soldaților și a Senatului datorită victoriilor dobândite împotriva statului part și a alamannilor. Tot în această parte a lucrării, apar primele trimiteri referitoare la viitorul împărat Alexander Severus. Acesta s-a născut în partea orientală a Imperiului, John S. McHugh acceptând, doar pe baza informațiile transmise de Dio Cassius, data de 1 octombrie 208 (p. 23); alte surse pledează pentru 1 octombrie 210². În timpul domniilor lui Caracalla (211-217) și Macrinus (217-218), Alexander Severus, împreună cu vărul său primar Heliogabalus, a servit ca preot al zeului Elagabalus în orașul Emesa. Cei doi veri au rămas în zona estică a statului roman pe fondul situației tensionate create de complotul pus la cale de Macrinus. Succesul acestei uneltiri va face ca Macrinus, împreună cu fiul său Diadumenianus, să conducă Imperiul pentru mai bine de un an (11 aprilie 217-8 iunie 218).

Cel de-al patrulea capitol are ca subiect domnia lui Heliogabalus, cunoscut sub numele oficial Imperator Caesar Marcus Aurelius Antoninus Pius Felix Augustus (218-222). Moartea violentă de care au avut parte acesta și mama sa a fost datorată crizei de legitimitate cauzate de comportamentul neadecvat și imoral al împăratului: intenția de a-l face pe Elagabalus, adus la Roma în 219, divinitatea cea mai importantă a Imperiului, care s-o înlocuiască pe Iupiter Optimus Maximus (p. 61); căsătoria cu Aquilia Severa, o vestală (p. 63); numirea unor amănți (Aurelius Avitus, Zoticus și Hie-

² Vezi Dietmar Kienast, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, 3. unveränderte Auflage, Darmstadt, 2004, p. 177: 1 octombrie 208?; Nelu Zugravu, *Note și comentarii*, în Sextus Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus. Carte despre împărați*, editio bilinguis, traducere de Mihaela Paraschiv, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii, apendice și indice de Nelu Zugravu, Iași, 2006, 363, nota 507: 1 octombrie 210; Dietmar Kienast, Werner Eck, Matthäus Heil, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, 6., überarbeitete Auflage, Darmstadt, 2017, p. 171: 1 octombrie 208.

rocles) și a altor personaje de condiție modestă în funcții importante ale Imperiului (p. 66). Aceste acțiuni inadecvate au stârnit indignarea Senatului și a societății romane, motiv pentru care toate sursele contemporane îl caracterizează drept un suveran imoral (p. 67). Conștient de faptul că a pierdut sprijinul familiilor nobile, Heliogabalus l-a adoptat și i-a acordat vărului său titlul de *Caesar* la 26 iunie 211 (p. 72). Relația dintre cei doi s-a deteriorat rapid datorită creșterii popularității lui Alexander Severus în rândurile Senatului. După trei ani și nouă luni, ca urmare a retragerii titlului de *Caesar* vărului său, Heliogabalus, împreună cu mama sa, a fost ucis de pretorienii, moartea lor fiind printre cele mai violente din istoria Romei.

A cincea parte a lucrării oferă o perspectivă de ansamblu asupra primilor ani ai domniei lui Alexander Severus. În momentul urcării pe tron, el avea doisprezece ani³. A fost aclamat ca *Augustus* de armată la data de 12 sau 13 martie 222, Senatul confirmându-l și oferindu-i toate titlurile și puterile legale a doua zi. Numele imperial complet, nemenționat de autor, a fost Imperator Caesar Marcus Aurelius Severus Alexander Pius Felix Augustus.

Conform lui McHugh, tânărul împărat a fost tutelat de mama sa Iulia Mamaea, declarată *Augusta* în anul 222, și de juriștii Domitius Ulpianus, numit *praefectus praetorio*, și Iulius Paulus. Lor li s-au adăugat alți colaboratori, precum Chrestus și Flavianus, *praefecti praetorio*, Gordianus, *consul suffectus* în 222, Marius Maximus și L. Roscius Aelianus Salvius Iulianus, consuli desemnați pentru anul 223 (p. 100). Acești *amici* ai proaspătului suveran au făcut parte din *concilium principis*. Datorită colaborării cu ei, domnia lui Alexander Severus a fost descrisă de sursele antice ca o nouă perioadă de aur a Imperiului Roman, fiindcă amintea de domniile unor împărați precum Augustus, Traianus sau Marcus Aurelius, care au colaborat cu Senatul.

Construirea și refacerea edificiilor din Roma sunt tratate pe parcursul celui de al șaselea capitol. Atunci au fost reabilitate băile lui Caracalla și ale lui Nero, a fost ridicat un nou apeduct (*aqua*) care măsoară aproximativ 22 de km, numit, după suveran, *Alexandrina*, a fost realizată o fântână publică imensă (*Nymphaeum*), a fost refăcut *Septizodium*-ul lui Septimius Severus ș.a. (p. 119-120). În urma săpăturilor arheologice care au avut loc în diferite părți ale Imperiului, a fost descoperit un număr însemnat de statui gigante care îi reprezintă, fie pe Alexander Severus, fie pe Heliogabalus. Monumentalismul busturilor și amplul program urbanistic au fost folosite în scop ideologic, ele stabilind legătura dintre suveran și predecesorii săi Antonini. Starea de prosperitate din această perioadă a fost simțită doar de

³ McHugh stabilește, pe baza operei lui Herodian, că Alexander Severus împlinise treisprezece ani (p. 90); alți istorici consideră ca vârsta reală a fost de 12 ani – cf. Nelu Zurgăvanu, *op. cit.*, 365, nota 513.

locuitorii Romei. Dio Cassius, istoricul bithynian care a îndeplinit magistraturile de consul, proconsul în Africa și guvernator în Panonnia, semnalează în opera sa faptul că soldații campați în Pannonia sunt luptători pricepuți, dar nu cunosc anumite aspecte specifice civilizației romane (p. 149).

În capitolul următor, istoricul britanic aduce în prim-plan situația religioasă din Imperiu și modul în care a fost reflectat în istoriografia antică principatul lui Alexander Severus. În linii mari, eruditul oferă o imagine favorabilă a acestei domnii. Din punct de vedere religios, el evidențiază sincretismul dintre vechea religie romană și noile idei spirituale care înfloresc acum (creștinism, orfism, diverse culte orientale) și care atrag din ce în ce mai mulți adepți. În plan intelectual, imperiul lui Alexander Severus a oferit un climat favorabil înfloririi artei, literaturii, teologiei (p. 175). În cuprinsul acestei secțiuni este propusă spre dezbatere următoarea idee: „Contemporary literature only start to recognize the empire was in crisis around the mid-third century, nearly twenty years after the murder of Alexander Severus” – așadar, cu domnia lui Gallienus (253-268) (p. 151). Sunt puține voci în istoriografia actuală care susțin această ipoteză. Majoritatea opinează că perioada de criză pe care a cunoscut-o statul roman începe imediat după moartea lui Alexander Severus. Cei aproximativ 20 de ani la care se referă autorul reprezintă, de fapt, apogeul crizei din veacul al III-lea, atins în timpul împăraților Valerianus I (253-260) și Gallienus (253-268); atunci, se desprind de Imperiu o serie de provincii, au loc numeroase răscoale, puterea imperială cunoaște o criză de legitimitate, Valerianus este făcut prizonier de către șahul persan Shapur I, barbarii trec *limes*-ul ș.a; izvoarele oferă numeroase informații în acest sens.

Finalul cărții este dedicat politicii externe a lui Alexander Severus. Astfel, penultimul capitol înfățișează campania condusă de suveran împotriva regatului sassanid. Conflictul s-a datorat incursiunilor în teritoriul roman conduse de Ardasir I pe parcursul anilor 229-230. Expediția a avut, inițial, succes, dar, în cele din urmă, s-a dovedit a fi un eșec. La sfârșitul războiului, s-a revenit la *status quo ante bellum* (p. 219). Nefinalizarea acțiunii pornite împotriva statului oriental a generat primele tensiuni dintre legiuni și suveran. Ultimul capitol tratează cei din urmă ani ai domniei lui Alexander Severus, 234-235, marcați de trecerea *limes*-ului de tribul germanic al alamannilor. Profitând de faptul că armata romană se refăcea după campania orientală, barbarii au devastat *Raetia*, *Germania Superior* și *Gallia* (p. 221). Împăratul, însoțit de trupele rhenane și o parte din armata cu care luptase în Orient, a ajuns pe câmpul de luptă în cursul anului 234. După o ofensivă purtată dincolo de Rhin, la sugestia mamei sale, principele a încercat să obțină pacea prin acțiuni diplomatice. În acest sens, a trimis o ambasadă care să încheie pacea în schimbul subsidiilor (p. 231). Această decizie i-a fost fatală, întrucât, organizată în jurul lui Maximinus Thrax, armata s-a

revoltat. În anul 235, a fost asasinat împreună cu mama sa. Din acest moment, Imperiul Roman va cunoaște o perioadă de criză.

Autorul și-a susținut opiniile apelând la informații din Dio Cassius, Herodian, Sextus Aurelius Victor, *Historia Augusta* și alte surse literare, în paralel cu cele oferite de izvoarele epigrafice, numismatice și arheologice.

Sunt de făcut câteva observații care nu diminuează valoarea lucrării. În primul rând, lipsa unei introduceri, în care să fie precizate mai clar obiectivele lucrării, metoda de lucru, sursele utilizate etc. În al doilea rând, plasarea ilustrațiilor (de o calitate remarcabilă) la mijlocul cărții, fapt care întrerupe, pe alocuri, cursivitatea lecturii. În sfârșit, este de mirare absența unei aprecieri globale, de bilanț, asupra domniei lui Alexander Severus. În ciuda acestor aspecte, lucrarea poate fi trecută fără doar și poate în orice listă bibliografică necesară cunoașterii perioadei de început a crizei din secolul al III-lea.

drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU,
Centru de Studii Clasice și Crestine, Facultate de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
brosteanucozmin94@gmail.com

L'Impero costantiniano e i luoghi sacri, a cura di TESSA CANELLA, II
Mulino, Bologna, 2016, 720 p., ISBN: 978-88-15-25463-4

Cele șase secțiuni ale volumului adună 23 de contribuții semnate în diferite limbi străine de specialiști proveniți de la prestigioase instituții științifice din Italia, Canada, Marea Britanie, Franța, Spania; asupra lor este imposibil să ne pronunțăm aici în detaliu. Este suficient să menționăm, doar, faptul că, indiferent de direcția dinspre care vin – istorie politică, istoria religiei antice, istoria antică a iudaismului, istoria creștinismului, epigrafie, istoria literaturii creștine, arheologie, economie antică, istoria arhitecturii etc. –, aproape toate se bazează pe o documentație debordantă (surse istoriografice, hagiografice și literare greco-latine, orientale (copte), slave, descoperiri arheologice, inscripții, texte juridice, monede ș.a.) și oferă o perspectivă metodologică și interpretativă novatoare, pe care Tessa Canella, coordonatoarea tomului, a expus-o foarte limpede în materialul introductiv intitulat *Gli studi costantiniani: questioni di metodo*, p. 13-38: politica edilitară de factură religioasă constructivă/distruktivă a lui Constantinus – „[il] primo imperatore ufficialmente cristiano” (p. 22) (să înțelegem din această exprimare că au existat și împărați creștini „în mod neoficial”?) – ca element particular a ceea ce numește „paradigma constantiniană” (*Il paradigma costantiniano*) (p. 18-20), respectiv „una sorta di modello di gestione del potere e di relazione fra autorità politica e religiosa” (p. 19), pe de o parte, și, pe de alta, ca reper important pentru „dilema” epistemologică „crisi”, „de-

cadenza” – „trasformazione”, „transizione”, „modernità” ce grevează încă studiile dedicate Antichității târzii (*La presunta modernità degli studi costantiniani*) (p. 13-18); locurile sacre – creștine (catolice sau eretice), păgâne, ebraice – de epocă constantiniană ca evidențe ale transformării peisajului cultural antic târziu, ca elemente ale complexului proces de interacțiune, „hibridizare culturală”, construcție identitară și competiție religioasă, ca dovezi ale dialecticii „fra maggioranze e minoranze religioase” și ale conexiunii dintre propaganda diseminată din voință imperială (*top-down*) și devoțiunea populară (*bottom-up*) (p. 27) (*I luoghi sacri e la trasformazione del paesaggio culturale tardo antico*) (p. 20-27). Iată titlurile articolelor ce alcătuiesc acest masiv volum, a căror studiere aprofundată este utilă nu numai specialiștilor, dar mai ales zeloșilor și necriticilor apologeți „constantinieni”:

Parte prima: *Premesse: fra Oriente ed Occidente, I-IV secolo*: Gaetano Lettieri, *Tempus destruendi et tempus aedificandi. «Distruzione» protocristiana del Tempio e ri/edificazione costantiniana dei luoghi santi in Eusebio di Cesarea*, p. 41-128; Timothy D. Barnes, *Shrines of Falsehood: Constantine and the Pre-Christian Religious Cults of the East*, p. 129-145; Rita Lizzi Testa, *Costantino tra fede, economia e politica: privilegi fiscali, costruzioni sacre*, p. 147-190; Michel-Yves Perrin, *À propos de la sacralité des lieux de culte chrétiens dans la première moitié du IV^e siècle. Quelques observations*, p. 191-211; Alister Filippini e Gian Luca Gregori, *Luoghi di culto pagano in Italia e nelle altre province dei Tetrarchi a Teodosio: la documentazione epigrafica*, p. 213-237; Carlo Carletti, *Il «monogramma» di Costantino: una storia (forse) decapitata*, p. 239-269;

Parte seconda: *Roma e l'Occidente*: Silvia Orlandi, *Elena e Santa Croce in Gerusalemme*, p. 273-291; Richard Westall, *Costanzo II e il Vaticano*, p. 293-308; María Victoria Escriban Paño, *Lugares de culto en disputa: la usurpación herética de la basilica católica de Cirta – Constantina*, p. 309-336; Arduino Maiuri, *La costruzione di uno Stato. Politica edilizia e architettura religiosa in età costantiniana*, p. 337-359; Iliaria Grossi, *Sugli ultimi curatores/ consulares aedium sacrarum*, p. 361-385; Daniela Patti, *Compresenze religiose e culturali nella Sicilia tardoantica. Il caso dell'ebraismo. Gli indicatori archeologici*, p. 387-410;

Parte terza: *L'Oriente*: Mar Marcos, *Costantino, Elena e il culto di Luciano d'Antiochia ad Elenopoli*, p. 413-429; Davide Dainese, *La Palestina all'epoca di Costantino. Il resoconto di Eusebio*, p. 431-460; Maria Cristina Carile, *Metafore di luce nelle architetture e nel decoro da Costantino a Costanzo II*, p. 461-488;

Parte quarta: *Discorsi agiografici, leggende di fondazione e culto dei santi*: Adele Monaci Castagno, *Scritture agiografiche e promozione del culto: successi e insuccessi*, p. 491-515; Luigi Canetti, *Sogni e luoghi sacri. Continuità e mutamenti da Costantino a Teodosio II*, p. 517-532; Tessa Canella, *Santuari di memoria costantiniana fra V e VI secolo*, p. 533-555;

Parte quinta: *Mito constantiniano*: Philippe Blaudeau, *Les clous de la Passion et la panoplie de Constantin: enquête sur l'emploi symbolique de reliques insignes par le palais impérial (fin IV^e-VI^e siècle)*, p. 559-578; Paola Buzi, *Costantino costruttore, Costantino distruttore: la tradizione letteraria copta*, p. 579-593; Alessandro Maria Bruni, *Il Constantinus orthodoxus e la trasformazione dello spazio sacro nell'immaginario letterario della Rus' dei secoli XI-XIII*, p. 595-618;

Parte sesta: *La fortuna*: Tommaso Calìo, *Roma 1913. Spazi contesi e riconquista cattolica nell'anno constantiniano*, p. 621-635; Mariella Nuzzo, *Roma 1913. Artisti e architetti per il centenario constantiniano: Biagio Biagetti, Eugenio Cisterna, Giovanni Battista Conti, Aristide Leonori e Guglielmo Palombi*, p. 637-670.

Volumul mai cuprinde *Sigle e abbreviazioni* (p. 9-12), *Indice dei nomi* (p. 673-706) și *Indice dei luoghi* (p. 707-719).

Nelu ZUGRAVU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

Imagining Emperors in the Later Roman Empire, edited by DIEDERIK W. P. BURGERSDIJK and ALAN J. ROSS, Brill, Leiden-Boston, 2018, 353 p. (*Cultural Interactions in the Mediterranean* 1), ISBN: 978-90-04-37089-0

Colecția de studii pe care o prezentăm se înscrie într-o linie de cercetare mai amplă a ideologiei imperiale care s-a conturat în istoriografia recentă, în care acest subiect este interpretat din noi unghiuri teoretice, deschise de modele interpretative împrumutate din științele sociale (antropologie politică, sociologie sau critica literară)¹. Astfel, noua imagine a puterii

¹ Începând cu prima decadă a noului mileniu, o serie de contribuții pun în discuție modelul unidimensional (*top-down*) al împăratului ca figură singulară în definierea discursului ideologic. Despărțirea de vechea paradigmă, dominată de imaginea împăratului așa cum a fost definită de Fergus Miller în *The Emperor in the Roman World* (1977), o anunță lucrarea lui Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire* (2000), care explorează arhitectura propagandistică complexă care a unificat conglomeratul provincial peste care domnea Imperiul roman printr-un apel ingenios, eclectic, la modele teoretice moderne propuse de gânditori sociali, filosofi, precum Max Weber, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas sau Michel Foucault. Pe linia deschisă de istoricul american, Oliver Hekster, prin cărțile și articolele sale, a subliniat importanța cardinală a cultivării unei imagini adecvate în exercițiul puterii de către împărații romani. Titlul colecției de studii pe care a editat-o, *Representation and Perception of Roman Imperial Power* (2003), sintetizează sugestiv programul său de cercetare. De o atenție deosebită s-a bucurat, cum era de așteptat, mediul cel mai important în diseminarea imaginii împăratului, anume cel monetar. Contribuții recente, semnate de Carlos F. Noreña, *Imperial Ideals in the Roman West: Representation, Circulation, Power* (2011) și Erika Manders, *Coining Images of Power, Patterns in*

suverane care se degajă din aceste studii subliniază dimensiunea sa complexă, mai degrabă discursivă, negociată, participativă, fiind construită în plan ideologic de mai mulți actori (curtea imperială, armată, elita birocratică/senatorială, *oratores* etc). Prin urmare, împăratul nu deține monopolul temelor discursului propagandistic, ele fiind mereu reevaluate și interpretate de cei care le mediază, în funcție de împrejurări.

Volumul editat de Diederik W. P. Burgersdijk și Alan J. Ross își propune să analizeze imaginea împăratului în Imperiul târziu așa cum a fost receptată, interpretată și diseminată în diverse medii (literare, epigrafice, numismatice) de diferiți autori, din perspectiva demersului imagologic (*representational turn*). Așadar, această colecție de studii nu abordează discursul legitimității puterii imperiale dezvoltat între sec. III-V din perspectiva tradițională a împăratului, ci reprezentarea sa punctuală, așa cum a fost dictată de interesele celor care au enunțat-o dar și contextele istorice și literare specifice în care a fost elaborată. E o perspectivă „descentralizată” asupra discursului puterii, la care iau parte mai mulți actori, care își urmăresc, fiecare, propriile agende.

Volumul cuprinde 14 studii, care documentează din diverse perspective imaginea împăratului, așa cum a evoluat de la suveranii din perioada anarhiei militare de la mijlocul secolului al III-lea la figura cvasiimperială a lui Stilichon, în *pars Orientis*, la cumpăna veacurilor IV-V. Ele sunt precedate de *Preface* (p. VI-VII), prezentarea autorilor (*Notes on Contributors*, p. IX-XI), precum și de *Introduction* (p. 1-18), din care aflăm că tomul reunește actele unui congres susținut la Universitatea Radboud, Olanda, în 17-19 septembrie 2015, că autorii sunt specialiști consacrați sau în devenire în

the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage (2012), aruncă o lumină nouă asupra monedei ca vector ideologic în perioada Principatului, respectiv secolul III și perioada tulbură a anarhiei militare. Nu în ultimul rând, recent, Johannes Wienand a coordonat o colecție de studii care pune în discuție rolul diverșilor actori politici relevanți în Imperiul târziu în reprezentarea monarhiei (*Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD* [2015]). Așadar, în prim-planul noii paradigme în cercetarea discursului propagandistic în Imperiul târziu, regăsim conceptul de imagine, cu derivatele sale, reprezentare și percepție care relevă dimensiunea eminent discursivă a puterii în lumea romană. Nu în ultimul rând, putem lega această reevaluare a unui domeniu tradițional în câmpul studiilor clasice pe filiera teoriilor venite dinspre câmpul criticii literare, de o reînnoire metodologică mai amplă pe care însăși istoria ca disciplină a suferit-o începând cu perioada postbelică. În mijlocul ei regăsim tot ideile de discurs și reprezentare. Hayden White, autorul ei cel mai influent, susține în lucrarea *MetaHistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973), că narațiunea istoriografică este la nivelul ultim (*meta*) o reprezentare, mediată discursiv, prin diverse strategii argumentative literare (metaforă, metonimie, sinecdocă, ironie) a evenimentelor trecutului. Concluzionând, putem afirma că în ultimele decenii, studiile asupra discursului puterii se concentrează în special asupra importanței pe care o au comunicarea anumitor imagini, idei, percepții și reprezentări discursive în creionarea unei realități politice, ideologice.

studiul Antichității târzii de pe continent și de peste Ocean, dar și orizontul teoretic în linia căruia și-au elaborat studiile (*linguistic turn*, imagologie etc.).

Prima contribuție, semnată de David Potter (*Decius and Valerian*, p. 18-38), analizează imaginea împăraților Decius (249-251) și Valerianus (253-256) în izvoarele istoriografice și religioase din sec. III-V, urmărind mai ales factorii specifici care determină receptarea acțiunilor celor doi împărați, care s-au remarcat fie prin persecuții anticreștine, fie – în cazul lui Valerianus – printr-un sfârșit lamentabil, căzând în captivitate la perși, unde a suferit o moarte rușinoasă. Astfel, ea variază în funcție de afilierea religioasă, interesele politice sau militare ale autorilor, de la condamnare, în cazul lui Valerianus, la o ameliorare a sa pe parcurs, pentru Decius. De exemplu, pentru cazul celui din urmă, persecuțiile anticreștine de care a fost responsabil nu mai aveau același ecou la autorii din perioada postconstantiniană. În schimb, în evaluarea lui Valerianus a contat decisiv demnitatea imperială, pe care a afectat-o grav prin sfârșitul său nedemn, motiv pentru care a fost condamnat de posteritate la un loc infam în istoria Imperiului.

Jürgen K. Zangenberg, în schimb, își propune să studieze în contribuția sa (*Scelerum inventor et malorum machinator: Diocletian and the Tetrarchy in Lactanius, De mortibus persecutorum*, p. 39-62), receptarea domniei (*image making*) lui Diocletianus (284-305) din perspectiva autorului creștin amintit în titlu. Astfel, imaginea împăratului este pe deplin negativă, el acuzându-l, printre altele, de persecuțiile anticreștine, organizarea defectuoasă a administrației imperiale, a armatei și economiei care, în final, a șubrezit Imperiul. În conturarea acestei imagini, autorul a fost influențat de afilierea sa religioasă, dar și de cea politică, el reprezentând interesele protectorului său, împăratul Constantinus I (306-337).

Alessandro Maranesi, în studiul său intitulat *An Emperor for All Seasons – Maximian and the Transformation of his Political Representation* (p. 63-82), urmărește analiza comparată a discursului legitimității domniei tetrarhului Maximianus (286-305) în diverse medii propagandistice, panegirice, monedă, arta statuară sau izvoare religioase. Astfel, acesta și-a construit coerent o imagine tradițională a puterii, mai ales de factură militară, în opoziție cu inamicii Imperiului, *barbarae nationes*, care sunt înfățișați în acord cu preceptele alterității clasice. În schimb, mărturia lui Lactantius face notă discordantă, autorul creștin subliniindu-i viciele. În pangiricul din 310, i se aplică o veritabilă *damnatio memoriae*, după ce a intrat în conflict cu Constantinus I, în urmă căruia s-a sinucis.

Raphael G. R. Hunssucker analizează, în contribuția sa (*Maxentius and the aeternae urbis suae conditores: Rome and its Founders from Maximian and Constantine (289-313)*, p. 83-112), de această dată, apelul la trecut, la eroii fondatori, mit-istorici ai Romei (Hercules, Evander, Romulus și Remus), la care au recurs, pe rând, tetrarhii, Diocletianus, Maximianus, Maxentius, dar și Constantinus I pentru a-și legitima domnia. Politica lor e-

dilitară, dar și *testimonia* din *panegyrici* relevă importanța acestei direcții propagandistice – „ktistic renewal” (p. 83). În acest context, acțiunile lui Maxentius se înscriu mai degrabă în tradiția tetrarhică, și nu inaugurează o nouă direcție ideologică.

