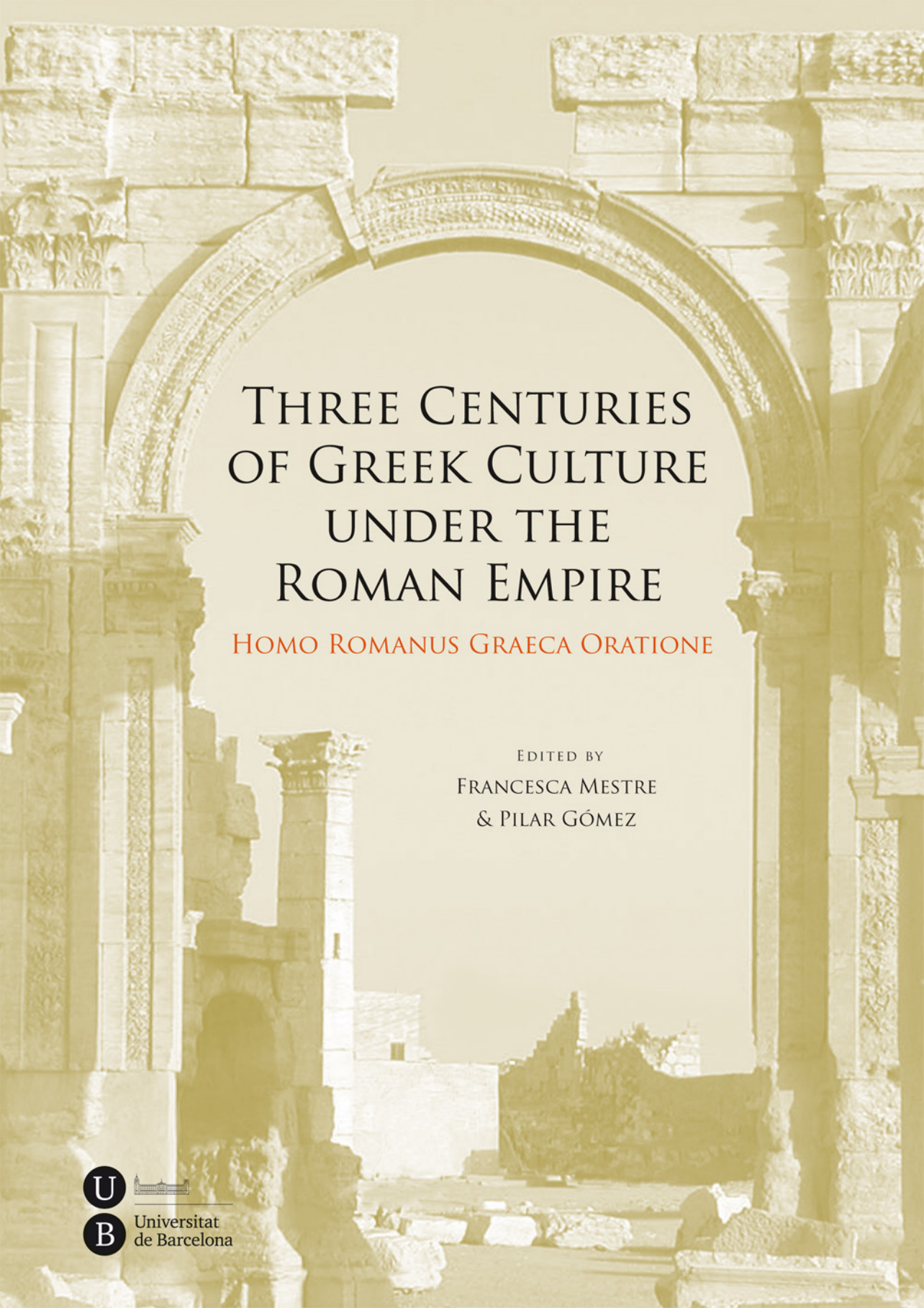




THREE CENTURIES OF GREEK CULTURE UNDER THE ROMAN EMPIRE

HOMO ROMANUS GRAECA ORATIONE

EDITED BY
FRANCESCA MESTRE
& PILAR GÓMEZ

THREE CENTURIES
OF GREEK CULTURE
UNDER THE
ROMAN EMPIRE

SCIENTIFIC BOARD

Mauro Bonazzi (Università degli Studi di Milano)
Alberto Camerotto (Università Ca' Foscari Venezia)
Silvana Celentano (Università di Chieti-Pescara)
Pedro Ipiranga (Universidade Federal do Paraná)
Manuela García Valdés (Universidad de Oviedo)
Isabelle Gassino (Université de Rouen)
Delfim Ferreira Leão (Universidade da Coimbra)
Mercedes López Salvá (Universidad Complutense de Madrid)
Karen Ní-Mheallaigh (University of Exeter)
Susanne Saïd (Université Paris X-Nanterre/Columbia University)
Emilio Suárez de la Torre (Universitat Pompeu Fabra)
Jesús Ureña (Universidad de Extremadura)
Eulàlia Vintró (Universitat de Barcelona)
Tim Whitmarsh (Corpus Christi College, University of Oxford)

THREE CENTURIES OF GREEK CULTURE UNDER THE ROMAN EMPIRE

HOMO ROMANUS GRAECA ORATIONE

EDITED BY
FRANCESCA MESTRE
& PILAR GÓMEZ



Universitat de Barcelona

Publicacions i Edicions

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu

PHOTOGRAPH OF THE JACKET
Syria's ancient city of Palmyra

ISBN	978-84-475-3801-0
LEGAL DEPOSIT NUMBER	B-8.500-2014

This document is under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 Unported License. To see a copy of this license click here <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode>.



Contents

Foreword, by Francesca Mestre	9
Introduction, by Pilar Gómez.....	15
Notes on contributors	23