Studiul semnat de Catherine Ware (*Constantine, the Tetrarchy, and the Emperor Augustus*, p. 113-136) pune în discuție o problema esențială pe care o întâlnim atunci când suntem confrunțați cu textele encomiastice, anume rolul oratorului. Este el o simplă portavoce ideologică sau comportă *agency*, iar dacă da, în ce măsură? Plecând de la modelul interpretativ al comunicării politice propus pentru prima dată de Guy Sabbah pentru *Panegyrici Latini* (communication ascendante / communication descendante)², autoarea susține că în discursurile encomiastice adresate lui Constantinus I în 307 și 310, imaginea sa este creionată și în funcție de așteptările audienței, anume populația din provinciile gallice³. Prin urmare, anumite motive ideologice pe care le regăsim inserate (imaginea socrului său, Maximianus, linia dinastică, viziunea zeului Apollo) sunt interpretate de orator pentru a susține imaginea imperială în acord cu nevoile comunităților provinciale. Așadar, oratorul este un liant între cele două direcții de comunicare politică, mediind între interesele lor.

Diederik Burgersdijk (*Constantine's Son Crispus and His Image in Contemporary Panegyric Accounts*, p. 137-157) analizează problema delicată a conturării imaginii succesului imperial, în speță cea a fiului lui Constantinus I, Crispus. Astfel, mărturiile din panegirice ne oferă, cum era de așteptat, doar o imagine parțială, mediată, a urmașului la purpura imperială. El apare episodic și atunci doar ca o prelungire firească a imaginii tatălui său, principalul subiect al panegiricilor, figura sa istorică fiind, așadar, prea puțin recognoscibilă. În concluzie, imaginea fiului nu poate fi despărțită de cea a tatălui care, și în această instanță, domină autoritar discursul puterii.

Studiul lui George Woudhuysen (*Uncovering Constans Image*, p. 158-182) își propune să revalueeze imaginea împăratului Constans, reflectată ostil în izvoarele vremii, în special ecleziastice, el fiind receptat mai degrabă ca un *tyrannus*: filobarbar, vicios, homosexual și incompetent. O analiză atentă a faptelor sale, pe baza legislației emise, emisiunilor monetare, acțiunilor sale militare și diplomatice, ne oferă, în schimb, un altfel de portret, cel al unui administrator competent, ancorat în tradiția politică a dinastiei constantiniene, bazându-se la guvernare pe elita municipală, conducător militar victorios, împotriva francilor și triburilor din *Britannia* și, nu în ultimul rând, creștin zelos, continuator al politicii niceene a tatălui său.

² Guy Sabbah, *De la Rhétorique à la communication politique: Les Panégyriques latins*, BAGB, 43, 1984, 363-388.

³ Autoarea presupune aceeași audiență.

Cum se explică însă acest clivaj radical între reprezentarea și percepția puterii acestui împărat? Autorul susține că aici suntem confrunțați cu un caz clasic de rescriere a memoriei imperiale de către învingători, *i.e.* Magnentius și Constantius II.

În următoarea contribuție, Alan J. Ross (*The Constantinians's Return to West: Julian's Depiction of Constantius II in Oration 1*, p. 183-203) surprinde nuanțele discursive ale primului *enkomium* (*Or. I*) scris de Iulianus în cinstea suveranului său, Constantius II. Astfel, dacă din punct de vedere literar, viitorul împărat își construiește o *persona* independentă de poziția sa politică, așadar, nesubordonată, din punct de vedere istoric, se pune în slujba regimului lui Constantius, prezentându-l într-o ipostază favorabilă intereselor Occidentului, pe care abia l-a recucerit. Reținem aici și rolul intertextualității în lucrările encomiastice. De exemplu, Iulianus adaptează în panegiricul său elogiul puterii imperiale la Libanius pentru audiența sa occidentală.

María Pilar García Ruiz (*Julian's Self-Representation in Coins and Texts*, p. 204-233) analizează imaginea pe care Iulianus și-a conturat-o (*self-representation*) de-a lungul carierei sale politice, de la *Caesar*, subordonat lui Constantius, la *Augustus*, pe baza evidențelor literare și numismatice. Astfel, autoarea a identificat mai multe etape distincte în evoluția profilului său propagandistic, dar și modelele de la care s-a inspirat: 1. *Caesar* (355-360), imagine militară, care se revendică de la modelul constantinian (monede), dar și de la cel al superiorului său, Constantius (texte literare); 2. *Augustus* (360-361), incorporarea unor *regalia* în imaginea sa publică (diademă dublă cu perle), pentru a-și legitima noua poziție, imitând modelul politic al fondatorului dinastiei constantiniene. 3. *Augustus* (361-362), revenire la imaginea militară, de această dată de inspirație tetrarhică sau din cea a împăraților-soldați (Claudius II Gothicus în special)⁴. 4. *Augustus* (361-363), imaginea imperială propriu-zisă, eclectică, militară (mai ales pe monede), filosofică (Marcus Aurelius), politică (soteriologică, trimis al lui Helios la cârma Imperiului).

În studiul său, Jan Willem Drijvers (*Jovian between History and Myth*, p. 234-256) încearcă să contureze o imagine complexă împăratului Iovianus (363-364), împărat relativ ignorat în istoriografie, confruntând mărturiile emaneate direct de la el (emisiuni monetare, *edicta*, arta statuară) de cele ale autorilor tardoantici, creștini și păgâni. Pentru a sublinia această distincție, introduce conceptele de auto-imagine și hetero-imagine. Astfel, putem distinge câteva direcții ideologice distincte. În primul rând, *testimonia* oficiale care trimit, desigur, la o imagine tradițională a guvernării acestui împărat, nu diferită față de cea a altor suverani din veacul al IV-lea, cum ar fi Constantius II, de exemplu. În schimb, în izvoarele literare, percepția

⁴ Poate reprezenta la fel de bine exploatarea unui filon propagandistic constantinian.

domniei sale este diferită. Dacă autorii creștini (Socrates Scholasticus, Sozomenos, Theodoretos din Cyr) îl evaluează pozitiv, datorită afilierii sale la crezul niceean, în schimb, istoricii păgâni, care scriu o istorie seculară (Eutropius, Festus, Ammianus Marcellinus), îl percep negativ, datorită eșecului său diplomatic și strategic, el încheind o pace dezastruoasă cu Imperiul sasanid, după campania eșuată a lui Iulianus. Doar la Zosimus întâlnim o interpretare relativ neutră.

Daniël den Hengst își propune să documenteze receptarea domniei lui Valentinianus I (364-375) în *res gestae* ammianeice (*Valentinian as Portrayed by Ammianus: A Kaleidoscopic Image*, p. 257-269). Aici, suveranul panonic se bucură de o imagine mixtă, caleidoscopică – pentru a împrumuta termenul din titlul acestui studiu, în care virtuțile și viciile îi conferă propria specificitate. Bun militar, dar nu și strateg, curajos, virtuos, dar în același timp superstițios și irațional, tolerant (din punct de vedere religios), dar și crud, irascibil, Valentinianus a fost însă un împărat important în veacul al IV-lea. Imaginea pe care istoricul sirian i-o conturează se înscrie în linia istoriografică clasică, în care, în final, autorul se erijează într-un narator intermediar al faptelor acestuia, lăsând la latitudinea cititorului judecarea lor.

Următoarea contribuție, semnată de Bruce Gibson (*Gratitude to Gratian: Ausonius Thanksgiving for his Consulship*, p. 270-288), se rialiază în aceeași direcție cu studiul lui Catherine Ware, în sensul în care oratorul este văzut ca fiind mai mult decât o simplă voce a discursului oficial, el având o agendă proprie pe care și-o negociază prin intermediul genului epideictic. Astfel, Ausonius, palatin important în timpul domniei lui Gratianus (375-383), fiindu-i și tutor, se regăsește într-o astfel de poziție, de negociere a rolului său la curtea imperială. Autorul argumentează că poetul originar din Burdigala își negociază poziția, proximitatea față de suveran, explorând legăturilor private pe care le-a avut în calitate sa de *magister* cu fostul său elevul (*puer / discipulus*). După cum afirmă sugestiv: „Ausonius turns the expression of public thanks which it is customary for a consul to offer into a means for explaining his individual association with the emperor” (p. 281).

Roger Rees (*Authorising the Freedom of Speech under Theodosius*, p. 289-309) analizează limitele exercițiului arbitrar al puterii în Imperiul târziu, explorând relevanța conceptului de *libertas dicendi* sub împăratul Theodosius I (379-395). Prin urmare, putem sesiza anumite împrejurări în care puterea suverană putea fi contestată, prin invocarea unor cutume sau principii religioase. Astfel, Ambrosius a reușit să-și exprime *libertas dicendi* în fața împăratului în anumite situații, făcând apel la ierarhia divină pe care o reprezenta în detrimentul celei mundane. Oratorul Latinus Pacatus Drepanius s-a folosit la rândul său de a sa libertate a cuvântului în discursul care l-a susținut în cinstea împăratului în 389, invocând un model politic anterior, reprezentat de domnia lui Traianus (98-117), descrisă în *actiarum*

gratio rostită de Plinius cel Tânăr în 100 d.Hr. În ambele cazuri, suveranii, Traianus, respectiv Theodosius, au restabilit guvernarea optimă a Imperiului (*civiles principes*) după domniile tiranice ale lui Domitianus (81-96) și Magnus Maximus (383-389). Așadar, autoritatea împăratului putea fi „subject to contestation and redirection” (p. 307).

În fine, Álvaro Sánchez-Ostiz (*Claudian's Stilicho at the Vrbs: Roman Legitimacy of the Half-Barbarian Regent*, p. 310-330) încheie această colecție de studii, analizând imaginea lui Stilichon în panegiricul poetului Claudianus (*De cons. Stil.* III). El are în vedere analiza strategiilor discursive urmărite de panegirist pentru a-l legitima pe acest conducător semibarbar la Roma. Astfel, generalul este prezentat în continuarea tradiției politice republicane, el posedând virtuțile tradiționale asociate cu *virii militares*. Portretul său este inspirat din faptele lui Scipio Africanus, Marius și Pompeius. De asemenea, este văzut ca un învingător al populațiilor barbare (*domitor gentium*). Mai mult, pentru a-i consolida poziția, Claudianus subliniază calitatea sa de întemeietor al unei noi dinastii (*verior Augusti genitor*). Nu în ultimul rând, îi sunt atribuite virtuți imperiale, precum *liberalitas*. Această imagine cvasiimperială conturată de poetul de curte poate fi înțeleasă doar în contextul în care identitatea etnică a regentului și, prin extensie, cea a Imperiului, devine caducă, în noua interpretare avansată, sinteză romano-barbară contribuie la reînnoirea vigorii statului roman.

Volumul este completat de un *Index Locorum* (p. 331-346) și *Index Nominum* (p. 347-353), care oferă posibilitatea unei consultări rapide a unor termeni specifici.

În concluzie, prezenta culegere propune mai multe studii de caz care stimulează înțelegerea mecanismelor de articulare și diseminare a discursului ideologic în Antichitatea târzie. Ele aduc o viziune nouă, mult mai dinamică, asupra discursului puterii, interpretat multă vreme reduționist, doar din perspectiva împăratului. Reținem, de asemenea, „reabilitarea” oratorilor și a textelor encomiastice care, iată, scrutate atent, încă mai pot suscita noi puncte de vedere. Pentru un volum dedicat ideologiei imperiale și, implicit, mediilor vizuale de diseminare a acesteia (monede, *statuaria*) ar fi fost recomandat, poate, ca textul studiilor să fie însoțit și de imagini sugestive. De asemenea, un minus pentru cititorii avizați îl reprezintă lipsa aparatului critic infrapaginal, relegat la sfârșitul fiecărui capitol, care ar fi putut facilita consultarea informațiilor pertinente argumentelor propuse de autori.

George IVAȘCU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași,
george.ivascu28@yahoo.com

DAVID WALSH, *The Cult of Mithras in Late Antiquity. Development, Decline and Demise, ca. AD 270-430*, Brill, Leiden-Boston, 2019, 158 p. (*Late Antique Archaeology 2*), ISBN: 978-90-04-38080-6

Mult timp, în istoriografie, ascensiunea creștinismului în secolul IV a fost interpretată ca un triumf aproape complet al noii religii în detrimentul cultelor tradiționale, păgâne. Istorici și teologi, deopotrivă, s-au limitat să documenteze dimensiunile și efectele acestui presupus conflict. Inevitabil, printre victimele sale, s-a numărat și cultul lui Mithras. Lucrarea pe care o prezentăm, semnată de tânărul istoric David Walsh, vine să corecteze optica tradițională prin prisma căreia au fost interpretate raporturile dintre religia creștină și acest cult de origine orientală importat în lumea romană. Astfel, autorul își propune să demonstreze evoluția sa particulară în Antichitatea târzie, precum și cauzele complexe care au condus, în cele din urmă, la dispariția sa în prima jumătate a secolului V. În această narațiune, rolul creștinismului este mai degrabă marginal. O lectura atentă a izvoarelor arheologice și epigrafice propusă în acest volum, plecând de la studiul de caz al mithraismului, poate contribui și la o mai bună înțelegere în ansamblu a complexității fenomenului religios în această perioadă de tranziție în istoria Imperiului roman.

Argumentul lucrării este dezvoltat în patru capitole care, deși succinte, sunt dense în idei și interpretări nuanțate. Ele sunt completate de ilustrații color sugestive, de calitate, dar și de tabele și grafice care facilitează confruntarea de către cititor a informațiilor expuse.

În *Introduction* (p. 1-16), autorul prezintă succint metodologia cercetării sale, date esențiale despre evoluției cultului lui Mithras în lumea romană până în secolul IV, încheind cu câteva precizări asupra terminologiei folosite în lucrare. Reținem din acest excurs introductiv câteva idei. În primul rând, atenția pe care o acordă analizei comparative micro- și macro-regionale a cultului, mai ales în provinciile occidentale, precum și importanța acordată contextului social, religios și politic mai larg în explicația decăderii sale. În al doilea rând, interpretarea fenomenului religios în Antichitate târzie care depășește modelul tradițional al conflictului dintre creștinism și păgânism. Nu în ultimul rând, caracterul cultului lui Mithras care, în Antichitatea târzie, își pierde componenta exclusiv inițiatică, de misterii.

În primul capitol, intitulat *The Development of the Cult of Mithras in Late Antiquity*, p. 17-41, autorul argumentează în favoarea traiectoriilor diverse, regionale, spre care a evoluat cultul începând cu secolul IV. Așadar, putem vorbi despre mai multe versiuni ale mithraismului în Antichitatea târzie, care s-au dezvoltat în condiții specifice, locale, în provinciile occidentale ale Imperiului; în acest sens, se remarcă patru zone distincte: Gallia, provinciile de graniță, rhenane și dunărene, și cele de interior, inclusiv Roma, care are un statut aparte. Aceste diferențe între regiuni pot fi decela-

te de la amplasarea templelor, arhitectura lor, iconografie, organizarea comunității până la practicile rituale. Astfel, în Gallia, majoritatea templelor sunt situate lângă sanctuare, izvoare naturale, *nymphaea* sau *thermae*, împrimutând caracterul lor vindecător; în provinciile de graniță, le regăsim construite pe lângă așezările militare, *civitates* sau în zonele rurale; în Dalmatia, datorită reliefului favorabil, carstic, pot fi întâlnite și în peșteri; în fine, la Roma, sunt integrate în contextul urban, în zonele aglomerate, dar și pe proprietățile private, aparținând elitei aristocratice. În ceea ce privește arhitectura lăcașelor de cult, întâlnim, de asemenea, diferențe. Dacă în perioada clasică, *mithraeum*-ul era o clădire rectangulară, având o *cella* flancată de două rânduri de bănci, în Antichitatea târzie asistăm la reconfigurarea spațiului sacru, care poate sugera și una a practicilor culturale. Astfel, dacă la Roma, băncile nu sunt folosite, în Dalmatia întâlnim doar un rând, care flanchează zidul nordic, ba, mai mult, i se mai adaugă o fațadă templului, care devine pentagonal. Și în ceea ce privește iconografia templelor, întâlnim deosebiri. De exemplu, în provinciile dunărene, se dezvoltă un stil artistic specific, în care elementele tradiționale asociate cu Mithras sunt reconfigurate sau reinterpretate. De asemenea, la nivelul organizării și structurării comunităților de credincioși sunt diferențe. Dacă în Gallia sunt atestați epigrafic conducători (*patres*) ale acestora proveniți dintre medici, în provinciile militare, regăsim, mai ales soldați, pentru ca, la Roma, să întâlnim membrii importanți ai elitei senatoriale (e.g., Vettius Agorius Praetextatus). În fine, este atestată o gamă variată de rituri și ritualuri profesate de adepții cultului mithraic, sugerată de obiectele de cult găsite (săbii, coroane), rugăciuni, rituri de inițiere, sacrificii sau ospetele religioase. Însuși numele cultului nu este atestat uniform, în inscripții regăsindu-se și alte forme, heterodoxe, precum *Meterae* sau *Midre*.

În capitolul al doilea, intitulat *The Decline of the Cult 1: The Evidence*, p. 42-55, autorul își propune să ofere o analiză cantitativă a etapelor succesive de construcție / restaurare a templelor mithraice de la sfârșitul secolului al III-lea până la începutul veacului al V-lea. El le corelează cu cele ale altor temple, pentru a surprinde dacă există o legătură directă între acestea. Dosarul arheologic pe care l-a realizat în acest sens atestă existența a trei etape distincte în evoluția cultului. Ele nu se suprapun însă cu cel al celorlalte inițiative edilitare asumate în Imperiu. Astfel, în a doua jumătate a secolului III, *mithraea* se bucură de o atenție relativ mare din partea comunităților într-o perioadă atât de tumultuoasă, atenție care se menține și la începutul veacului următor, pentru ca, abia spre sfârșitul său, să dispară treptat. În schimb, atenția acordată celorlalte edificii, temple, scade odată cu criza secolului al III, stagnează în prima parte a celui următor, pentru ca, la începutul celui de-al V-lea veac, să își revină la nivelul atins anterior. În concluzie, dispariția treptată a templelor dedicate lui Mithras nu poate fi

pusă în legătură explicită doar cu presiuni externe, cum ar fi pierderea patronajului imperial sau înăsprirea legislației antipăgâne.

În capitolul al treilea, cu titlul *The Decline of the Cult II: Explaining the Decline*, p. 56-66, este analizat în detaliu cumulum de factori care ar putea explica declinul prezentat în capitolul anterior. Autorul a identificat mai multe cauze, pe care vom încerca să le prezentăm succint. Prima ar fi reculul demografic, în general, sugerat de o nouă distribuție spațială a punctelor de locuire de pe lângă *mithraea*, la care se adaugă reconfigurarea vieții comunitare impulsionată mai ales de abandonarea așezărilor anterioare în favoarea celor fortificate, influența barbarilor primiți în Imperiu ca *foederati*, dar și convertirea progresivă a populației la creștinism. Vechile rețele sociale se destramă, îngreunând, astfel, perpetuarea unei comunități religioase tradiționale, cum era cea a adoratorilor lui Mithras. Sunt sesizabile schimbări și la nivelul ritualurilor, în sensul în care asistăm la impunerea unor noi practici votive (*e.g.*, depunerea de monede) pe fondul scăderii generale a exigențelor culturale. Mithras își pierde, astfel, caracterul specific în noul mediu religios, în contextul în care asistăm și la impunerea unei noi politici imperiale, de discriminare a cultelor păgâne în favoarea creștinismului.

În fine, în ultimul capitol, *The Fate of Mithraism*, p. 67-93, autorul își propune să identifice factorii care au determinat dispariția templelor dedicate lui Mithras la începutul secolului V. Sunt indicați ca posibili „vinovați”: iconoclasmul creștin, incursiunile barbare, presiunea imperială, prin promovarea unei legislații antipăgâne, războaiele civile, dezastrelor naturale sau chiar însăși gestiunea religioasă a cultului de către membrii comunităților de practicanți. Dintre acestea posibile explicații, o pondere mai mare în sfârșitul violent, care poate fi atestată arheologic, o au invaziile barbare, mentalitatea în schimbare a credincioșilor și iconoclasmul creștin. Incursiunile populațiilor barbare în Imperiu de la sfârșitul secolului IV și începutul celui următor au avut un impact devastator și asupra templelor din provinciile de graniță, de lângă Rhin și Dunăre, dar și în *Britannia*, care erau percepute, datorită legăturii strânse cu soldații romani, ca un simbol reprezentativ al puterii romane, care trebuia distrus; în schimb, în provinciile orientale din apropierea frontierei cu Imperiul sasanid, ele au fost victime sentimentului antipersan al populației locale, care le vedeau ca avanposturi religioase ale acestora. Surprinzător sau nu, un alt factor important în dispariția templelor este reprezentat de înseși comunitățile mithraice, care, din varii motive (*e.g.*, mediul religios intolerant, instabilitatea politică, militară), au ales să își părăsească lăcașele tradiționale de venerare, în favoarea, poate, a unei pietăți private, interiorizate. Fragmentarea simbolică a obiectelor de cult poate sugera revalorificarea lor religioasă într-un nou context, de către adepți, ca simboluri apotropaice. În fine, un rol redus în distrugerea templelor mithraice îl ocupă zelul creștinilor, care, în ciuda mărturiilor literare, extrem de problematice din această perspectivă, *pace* Alan Cameron, a

fost mai degrabă insignifiant. Mai mult, acesta, atunci când poate fi sesizat arheologic, se manifestă mai degrabă la nivel simbolic, fiind limitat doar la distrugerea imaginilor (iconoclasm).

Lucrarea este completată cu două apendice utile (*Appendix A: Gazetteer of Mithraea Active in the 4th c. and Those That Exhibit Evidence of Christian Iconoclasm*, p. 101-124; *Appendix B: Mithraea Constructed and Repaired, ca. AD 201-400*, p. 125-127) în care sunt repertoriate evidențele atacurilor creștine, la nivel simbolic, asupra templelor mithraice, respectiv mărturiile construcției / reparației de *mithraea* între sec. III-V. În fine, lor li se adaugă o bibliografie consistentă (p. 128-137) și un index (p. 138-145).

În concluzie, monografia arheologică semnată de David Walsh se impune ca un model de analiză și reconstituire istorică, plecând de la evidențele arheologice și epigrafice, în documentarea dispariției cultului lui Mithras în Antichitatea târzie. Sugestiile metodologice avansate de autor pe parcursul argumentației sale pot fi utile și în înțelegerea mai nuanțată a mutațiilor religioase de la sfârșitul secolului al III-lea. Reținem în acest sens, mai ales, accentul pus pe evidențierea noului statut al templelor în Antichitatea târzie, care nu mai reprezintă *loci* exclusivi ai pietății; de asemenea, sacrificiile sângeroase, care, la rândul lor, nu mai sunt la fel de valorizate ca în perioada clasică.

George IVAȘCU,
Centrul de Studii Clasice și Creștine, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași,
george.ivascu28@yahoo.com

Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi, a cura di
VINCENZA MILAZZO e FRANCESCO SCORZA BARCELLONA, Viella,
Roma, 2018, 226 p. (*Sanctorum. Scritture, pratiche, immagini*),
ISBN: 978-88-6728-958-5 (carta), 978-88-6728-959-2 (e-book)

Culturile binecuvântate cu tradiții literare și manuscrise îndelungate pot oferi volume precum cel pe care îl semnalăm aici, care, în cele șapte contribuții ce-l alcătuiesc, abordează o chestiune extrem de importantă – bilingvismul textelor hagiografice, dar care are reverberații mult mai ample, respectiv în planul istoriei limbii, al sociolingvisticii, psiholingvisticii, istoriei culturii (cf. Vincenza Milazzo, Francesca Scorza Barcellona, *Prefazione*, p. 9; Luca Lorenzetti, *Introduzione. Agiografia, storia linguistica, sociolinguistica*, p. 11-16). Analizând versiuni grecești, latine sau neo-latine ale unor *Passiones*, *Acta* sau scrieri devoționale redactate începând din Antichitatea târzie, trecând prin perioada bizantină (sec. XI-XIII) și până în veacul al XVII-lea în spațiul mediteranean central-vestic (Africa nordică, Sicilia, Sardinia, Italia toscană, Portugalia), studiile incluse între copertile tomului demonstrează extraordinara bogăție de conținut, de sensuri și de expresii

pe care, așa cum subliniază și autorii *Prefeții* (p. 9-10), le-a generat „transpunerile”, „parafrazele”, „schimbările”, „adaptările”, „adăugirile”, „omisiunile” operate în textele hagiografice în procesul redării într-o limbă diferită de cea originală. Este ceea ce, cu mult profesionalism, atrag atenția contributorii, respectiv: Clementina Mazzucco, *Il rapporto tra la versione greca e la versione latina della Passio Perpetuae*, p. 17-75; Vincenza Milazzo, *Bilinguismo e agiografia siciliana. Alcune osservazioni sulle Passiones di Agata e di Lucia*, p. 77-110; Alberto D’Anna, *Gli Atti di Pietro e Paolo «dello Pseudo-Marcello»: note sulle redazione in greco e in latino*, p. 111-137; Anna Maria Piredda, *Sant’Efesio stratilates*, p. 139-158; Andrea Lai, *Il ruolo dell’inculturazione greca nella diffusione del culto della “Madre di Dio” nella Sardegna giudiciale (XI-XIII secolo)*, p. 159-187; Dávid Falvay, *Origine bilingue, composizione orale o traduzione? Il manoscritto parigino delle Meditationes vitae Christi*, p. 189-205; Carlota Miranda Urbano, *The Paciecidos of Pereira SJ (Coimbra 1640): A Neo-Latin Epic Paraphrasing a Vita*, p. 207-221. *Summaries* în italiană și engleză (p. 223-226) întregesc această valoroasă colecție de studii.