 MICHAEL TRAPP, <i>Philosophia</i> between Greek and Latin culture: naturalized immigrant or eternal stranger?	29
LLUÍS GONZÁLEZ JULIÀ, <i>Abdicatio Graeca</i> : transferencia legal en las declamaciones grecorromanas sobre desheredados	49
CONSUELO RUIZ MONTERO, <i>La Vida de Esopo (rec. G)</i> : niveles de educación y contexto retórico	61
JOSÉ-ANTONIO FERNÁNDEZ-DELGADO, Babrio en la escuela grecorromana	83
EMMANUELLE VALETTE, « Le vêtement bigarré des danseurs de pyrrhique » : pratiques du bilinguisme dans la correspondance de Fronton et Marc Aurèle	101
ALBERTO NODAR, Greeks writing Latin, Romans writing Greek?	125
ANTÒNIA SOLER, Resseguint els grecs a partir de la memòria dels morts: cinc peces d'epigrafia grega funerària a Roma.....	135
CARLES MIRALLES, Memòria i ús dels textos.....	155
ROBERTO NICOLAI, <i>Roma capta?</i> Letteratura latina e sistema letterario greco nei primi secoli dell'Impero	165
PAOLO DESIDERI, Storia declamata e storia scritta nel secondo secolo dell'Impero: Dione, Plutarco e la rinascita della cultura greca	183
IVANA S. CHIALVA, Elogio, adulación y parodia: desconciertos en torno al encomio <i>Imágenes</i> de Luciano	201
BERNARD SCHOULER, Libanios, ou la sophistique comme critique	235
DAVID KONSTAN, Seeing Greece with Pausanias	257
PILAR GÓMEZ, Alcifrón: gastronomía virtual en la Atenas clásica.....	267
FRANCESCA MESTRE, <i>La sophia</i> de Philostrate. Quelques idées sur le <i>Gymnastikos</i>	287
JUAN PABLO SÁNCHEZ, Honesto de Corinto: estilo, fuentes y público de un poeta de los julio-claudios	301
ORESTIS KARAVAS, Estudio crítico-textual del <i>Ocipo</i> de Pseudo-Luciano según las notas de Johannes Sykutris	319