Nelu ZUGRAVU

Centrul de Studii Clasice și Creștine,

Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

IOAN CAROL OPRİȘ, ALEXANDRU RAȚIU, *CAPIDAVA II. Building C1. Contributions to the history of annona militaris in the 6th century*, with contributions by: ANDREI GÂNDILĂ, TOMASZ WAŻNY, PETER I. KUNIHOLM, CHARLOTTE L. PEARSON, ADRIANA RIZZO and CHOI MAK, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2017, 207 p. (*Roman Frontiers in Romania*), ISBN: 978-606-543-912-2

Această monografie arheologică a fost publicată în cadrul Programului Național de Cercetare LIMES al Ministerului Culturii și Identității Naționale a României și este semnată de Ioan C. Opriș (coordonator științific al șantierului arheologic Capidava) și Alexandru Rațiu (muzeograf și arheolog în cadrul Muzeului Național de Istorie a României). Rezultat al unui efort cu valențe multidisciplinare, aducând numismatica, dendrocronologia, istoria, arhitectura, topografia, știința materialelor în sprijinul prezentării și contextualizării datelor cercetărilor arheologice, volumul are ca obiect o clădire cu scop comercial din incinta cetății Capidava, adiacentă *horreum*-ului și turnului porții și denumită C1. Aceasta are, în opinia autorilor, o valoare paradigmatică pentru interpretarea contextelor arheologice asociate habităției de secol VI la Capidava și pentru concluziile privitoare la in-

terferența dintre viața civilă și militară în comunitățile de *limitanei* și relația dintre comerțul liber cu bunuri de lux și aprovizionarea statală cu produse strategice. Autorii, cu o lungă experiență în cercetările arheologice de la Capidava (I. C. Opriș este autorul unei lucrări intitulate *Ceramica romană târzie și paleobizantină de la Capidava în contextul descoperirilor de la Dunărea de Jos (sec. IV-VI p.Chr.)*, București, 2003), se bucură de contribuția lui Andrei Gândilă în probleme de numismatică, de cea a lui Tomasz Ważny în domeniul dendrologiei, dar și a altor specialiști.

Volumul are 207 de pagini și, cu toate că este integral alb-negru, are o prezentare grafică de excepție, fiind tipărit pe hârtie de foarte bună calitate și incluzând figuri (fotografii, planuri, scheme, reconstrucții, tabele) realizate la înaltă rezoluție. Monografia conține și planșe, incluse în paginația totală a cărții, care alternează cu părțile scrise și care nu diferă de acestea în ceea ce privește calitatea.

În *Introduction* (p. 13-24), autorii, după o scurtă expunere a contextului istoric și militar de lungă durată în cadrul căruia cetatea Capidava are o însemnătate aparte, rezumă concluziile cu privire la etapele constructive și fazele de locuire ale cetății, insistând asupra fazei a IV-a, din secolul al VI-lea. Se continuă apoi cu prezentarea datelor arheologice esențiale cu privire la alte clădiri din incinta cetății Capidava, date relevante pentru înțelegerea informațiilor despre clădirea C1, încheind cu un scurt argument pe marginea importanței acestei construcții pentru cercetarea arheologică și istorică referitoare la *limes*-ul romano-bizantin din secolul al VI-lea.

Capitolul al doilea al cărții, *Building C1. The Excavation: Architecture, Stratigraphy and Finds* (p. 25-40), prezintă cercetarea arheologică a clădirii C1, începând cu informații generale, așa cum reies ele în urma excavărilor, anume localizarea, amplasamentul în cadrul cetății (p. 25) și dispunerea zidurilor externe și interne (p. 25-27), cât și *fossa* micului fort de sfârșit de secol VI (construit ulterior) care secționează zidurile încăperilor frontale ale clădirii. Informațiile cu privire la arhitectura clădirii continuă cu detalii despre structura zidurilor exterioare (p. 27-28) și o discuție referitoare la posibila formă și alcătuire a acoperișului (p. 28-29).

Sunt apoi stabilite (pe baza stratigrafiei) și sumar descrise contextele arheologice (p. 29-30). În continuare, elementele esențiale ale acestora (care vor face obiectul unui detaliat inventar în capitolul 5) se constituie aici într-un bilanț (p. 31-36) ce rezumă cele mai importante aspecte ale investigației arheologice. Acestea sunt prezentate în mod logic, mai întâi pe straturi, iar apoi pe tipologii de obiecte. Capitolul se încheie cu o cronică (p. 36-40) a două sondaje realizate în anii 2011 și 2014 într-una dintre camerele clădirii C1. Acestea au scos la iveală o secțiune dintr-un zid de o calitate superioară, situat la un nivel aflat mult sub contextele arheologice luate în discuție pentru clădirea C1 și corespunzând cu o fază de habitație premergătoare, încă necercetată, posibil din perioada Principatului. În ceea ce pri-

vește clădirea C1, sondajele efectuate aduc informații suplimentare cu privire la structura și temelia zidurilor exterioare.

Al treilea capitol, *Chronology Issues. Coins, Pottery Assemblage, Dendrochronology* (p. 41-43), instrumentalizează toate datele de natură arheologică, numismatică, dendrocronologică care, considerate în contextul istoric al secolului al VI-lea, pot restabili cronologia acestei faze de habitație în clădirea investigată. Data construirii, posibil înainte de secolul al VI-lea, nu poate fi decât vag estimată. Data distrugerii, asociată unui incendiu, este mai precis stabilită, între 580/2-586 d.Hr., în contextul incursiunilor de pradă ale slavilor din acea perioadă. Cea mai importantă contribuție în acest sens o are, în opinia autorilor, un tezaur de monede descoperit *in situ* care face obiectul unui studiu numismatic în prima anexă și care stabilește ca *terminus post quem* pentru acest episod distructiv anul 580/2 (p. 42). Concluziile cu privire la stabilirea acestor date sunt susținute de estimările bazate pe dendrocronologie. Interpretările asupra cronologiei clădirii C1 sunt prezentate în analogie cu alte clădiri din cadrul cetății Capidava și cu alte cetăți din arealul dobrogean.

În al patrulea capitol, *Functional Analysis of Building C1. Commercial buildings in Scythia and Moesia Secunda* (p. 45-51), autorii realizează o scurtă analiză funcțională a clădirii C1. Aceasta este integrată în contextul urbanistic prezentat de alte situri arheologice dobrogene care oferă situații de analogie funcțională. Sunt luate în considerare apoi studiile cantitative (p. 47) ale tipologiilor inventarelor arheologice în discuție. În ceea ce privește *quaestura Iustiniana exercitus* și interferența între *annonae militares* și viața comercială civilă, o analiză mai detaliată ne este promisă în publicații viitoare.

Ultimul capitol, intitulat *The Archaeological Objects*, are întinderea cea mai mare din întreaga carte (p. 53-160); el înfățișează un inventar detaliat al obiectelor arheologice găsite *in situ* (cu excepția unora care, până la data publicării monografiei, nu au putut fi definitiv clasificate). Cele 34 de planșe care înfățișează obiectele (fotografii, schițe reconstructive, planuri topografice ale distribuției spațiale a descoperirilor arheologice, rezultate ale unor analize spectrometrice de tip EDX pentru determinarea compoziției aliajelor din care au fost confecționate anumite obiecte) alternează cu paginile scrise, ce prezintă și, pe alocuri, detaliază inventarul acestor obiecte. Artefactele prezentate sunt grupate în 11 categorii: rămășițe structurale (p. 53-62), vase ceramice (categorie foarte vastă, incluzând diverse tipologii de amfore și *dolia*) (p. 63-105), lămpi (p. 106-112), obiecte din sticlă (p. 113-116), vase de bronz (p. 117-118), *militaria* (p. 119-123), obiecte de uz domestic (p. 124-136), unelte (p. 136-145), *miscellanea* (p. 146-147), descoperiri epigrafice (p. 148-156) și ceramică din perioada medio-bizantină (p. 157-159). Inscripția prezintă un interes deosebit și este analizată în detaliu. Este vorba de o piatră funerară datând din perioada Principatului (reutilizată ul-

terior în zidul din perioada romano-bizantină și apoi într-o construcție domestică medio-bizantină) conținând un epitaf pentru un comandant al cohorței *I Germanorum*. Interesant e că până la această descoperire nu fuseseră cunoscute decât numele altor doi comandanți ai acestei cohorte. Acest inventar aproape exhaustiv oferă o imagine de ansamblu asupra realităților sociale și economice în cadrul cărora se plasează locuirea acestei clădiri și care va servi, poate, în viitor unor interpretări istorice ori unor analize cantitative asupra catalogului de obiecte arheologice. Ultima planșă a acestui capitol (p. 160) prezintă schematic în planul topografic al clădirii distribuirea locurilor unde au fost găsite diferitele categorii de artefacte.

Monografia are trei anexe, cu studii din domenii conexe. *Annex I. A Hoard of Sixth-century Coppers and the End of Roman Capidava*, semnată de Andrei Gândilă, prezintă analiza unui tezaur de monede descoperit în clădirea C1 în contextul tiparelor traficului monetar în Balcani în secolul al VI-lea d.Hr. și al realităților politice și militare ale strategiei iustiniene de apărare în aceeași perioadă istorică (p. 161-174). *Annex II. Dendrochronology of the Early Byzantine Fort at Capidava*, de Tomasz Ważny, Peter I. Kuinholm și Charlotte L. Pearson, este un studiu dendrocronologic asupra rămășițelor unor bârne aparținând acoperișului clădirii C1, prăbușit în urma incendiului responsabil de sfârșitul nivelului N2 al fazei a IV-a de habitare (p. 175-181). Ambele studii contribuie în mod decisiv la datarea episodului distructiv care marchează sfârșitul perioadei de locuire din secolul al VI-lea (cca. 582 d. Hr.). *Annex III. Examination and Analysis Report*, de Adriana Rizzo și Choi Mak, înfățișează rezultatele analizei chimice făcute prin metode spectrometrice și spectrofotometrice cât și prin analize termolitice și termogravimetrice pentru identificarea conținutului unei amfore găsite în aceeași clădire (p. 183-188).

Precedând introducerea, deschid volumul lista de figuri (p. 9) și o secțiune dedicată mulțumirilor (p. 11-12), iar o scurtă listă de abrevieri (p. 189-190) și bibliografia (p.191-207) încheie monografia.

drd. Ștefan-Ioan CIANGA,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
stefanioan_cianga@yahoo.com

EMILIAN POPESCU, *Studii de istorie și de spiritualitate creștină*, III,
Editura Academiei Române – Editura *Basilica*, București, 2018, 704 p.,
ISBN: 978-973-27-2926-7

Volumul adună între copertile sale contribuții ale profesorului Emilian Popescu publicate în ultimii peste douăzeci de ani în diferite reviste de specialitate sau în tomuri colective. Sunt studii care abordează probleme de istoria creștinismului din Antichitate și până în Evul Mediu, unele cu accent

pe spațiul românesc (*Creștinismul în Dobrogea antică, de la origini până în secolul al VII-lea*, p. 131-157; *Cultura în Dobrogea antică, de la origini până în secolul al VII-lea*, p. 158-185; *Un militar creștin în armata Scythie Minor la sfârșitul secolului al III-lea*, p. 215-228; *Sfântul Ioan Casian, părinte al monahismului românesc și teolog al asceticii patristice*, p. 291-316; *Satul în Scythia Minor (Dobrogea) în epoca protobizantină*, p. 506-536; *Le village en Scythie Mineure (Dobroudja) à l'époque protobyzantine*, p. 537-564; *Laicii (mirenii) în Biserica Ortodoxa Română – schiță istorică*, p. 565-595; *Chipul creștin-ortodox al lui Ștefan cel Mare*, p. 596-624; *L'image chrétienne-orthodoxe d'Étienne le Grand*, p. 625-650), altele – cu deschidere și spre alte teritorii (*Creștinii în armata romană în primele trei secole*, p. 186-214; *Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale*, p. 229-259; *Saint Basile le Grand parlant de soi-même et de sa famille*, p. 260-290; *Sfintele Paști în tradiția bizantină. Aspecte sociale și spirituale*, p. 317-355; *Eusebiu de Cezarea. Viața împăratului Constantin și alte scrieri*, p. 356-439; *Basilica și sinagoga în sud-estul european în epoca protobizantină (sec. IV-VI)*, p. 440-457; *Basilique et synagogue dans le sud-est de l'Europe à l'époque protobyzantine (IV^e-VI^e siècles)*, p. 458-477; *Biserica și naționalitatea în Orientul ortodox (bizantin) în secolele IV-XV*, p. 478-490; *Église et nationalité dans l'Orient orthodoxe (byzantin) aux IV^e-XV^e siècles*, p. 491-505). Toate poartă amprenta unei mari erudiții, a unei bune cunoașteri a diverselor categorii de surse și a bibliografiei secundare, a unei perspicacități aparte în descifrarea semnificațiilor unei informații, a originalității interpretative. Tomul este întregit de un *Index* (p. 651-670), *Tabel de corespondență editorială* (p. 671-672), *Planșe* (p. 673-700).

O observație la articolul în care se discută prezența creștinilor în armata romană (p. 186-214). Printre argumentele aduse în sprijin, se numără și scenele XV și XVI de pe Columna lui Marcus Aurelius de la Roma care, evocând vestitul episod al „miracolului ploii” din timpul luptelor cu cvazii din 172 sau 174 amintit atât de surse păgâne, cât și creștine, ar înfățișa pe scuturile unor soldați, în special „pe scutul militarului aflat chiar în fața divinității care a provocat ploaia miraculoasă” (scena XVI), „semnul Sfintei Cruci” – așadar, o dovadă a credinței în Dumnezeuul creștinilor împărtășită de unii *milites* (p. 199-201, citatul de la p. 200; pl. X, fig. a-d). Interpretarea este foarte ingenioasă și originală. Desigur, istoricitatea evenimentului este aproape deplin acceptată astăzi¹. Ne întrebăm, totuși, dacă reprezentările respective sunt dovezi ale prezenței creștinilor. Semne cruciforme pe scuturi nu apar doar în scenele amintite, ci și în altele – de exemplu, XIX, XX, XXIV, XXVII, LIV, LV, XLIII (pe scutul unui barbar!), unele aseamănându-

¹ Vezi, mai recent, Martin Beckmann, *The Column of Marcus Aurelius. The Genesis and Meaning of a Roman Imperial Monument*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2011, 133-140.

se perfect cu cele de pe scuturile înfățișate pe Columna lui Traian, ceea ce, cum au demonstrat specialiștii în istoria artei romane, dovedește faptul că unele motive au fost preluate de pe aceasta din urmă². Tocmai de aceea, noi înclinăm să credem că așa-zisele semne cruciforme sunt simple decoruri, motive artistice sau, în cel mai bun caz, semne de genul *digmata*, respectiv decoruri prin care soldații diferitelor coorte se recunoșteau în învălmășeala luptelor, cum scria Vegetius în *Epitoma rei militaris*, II, 18, 1: *Sed ne milites aliquando in tumultu proelii a suis conturbanalibus aberrarent, diversis cohortibus diuersa in scutis signa pingebant, ut ipsi nominant, digmata, sicut etiam nunc moris est fieri*. Pe de altă parte, este neverosimil ca un monument al propagandei oficiale, care exaltă rolul militar și moral al suveranului, să înfățișeze vreun eveniment cu conotații creștine, știut fiind că Marcus Aurelius, în acord cu opinia publică predominantă³, a fost, în plan religios, un conservator și un tradiționalist, a disprețuit creștinismul pentru – cum scria el – fanatismul promovat, străin adevăratei înțelepciuni⁴, și a emis „noi decrete”, urmate de persecuții și condamnări în mai multe provincii⁵. De altfel, *versiunea oficială* a episodului petrecut pe frontul norico-panonic, reflectată de *toate* sursele scrise păgâne⁶, al cărei ecou îl transmite Columna, atribuie împăratului meritul declanșării episodului natural salvator al armatei romane.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice și Creștine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

ÉDOUARD JEAUNEAU, *Receptarea Părinților greci ai Bisericii în Occident. Contribuția lui Ioan Scotus Eriugena*, traducere din limba franceză de ANA-MARIA RĂDUCAN și ELENA COJOCARIU, ediție îngrijită, studiu introductiv, note, bibliografie și indici de FLORIN CRÎȘMĂREANU, Editura Doxologia, 2018, 485 p. (*Historia Christiana*), ISBN: 978-606-666-689-3

Subliniem doar două aspecte în această scurtă notă. În primul rând, faptul că studiile lui Édouard Jeauneau adunate între copertile volumului de față vor contribui, pe de o parte, la înțelegerea corectă a vieții, operei, temelor și conceptelor gândirii lui Ioan Scotus Eriugena, a contextului istoric și teologic în care s-a afirmat teologul irlandez, a raporturilor sale cu patris-

² *Ibidem*, fig. 5.7, 5.9-10, 5.13, 7.5, 7.8, 8.7, 8.9; vezi și Niels Hannestad, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press, Aarhus, 1986, p. 240, fig. 149.

³ Min. Fel., Oct., IX, 6-7; XXXI, 2; Eus., HE, IV, 15, 26; V, 1, 15.

⁴ Med., XI, 3.

⁵ Eus., HE, IV, 15-17; 26, 5; V, Prol., 1-4; 1-4.

⁶ Them., Or. 15, 191 B-C; SHA, Marc., XXIV, 4; Claud., IV cons. Hon., 339-350.

tica greacă, în special Pseudo-Dionisie, Maxim Mărturisitorul și Grigorie de Nyssa, dar și a poziției față de anumite elemente ale teologiei apusene, în special augustinienne (doctrina *Filioque*, de exemplu), iar, pe de alta, la – sperăm – manifestarea unui interes mai puternic din partea studioșilor de orientare ortodoxă pentru acest scriitor occidental din veacul al IX-lea. Ajungem, astfel, la cel de-al doilea element pe care dorim să-l evidențiem – meritul deosebit al îngrijitorului culegerii, dl. Florin Crîșmăreanu. Efortul său constant, susținut de o bună pregătire filologică și teologică, afirmată, însă, fără ostentație, de o face cunoscuți în cultura română, prin traduceri reușite și comentarii de mare acuratețe științifică, teologi ai Evului mediu occidental (Francisco Suárez, Guillaume de Saint-Thierry, Fredegisus, Nicolaus Cusanus, Toma din Aquino), trebuie să primească întreaga recunoștință a patrologilor, filologilor, istoricilor.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice și Creștine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

CRONICA ACTIVITĂȚII ȘTIINȚIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE (2018-2019)

CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2018-2019)

Comunicări, conferințe

24-25 mai 2018, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Simpozionului Național *Explorări în tradiția biblică românească și europeană VIII:*

- drd. Dragoș MÎRȘANU (Facultatea de Istorie), *Traducerile patristice: probleme, soluții, perspective*¹

5 iunie 2018, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie: International Conference *Roman Army and Local Society in the Limes Provinces of the Roman Empire*, June 4th–6th, 2018²:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Abus de l'armée romaine contre les provinciaux sous le Bas-Empire*

5-7 iunie 2018, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie: Școala Internațională de Studii Avansate *Studia Classica et Christiana Iassiensia III. Forme, instrumente și modele de comunicare artistică, epigrafică și literară în Antichitatea clasică și târzie – tradiție și inovație*³:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Dacia restituta*

- prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Facultatea de Litere), *Elenism versus iudaism în 1-3 Maccabei*

¹ <http://consilr.info.uaic.ro/~mld/monumenta/ProgramSimpozionMLD2018.pdf>

² <http://history.uaic.ro/13848/4-6-iunie-2018-international-conference-roman-army-and-local-society-in-the-limes-provinces-of-the-roman-empire/>


³ <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2018/05/CSCC-SSA-2018-web.jpg> ;


<http://history.uaic.ro/13844/5-7-iunie-2018-studia-classica-et-christiana-iassiensia-iii-forme-instrumente-si-modele-de-comunicare-artistica-epigrafica-si-literara-in-antichitatea-clasica-si-tarzie-traditie-si-inovatie/> ; <http://www.uaic.ro/event/scoala-de-studii-avansate-pentru-doctoranzi-studia-classica-et-christiana-iassiensia-iii/>

Școala de Studii Avansate (5-7 iunie 2018)

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







Școala de Studii Avansate

STUDIA CLASSICA ET CHRISTIANA IASSIENSIA III
*Forme, instrumente și modele de comunicare artistică,
epigrafică și literară în Antichitatea clasică și târzie
– tradiție și inovație*

Iași, 5–7 iunie 2018
Corpul H UAIC (Casa Catargi)

ORGANIZATOR

Prof.univ.dr. Nelu ZUGRAVU
Directorul Centrului de Studii Clasice și Creștine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

CO-ORGANIZATORI

Prof.univ.dr. Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA
Directorul Școlii doctorale, Facultatea de Istorie,
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Lect.univ.dr. Roxana-Gabriela CURCĂ
Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

PROGRAM**5 iunie 2018**

Sosirea doctoranzilor din țară

12.00-14.00: Vasile COTIUGĂ (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Artist în Cucuteni*: lecție în Muzeul Universității

16.00-20.00: Vizitarea laboratoarelor de arheologie ale Facultății de Istorie (corpul H) (Casa Catargi) și a unor obiective de interes istoric și cultural din Iași

6 iunie 2018

8.45-9.00: Cuvânt de deschidere

9.00-10.00: Dilyana BOTEVA (Sofia University „St. Kliment Ohridski”), *From Rome and Thrace to Roman Thrace: aspects and issues*

10.00-11.00: Attilio MASTINO (Università degli Studi di Sassari), *L'acquedotto e le terme di Cartagine: ultimi studi*

11.00-11.30: Pauză

11.30-12.30: Radu ARDEVAN (Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca), *Monedele Koson – stadiul actual al cercetării*

12.30-13.30: Ioan PISO (Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca), *Principii de administrare a Imperiului*

13.30-16.00: Pauză

16.00-17.00: Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Elenism versus iudaism în 1-3 Maccabei*

17.00-18.00: Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), *Dacia restituta*

7 iunie 2018

9.00-10.00: Patrizia MASCOLI (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), *L'inzio della corrispondenza nella Roma antica: il caso di Cicerone*

10.00-11.00: Immacolata AULISA (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), *Identità cristiana e Mediterraneo: forme di convivenza comunitaria, politica e culturale. Ebrei e cristiani tra II e VII secolo*

11.00-12.00: Ședință de închidere; înmânarea atestatelor de participare

Plecarea participanților

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI
 FACULTATEA DE ISTORIE
 CENTRUL DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE / ȘCOALA DOCTORALĂ



Școala de Studii Avansate

STUDIA CLASSICA ET CHRISTIANA IASSIENSIA III.
Forme, instrumente și modele de comunicare artistică, epigrafică și literară în
Antichitatea clasică și târzie – tradiție și inovație
Iași, 5-7 iunie 2018

PARTICIPANȚI

Profesori invitați:

- Radu ARDEVAN, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
- Immacolata AULISA, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
- Dyliana BOTEVA, „St. Kliment Ohridsky” University of Sofia
- Vasile COTIUGĂ, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
- Patrizia MASCOLI, Università degli Studi di Bari Aldo Moro
- Attilio MASTINO, Università degli Studi di Sassari
- Mihaela PARASCHIV, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași
- Ioan PISO, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca
- Nelu ZUGRAVU, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Doctoranzi Universitatea din București:

- Ciprian CREȚU
- Iulia-Alexandra ILIESCU
- Mihai MĂLĂERU

Doctoranzi Academia Română:

- Cătălina CERNEA
- Ioan CERNĂU

Doctoranzi Università degli Studi di Sassari:

- Claudio FARRE

Doctoranzi, masteranzi, studenți de la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași:

- Ștefan IVAS
- George IVAȘCU
- Dragoș MÎRȘANU
- Ovidiu-Iulian SANDU
- Silvia-Andreea BÂRSAN
- Bianca-Elena GRIGORAȘ
- Elena-Brândușa MANEA
- Vlad-Alexandru TRANDAFIRESCU
- Bogdan GUGUIANU
- Veronica POPA (căș. ILIE)
- Constantin-Ionuț NEGURICI
- Ana ODOCHICIUC
- Darie-Iulian PĂTRĂȘCANU
- Cozmin Valentin BROȘTEANU
- Elena COZMA