ERNEST MARCOS HIERRO, Some Remarks on Roman Identity and Christian Imperial Ideology in the Works of Eusebius of Caesarea	337
ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS, <i>Vir sanctus dicendi peritus</i> : Rhetorical Delivery in Early Christian Rhetoric	347
ILARIA RAMELLI, Gregory of Nyssa's Christianized Form of the Stoic <i>Oikeiôsis</i>	357
MONTSERRAT CAMPS-GASET, Mythe classique et image féminine dans le poème Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων de Grégoire de Nazianze	381
ADOLFO EGEA and JOSÉ LUIS VIDAL, De los virgiliocentones de Proba a los homerocentones de Eudocia	391
Bibliography	409
Index nominum	443
Index locorum	453
List of cited papyri	475

Foreword

Francesca Mestre

Greece and Rome: two concepts that, the vast majority of times we use them, refer to cultural realities beyond the geographical location we give them. Indeed, Greece does not mean, as it does nowadays, a country, a nation, just as Rome, when we talk about Antiquity, is much more than simply a city and its area of influence. And this is true not only because the documentary evidence we have from Antiquity is segmented and asymmetric. We know a great many things about Athens in the fifth century BC but very few things about other places in Greece, and even before the Empire, Rome was to be found in Rome itself but also in many other places about which we have much less documentation. What we do know, however, is that when we use the names of Greece and Rome we are describing practically everything we mean by Antiquity in the western world, sometimes through the sum of both concepts, sometimes through their contrast, and at a certain point through their coexistence and whether this tends towards integration or differentiation. It may seem paradoxical to observe the extent to which Greece and Rome very often refer to the same thing and yet very often refer to the complete opposite. Assimilation, superposition, confrontation, evolution, integration, fusion, identity and so on are all notions we have to use in order to explain a complex reality that nonetheless leaves a joint mark on Europe's process of development.

Contact between the two concepts, from a historical point of view, takes place far back in time. From the very founding of Rome and its expansion through the Italian Peninsula and Sicily, Greece is already present given that, from the Archaic Age onwards, a great number of Greek cities —those that made up *Magna Graecia*— were founded. These cities, at least because of their geographical proximity, had no little influence on the future of what Rome would later become.

The results of Alexander's conquests and the problems of political instability resulting from the break-up of Hellenistic territories later brought the Mediterranean powers face to face. Among these powers Rome, after vanquishing the Carthaginians, became more and more important and decisive. Many Greek territories were gradually annexed to the Roman Republic as senatorial provinces.

It was not until the constitution of the Empire that Greece and all the Hellenistic territories once and for all came to be, politically, part of the same entity: the Roman Empire.

Despite this obvious historical statement, the Greek language and emblematic cultural symbols remained alive and had a remarkable influence, then in turn became symbols of the Empire and enjoyed great prestige. Aulus Gellius, that extraordinary scholar of the second century AD who, in his work *Attic Nights*, assembled —it is said, for his son— a series of lecture notes, curiosities, information and short news items related to the Greek and Roman past, tells us that Cato the Elder criticized his contemporary Aulus Albinus with humour and a certain condescension for having written a history of Rome in Greek even though he apologized for his limited knowledge of the Greek language. Gellius introduces the anecdote with these words:

Quid senserit dixeritque M. Cato de Albino, qui homo Romanus Graeca oratione res Romanas uenia sibi ante eius imperitiae petita composuit.¹

These events, whether real or legendary, which would have taken place in the mid-2nd century BC, are reported by a man living four centuries later, and in the course of this period the meaning of the phrase «homo Romanus Graeca oratione» must surely have undergone a remarkable change as far as its references are concerned.

If we refer to Albinus and Cato, we are clearly speaking about Roman men from Rome — a little later in Gellius's text, Albinus, in order to apologize for his imperfect knowledge of Greek, explains that he is a Roman born in Latium («homo Romanus natus in Latio») and that the Greek language is therefore quite alien to him («Graeca oratio a nobis alienissima est»). Nevertheless, this is no reason not to risk writing a history of Rome in Greek: we must, then, certainly understand that, at that moment and for that man, the use of Greek, even if not completely correct, was a question of prestige to which one should aspire — despite Cato's opposition, which we sense in this passage from Gellius and in others when we are also told about the old censor's resistance to becoming Hellenized himself and, above all, to the Hellenization of Rome.²

1 Gell. 11.8: 'What Marcus Cato thought and said of Albinus, who, though a Roman, wrote a history of Rome in the Greek language, having first asked indulgence for his lack of skill in that tongue' (transl. J.C. Rolfe).