29 august 2018, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Congresul Național al Istoricilor Români, ediția a II-a, 29 august-1 septembrie 2018, Masa rotundă ⁴:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *In fashion, dar contestată: Antichitatea târzie*

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *O problemă încă actuală – căderea Imperiului roman; abordări recente*

- prof. univ. dr. Anton ADĂMUȚ (Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice), *Problema limbilor la Sfântul Augustin*

- dr. Florin CRÎȘMĂREANU (Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Departamentul de Cercetare), *Eriugena și receptarea Părinților greci ai Bisericii în Occident*

- drd. Dragoș MÎRȘANU (Facultatea de Istorie), *Photius citindu-l pe Philostorgius: un caz de salvare a memoriei istorice*

- drd. Ovidiu-Iulian SANDU (Facultatea de Istorie), *Modele etnogenetice în istoriografia contemporană*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Autori antici citați de Cantemir în cartea sa despre istoria imperiului otoman*

21 septembrie, Carmen de la Victoria, Universidad de Granada, Spania, Seminario internacional *Escribir Historia en la Hispania tardoantigua. Writing History in Late Antique Iberia. Historiographical Praxis in Hispania from the 4th to the 7th century*:

- drd. Laura MARZO (Facultatea de Istorie), *Finis imperii e finis temporum nel Chronicon di Idazio di Limica*

27 septembrie 2018, New Europe College. Institute for Advanced Study, București, Colocviul *Dan Slușanschi – cărturarul pedagog. 10 ani de la plecarea sa*⁵:

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU (Facultatea de Litere), *Mărturii în limba latină asupra stării economice a Moldovei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea (Marco Bandini și Dimitrie Cantemir)*

⁴ <https://cnir.uaic.ro/wp-content/uploads/2018/08/program-cnir-2018-1.pdf>

⁵ <https://outlook.live.com/owa/?path=/attachmentlightbox>

3-4 octombrie 2018, Muzeul Național de Istorie și Arheologie Constanța: Round Table Research on Early Christianity in Romania and the East-Europe Area: Approaches and Perspectives, Sesiunea Internațională Pontica, Ediția LI⁶:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Vasile Pârvan și Jacques Zeiller – similitudini, divergențe, mandata*

- drd. Dragoș MÎRȘANU (Facultatea de Istorie), *Provinciile danubiene și convertirea barbarilor la creștinism: recitindu-l pe Jacques Zeiller în lumina cercetărilor ulterioare*

26-27 octombrie 2018, Facultatea de Istorie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași: Zilele Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași. Simpozion Național. Sesiunea de comunicări a cadrelor didactice și a cercetătorilor. Colocviile Școlii Doctorale, ediția a XII-a⁷:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Tempestatis obsequium in principem: o ipostază a naturii divine a împăratului în Panegyrici Latini (sec. III-IV)*

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Felicitas: un apelativ dn sfera sacră a puterii în opera lui Symmachus*

- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *The sacred site of Glastonbury: all we know from the previous studies*

- drd. Laura MARZO, *Finis imperii nel Chronicon di Idazio*

- drd. Ovidiu-Iulian SANDU, *Etnogeneza românilor în istoriografia națională din perioada 1947-1960; concluzii preliminare*

26-27 octombrie 2018, Facultatea de Litere, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași: Zilele Universității. Simpozionul Național *Antichitatea și moștenirea ei spirituală*, ediția a XIV-a⁸:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie): *Facinus impium:uciderea Caesarului Gallus în Res gestae ammianeice*

- dr. Ștefan IVAS, *Mărci ale dialectului atic în Discursurile lui Dio Chrysostomus*

- conf. univ. dr. Claudia TĂRNĂUCEANU, prezentare de carte: Nelu Zugravu, *Ammianus și cultura violenței în secolul al IV-lea*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017

27 octombrie 2018, Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași: Simpozionul *Biblia și istoria. Istoria biblică și mesajul Sfintei Scriptur*⁹:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Doi pionieri ai studiului creștinismului danubian: Vasile Pârvan și Jacques Zeiller*

7 decembrie 2018, Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, București: Sesiunea anuală de comunicări *Memoria istorică și construcția socială a trecutului*¹⁰:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Celebrare Romam, celebrare imperatorem, celebrare patriam: memorie și istorie în Panegyrici Latini (sec. III-IV)*

13 decembrie 2018, Facultatea de Istorie¹¹:

- drd. Claudiu LUCA (Facultatea de Istorie), *Roma în Res gestae ammianeice: între realitate și eternitate*

31 martie 2019, Centrul Mihai Eminescu Bârlad; Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași:

*Actualitatea clasicilor. O discuție pe marginea Filipicelor ciceroniene*¹²

- prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Facultatea de Litere)

⁶ <http://www.minac.ro/pontica-2018--a-51-a-editie.html>

⁷ <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2018/10/program-zile-univ-A5-2018.pdf>

⁸ <http://media.lit.uaic.ro/wp-uploads/Program-Antichitatea-FINAL.pdf>

⁹ <https://www.ftcr.uaic.ro/biblia-si-istoria-istoria-biblica-si-mesajul-sfintei-scripturi/>

¹⁰ <https://www.facebook.com/InstitutulDeIstorieNicolaeIorga>

¹¹ <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2018/12/13dec2018-sedinta-comunicari.jpg>

¹² https://www.facebook.com/centrul.mihaieminescu?epa=SEARCH_BOX ; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/03/afis-31martie2019.jpg>

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie)

5 aprilie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Litere; Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine; Societatea de Studii Clasice din România – filiala Iași: Simpozionul Național *Colloquium Antiquitatis*, 5-6 aprilie 2019¹³:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), Keynote Speaker: *Actualitatea „Fili-picelor” ciceroniene ca discursuri politice*

- drd. Claudiu LUCA (Facultatea de Istorie), *Apelative ale Romei în Res gestae ammieneice*

- drd. Cozmin BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), *Terminologia puterii suverane în breviarul târziu (cu privire specială asupra crizei Imperiului Roman din secolul al III-lea)*

16 aprilie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie: Colocviul Național *Biografie-prosopografie-genealogie. Discuții de metodologie și studii de caz din antichitate și până astăzi*¹⁴:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Un network mediatic: panegiricul și epigrafiă (exemplul lui Iulian Apostatul)*

19 aprilie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, sala H1: Ședința Cercului Științific Studentesc de Istorie Veche și Arheologie¹⁵:

- drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), prezentare de carte: John S. McHugh, *Emperor Alexander Severus. Rome's Age of Insurrection AD 222-235*

22 aprilie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, sala H1¹⁶:

- drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie), *Apelativele imperiale din sfera morală în opera lui Symmachus*

8 mai 2019, Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filozofie:

- prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie), *Un network mediatic: panegiricul și epigrafiă (exemplul lui Iulian Apostatul)*¹⁷

14 mai 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, sala H1¹⁸:

- Prof. univ. dr. Pablo DE LA CRUZ DÍAZ MARTÍNEZ (Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca), *The end of Roman Spain: Facing the Barbarians during the 5th century*

18 iunie 2019, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Dipartimento di Storia, Patrimonio Culturale e Società, Dipartimento di Studi Letterari, Filosofici e Storia dell'Arte: XI Convegno Interdisciplinare dei Dottorandi e Dottori di Ricerca *Crisi e trasformazioni*, Roma, 18-19-20 giugno 2019:

- drd. Federica CALABRESE (Facultatea de Istorie), *La figura di Arthos nel sito di Glastonbury: da risposta alla crisi celtica a baluardo della trasformazione cristiana*

¹³ <http://filologieclasica.ro/ro/simpozion-national-studentesc-colloquium-antiquitatis-2019/>; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/04/afis-SimpozionStudentesc-5.04.2019n.jpg> ; <https://www.facebook.com/events/358205148106046/>

¹⁴ <http://history.uaic.ro/15843/16-aprilie-2019-colocviul-national-biografie-prosopografie-genealogie/>

¹⁵ <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/04/Afis-Cerc-19-04.jpg>

¹⁶ <http://history.uaic.ro/15870/22-aprilie-2019-sedinta-de-comunicari/> ; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/04/afis-Sedinta-comunicari-22.04.2019.jpg>

¹⁷ http://hiphi.ubbcluj.ro/Public/File/evenimente/Confe_Zugravu_2019.pdf

¹⁸ <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/04/CSCC-mai-2019.jpg> ;

<http://history.uaic.ro/15885/14-mai-2019-conferinta-pablo-de-la-cruz-diaz-martinez-the-end-of-roman-spain-facing-the-barbarians-during-the-5th-century/>; <http://www.uaic.ro/event/conferinta-the-end-of-roman-span-facing-the-barbarians-in-the-5th-century/> ;

<https://www.facebook.com/284934871584791/posts/2177789368965989/>

29 iunie 2019, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice și Creștine, sala H1:

- drd. Ovidiu-Iulian SANDU (Facultatea de Istorie), *Etnogeneza românilor în istoriografia națională din perioada 1960-1990*

Publicații

FEDERICA CALABRESE:

- *La “buona qualità” dei reperti pugliesi nei mercati internazionali, Archeomafie. Open Access Journal of Cultural Heritage Protection*, X/10, 2018, p. 94-114.

- NICHOLAS R. MANN, *Avalon. I sacri misteri di Artù e Glastonbury*, traduzione dall'inglese di Tommaso Benzi, Edizioni l'Età dell'Acquario, Torino, 2015, p. 280 (Collana *Uomini, storia e misteri*), ISBN 9788871365916, C&C, 13, 2018, 274-277 (recenzie).

FLORIN CRÎȘMĂREANU:

- GRIGORE CEL MARE, *Dialoguri*, ediție bilingvă, traducere din limba latină de CRISTINA HOROTAN, notă introductivă, tabel cronologic și plan al tratatului de ALEXANDER BAUMGARTEN, note de CRISTINA HOROTAN și ALEXANDRU DARONI, Polirom, Iași, 2017, 488 p. (*Biblioteca Medievală*), ISBN 978-973-46-6521-1, C&C, 13, 2018, 233-238 (recenzie).

GEORGE IVAȘCU:

- *Elite social networks și formulele protocolare de amicitia în corespondența lui Symmachus*, C&C, 13, 2018, 33-43.

- *Haec est illa latii veteris aetas aurea. Interpretations of the Past in Symmachus' Discourses*, *Revista CICS Online*, S.N., IV, 2018, 49-57.

- *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, edited by MICHELE RENEE SALZMAN, MARIANNE SÁGHI, RITA LIZZI TESTA, Cambridge University Press, New York, 2016, 436 p., ISBN 978-1-107-11030-4, C&C, 13, 2018, 253-256 (recenzie).

- BERTRAND LANÇON, *La chute de l'Empire romain. Une histoire sans fin*, Perrin, Paris, 2017, 347 p., ISBN 978-2-262-04826-6, C&C, 13, 2018, 256-260 (recenzie).

- *Homer and the Good Ruler in Antiquity and Beyond*, edited by JACQUELINE KLOOSTER, BAUKJE van den BERG, Brill, Leiden-Boston, 2018, 294 p. (*Mnemosyne Supplements* 143), ISBN 978-90-04-36585-8, *Pontica*, LI, 2018, 631-633 (recenzie).

LAURA MARZO:

- *A companion to Augustine*, edited by MARK VESSEY with the assistance of SHELLEY REID, Wiley-Blackwell, Oxford, 2012, 595 p. (*Blackwell Companions to the Ancient World*), ISBN 978-1-4051-5946-3, C&C, 13, 2018, 266-272 (recenzie).

CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:

- *Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis – Izvoarele istoriei creștinismului românesc. Supplementum I*, C&C, 13, 2018, 201-211 (în colaborare cu Nelu Zugravu).

- NELU ZUGRAVU, *Ammianus Marcellinus și cultura violenței în secolul al IV-lea*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017, 292 p., *Pontica*, LI, 2018, 621-623 (recenzie).

NELU ZUGRAVU:

- *Fontes historiae Daco-Romanae Christianitatis – Izvoarele istoriei creștinismului românesc. Supplementum I*, C&C, 13, 2018, 201-211 (în colaborare cu Claudia Tărnăuceanu).

- *Traiano e gli Antonini nei discorsi politici di Temistio*, *SUBB. Historia*, 63/1, 2018, 131-155.

- Termini huius imperii. *Frontierele și spațiul Imperiului în Panegyrici Latini (sec. III-IV)*, Pontica, LI, 2018, 19-57.
- IOAN PISO, RADU ARDEVAN, CARMEN FENECHIU, EUGENIA BEU-DACHIN, ȘTEFANIA LALU, *Lexicon Epigraphicum Daciae*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2016, 743 p., ISBN 978-606-543-746-3, C&C, 13, 2018, 213-215 (recenzie).
- RUFIO FESTO, *Breviario di storia romana*, a cura di STEFANO COSTA, testo latino a fronte, Milano, 2016, 198 p. (*Saturnalia* 41), ISBN 978-88-9346-058-3, C&C, 13, 2018, 215-219 (recenzie).
- *Les Hommes illustres de la ville de Rome*, texte établi et traduit par PAUL MARIUS MARTIN, Paris, Les Belles Lettres, 2016, 199 p., ISBN 978-88-9346-058-3, C&C, 13, 2018, 219-229 (în limba română) = *Latomus*, 77/2, 2018, 582-585 (formă prescurtată în limba italiană) (recenzie).
- FRED D. JENKINS, *Ammianus Marcellinus. An Annotated Bibliography, 1474 to the Present*, Brill, Leiden-Boston, 2017, 665 p., ISBN 978-90-04-32029-1 (hardback); 978-90-04-33538-7 (e-book), C&C, 13, 2018, 229-233 (recenzie).
- OMAR COLORU, *L'imperatore prigioniero. Valeriano, la Persia e la disfatta di Edessa*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2017, 198 p. (*Storia e Società*), ISBN 978-88-581-2746-9, C&C, 13, 2018, 249-250 (recenzie).
- MARILENA CASELLA, *Galerio. Il tetrarca infine tollerante*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma, 2017, 244 p., ISBN Cartaceo: 978-88-913-1524-3, ISBN edizione digitale: 978-88-913-1526-7, C&C, 13, 2018, 251-252 (în limba română) = *Pontica*, LI, 2018, 624-625 (în limba franceză) (recenzie).

Mobilități Erasmus +

În cadrul programului de mobilități didactice Erasmus +, în perioada 26 mai-2 iunie 2019, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU a susținut o serie de cursuri și seminarii la Universitățile degli Studi di Bari Aldo Moro cu următoarea tematică: *La crisi dell'Impero romano nei epitomatori latini tardoantiochi*; *Memoria e historia nei Panegyrici Latini (sec. III-IV)*; *La natura divina dell'imperatore nei Panegyrici Latini (sec. III-IV)*.

Seminar de tehnica editării și interpretării istorico-filologice a izvoarelor greco-latine

Începând cu semestrul I al anului universitar 2018-2019, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU a inițiat un seminar facultativ dedicat doctoranzilor, masteranzilor și studenților interesați de istoria antică, al cărui scop este însușirea elementelor de tehnică a editării și comentării din punct de vedere istoric și filologic a surselor greco-latine. Au fost organizate următoarele activități:

- I. 10 noiembrie 2018:** *Cariera eunucului Eutropius, praepositus și patricius (sec. IV d. Hr.)*, după mărturia istoricului bisericesc Philostorgius
Text comentat: Philostorg., *HE*, XI, 4-6
Moderator: drd. Dragoș MÎRȘANU (Facultatea de Istorie)
- II. 17 noiembrie 2018:** *Reprezentarea puterii senatoriale în discursurile lui Symmachus*
Text comentat: Symm., *Or.* IV, 6
Moderator: drd. George IVAȘCU (Facultatea de Istorie)
- III. 23 noiembrie 2018:** *Adventus-ul lui Constantius II la Roma*
Text comentat: Amm., XVI, 10, 13-15
Moderator: drd. Claudi LUCA (Facultatea de Istorie)
- IV. 14 decembrie 2018:** *Cauzele crizei Imperiului roman de la mijlocul secolului al III-lea*
Text comentat: Aur. Vict., *Caes.*, 24, 7-11

Moderator: drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie)

V. 15 martie 2019: *Debutul crizei Imperiului roman de la mijlocul veacului al III-lea*

Izvoare comentate: Aur. Vict., *Caes.*, 25, 1-2; 26, 1-3; 5-7; 27, 1-6; Eutr., *Brev.*, IX, 1-2, 1-2; Ps.-Aur. Vict., *Epit. de Caes.*, XXIV, 3-XXVI, 2.

Moderatori: drd. Cozmin-Valerian BROȘTEANU (Facultatea de Istorie), prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie)¹⁹.

Susțineri de teze de doctorat

29 septembrie 2018, ora 11, Facultatea de Istorie, sala H1: dl. Ștefan-Teodor IVAS a susținut teza de doctorat *Conceptul de divinitate în „Discursurile” lui Dio Chrysostomus* în fața unei comisii formate din prof. univ. dr. Petronel ZAHARIUC (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) – președinte, prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași) – conducător științific, prof. univ. dr. Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași), conf. univ. dr. Ligia RUSCU (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca), conf. univ. dr. Sorin NEMETI (Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca), obținând titlul de **Doctor în ISTORIE**.

Participări în comisii de doctorat și de abilitare

26 martie 2019: prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU (Facultatea de Istorie) a făcut parte din comisia pentru obținerea titlului de doctor abilitat în istorie în cadrul Școlii doctorale „Istorie. Civilizație. Cultură” de la Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca a d-lui conf. univ. dr. Sorin NEMETI de la Departamentul de Istorie Antică și Arheologie al Facultății de Istorie-Filozofie, care a prezentat teza *Identități barbare. Transilvania în epoca migrațiilor timpurii (sec. V-VI p. Chr.)*.

¹⁹ <http://history.uaic.ro/15510/15-martie-2019-seminar-de-tehnica-editarii-si-interpretarii-istorico-filologice-a-izvoarelor-greco-latine/> ; <http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2019/03/Afis-15.03.2019-Seminar-CSCC.jpg>

PUBLICAȚII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ȘI CREȘTINE*

PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

Athenaeum, Pavia, 105/2, 2017; 106/1, 2018
Chiron, München, 48, 2018
Gerión, Madrid, 35/2, 2017; 36/1, 2018; 26/2, 2018
Review of Ecumenical Studies, Sibiu, 11/1, 2019
Studia Antiqua et Archaeologica, Iași, 24/1-2, 2018
Vetera Christianorum, Bari, 54, 2017

Inscriptions grecques et latines de Scythie Mineure, VI. *Suppléments*, 2. *Tomis et son territoire*, inscriptions recueillies, traduites en français, commentées et accompagnées d'index par Alexandru AVRAM, Maria BĂRBULESCU et Livia BUZOIANU, Editura Academiei Române-Diffusion de Boccard, Bucu-rești-Paris, 2018

Danielle van MAL-MAEDER, [QUINTILIEN], *Le malade racheté (Grandes déclama-tions*, 5), Edizioni Università di Cassino, 2018
CASSIO DIONE, *Storia romana*, IX (*Libri LXXIII-LXXX*), introduzione e note di Alessandro Galimberti, traduzione e note di Alessandro Stroppa, testo greco a fronte, BUR Rizzoli, 2018
FLAVIO MEROBAUDE, *Panegirico in prosa per Aezio*, a cura di Antonella BRU-ZONE, Cacucci Editore, Bari, 2018 (*Biblioteca della tradizione classica* 20)
OSSEQUENTE, *Il libro dei Prodigii*, saggio introduttivo, nuova traduzione e note a cura di Mariella Tici, con un saggio di Silvana Rocca, testo latino a fronte, Milano, 2017
TACITO, *Agricole*, testo latino a fronte, saggio introduttivo, nouva traduzione e note a cura di Sergio Audano, testo latino a fronte, Arriccia, 2017 (*i Classici*)

* Unele volume au fost achiziționate prin schimburile de publicații cu alte instituții, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către colegii Antonella Bruzzone (Sassari), Livia Buzoianu (Constanța-București), Victor Cojocaru (Iași), Ionuț Holubeanu (Constanța), Attilio Mastino (Sassari), Alexander Mintchev (Varna), Ioan Carol Oprea (București), Marcello Marin (Foggia), Florian Matei-Popescu (București), Lucrețiu Mihailescu-Birliba (Iași), Magda Mircea-Rowlett (Iași), Sorin Nemeti (Cluj-Napoca), Constantin C. Petolescu (București), Anna Maria Piredda (Sassari), Emilian Popescu (București), Silviu Sanie (Iași), Christoph Schäfer (Trier), Gocha R. Tsetskhladze (UK), cărora le mulțumim și pe această cale.

TITO LIVIO, *La morte di Cicerone (Libro CXX)*, a cura di Mario LENTANO, testo latino a fronte, Milano, 2019 (*Saturnalia* 47)

- Mihai BĂRBULESCU (coord.), *Termele din castrul legionar de la Potaissa*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019
- Maria Bastiana COCCO, Alberto GAVINI, Antonio IBBA (a cura di), *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del mondo antico*, I-III, Carocci, Roma, 2012
- Victor COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini*, II, Archaeologica, Cluj-Napoca, 2018
- Antonio M. CORDA e Attilio MASTINO (atti a cura di), *L'onomastica africana. Congresso della Société du Maghreb préhistorique antique et médiéval, Porto Conte Ricerche (Alghero, 28/29 settembre 2007)*, Sandhi, Ortacesus, 2012 (*Studi di Storia Antica e di Archeologia* 10)
- Alessandro GALIMBERTI (a cura di), *Erodiano tra crisi e trasformazione*, Milano, 2017
- Karen HAEGEMANS, *Imperial Authority and Dissent. The Roman Empire in AD 235-238*, Leuven-Paris-Walpole, MA, 2010
- Ionuț HOLUBEANU, *Organizarea bisericească în Scythia și Moesia Secunda în secolele IV-VII*, București, 2016
- Noel LENSKI, *Il fallimento dell'Impero. Valente e lo stato romano nel quarto secolo d.C.*, nuova edizione aggiornata, con un'introduzione dell'Autore e una prefazione di Giusto Traina, traduzione italiana a cura di Omar Coloru, Palermo, 2019 (*Aspettando i barbari*)
- Bruno LUISELLI, *Romanobarbarica. Scritti celti*, a cura di Antonella BRUZZONE e Maria Luisa FELE, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2017
- Aldo LUISI, *Augusto il principe romano nel bimillenario della morte (14-2014)*, Vicenza, 2014
- Marcello MARIN, *Studi agostiniani. Trenta saggi fra retorica ed esegesi*, Bari, 2019 (*Auctores Nostri* 21)
- Florian MATEI-POPESCU, Ovidiu ȚENEA, *Auxilia Moesiae Superioris*, Cluj-Napoca, 2018.
- Lucrețiu MIHAILESCU-BÎRLIBA (Hg.), *Migration, Kolonisierung, Akkulturation im Balkanraum und im Osten des Mittelmeerraumes (3. Jh. v. Chr. – 6 Jh. n. Chr.)*, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2017
- Vincenza MILAZZO e Francesco SCORZA BARCELLONA (a cura di), *Bilinguismo e scritture agiografiche. Raccolta di studi*, Viella, 2018
- Catherine NIXEY, *The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World*, London, 2017
- Ioan Carol OPRIȘ, Alexandru RAȚIU, *Capidava*, II, *Building C1 – Contributions to the history of annona militaris in the 6th century*, Cluj-Napoca, 2017
- Constantin C. PETOLESCU, *La romanité daco-mésienne et l'ethnogenèse des Roumains*, București, 2018
- Emilian POPESCU, *Studii de istorie și de spiritualitate creștină*, III, Editura Academiei Române – Editura Basilica, București, 2018

- Silviu SANIE, *Mărturii scrise și reprezentări plastice în spațiul geto-dacic (secolele IV a.Chr. – IV p.Chr.)*, I, Iași, 2018
- Christoph SCHÄFER, mit Mitarbeit von Hans Moritz GÜNTHER und Alexander Christopher WAWRZYN, *Lusoria. Ein römerschiff im Experiment*, Koehlers Verlagsgesellschaft mbH, Hamburg, 2008
- Francesco SCODITTI, *Musicae Latinae Glossarium*, a cura di Aldo LUISI, Roma, 2010
- Csaba SZABÓ, *Santuaries in Roman Dacia. Materiality and Religious Experience*, Oxford, 2018 (*Archaeopress Roman Archaeology* 49)
- Ovidiu ȚENȚEA, Britta BURKHARDT, *Bath on the Frontiers of Roman Dacia. Băile de pe frontierele Daciei romane*, Bucharest/București, 2017
- *** *Military Campaigns, Weaponry and Military Equipment (Antiquity and Middle Ages). International Conference, Varna, 14-16.05.2009*, Varna, 2016
- *** *Roman Frontier within the Cross-Border Region Romania-Bulgaria*, Constanța, 2017

TIPARUL EXECUTAT LA
IMPRIMERIA EDITURII UNIVERSITĂȚII
„ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAȘI

700109 Iași, Pinului 1A, tel./fax 0232 314947

Apărut: 2019
Comanda: 340



Informații și comenzi:
www.editura.uaic.ro
editura@uaic.ro

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

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iași, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156



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

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iași