2 Cf. Plu., *Cat. Ma.* 12.5-7; 23.1-2; cf. also, the sharp criticism from Polybius (Plb. 39.1.5-9) addressed to Albinus, when he compared him to someone who trains for the athletic games and when presented on the public stage apologizes for being unable to endure the blows.

At that moment and in those circumstances, it is easy to observe how geographical separation corresponds with cultural and linguistic separation. We must not forget, however, that Greek superiority is generally admitted. A good example can be found in Cicero's words, when he acknowledges that:

Nam si quis minorem gloriae fructum putat ex Graecis versibus percipi quam ex Latinis, vehementer errat, propterea quod Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus exiguis sane continentur.³

During the early years of the Empire, things change considerably. We find a clear piece of evidence in Quintilian, who, in his description of the different stages of the education of Roman youth, assumes as an indisputable fact that children learn Greek and Latin from the very beginning; he just wonders which should be taught first:

A sermone Graeco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, uel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt.⁴

Precisely because these changes have taken place, Aulus Gellius finds it appropriate to tell this story as a curiosity because at the time he lived, in the second century AD, an attitude like Cato's was certainly rare, since Greek was a language that was fully accepted, known and used by the Romans and, even more significantly, the very name *homo Romanus* had changed its point of reference and no longer referred strictly to geography. Indeed, a citizen of Rome was a *homo Romanus*, as were many notables all over the Empire, especially on its Eastern side, who were also Roman citizens and, as everyone knows, had Greek as their first and practically only language. Among the vast literature in the Greek language that has reached us from the Imperial Age, the truth is that most of its authors are *homines Romani*, i.e. Roman citizens, even if their place of origin was the province of Syria, or Egypt, Athens or Pontus. The formulation «*homo Romanus Graeca oratione*», when relating to the times of Cato

3 Cic., *Arch.* 23: 'For if any one thinks that there is a smaller gain of glory derived from Greek verses than from Latin ones, he is greatly mistaken, because Greek poetry is read among all nations, Latin is confined to its own natural limits, which are narrow enough' (transl. C.D. Yonge).

4 Cf. Quint., *Inst.* 1.1,12-14: 'I prefer that a boy should begin with Greek, because Latin, being in general use, will be picked up by him whether we will or no; while the fact that Latin learning is derived from Greek is a further reason for his being first instructed in the latter' (transl. H.E. Butler).

and Albinus, insisted on the paradox of the two adjectives (*Romanus / Graeca*), while in Gellius's time and beyond—which are the periods the contributions to this book deal with—the juxtaposition of both adjectives is simply descriptive of a common fact of life: Romans who express themselves in Greek, as real and as common as Romans who express themselves in Latin.

Statements about the use of languages are therefore fairly clear indicators of how varied the Roman Empire was, culturally speaking, and all the more so if we take into account that underlying the use of language is a whole series of other first-rate elements: schooling, tradition, literary models, identity references and cultural references.

In the same context we must also consider another question of particular relevance: from the 2nd century onwards, Christianity is already culturally consolidated, i.e. beyond its beginnings in the religious possibility of salvation, Christian apologetic discourse spreads and enters the debate alongside pagan literary and philosophical production. It is therefore a new discourse that plays on the same ground, a new contribution that uses the same instruments and means of diffusion. To the intellectual voices of Christianity at the time, the questions of language choice, schooling, literary models and reference points of identity and culture have considerable importance too. They are also men of the Roman Empire and they prefer to use the Greek language, an excellent vehicle for what they call ecumenization in the vast and highly varied world of the Empire.

Our intention was to assemble in this volume various pieces of work that focus on these matters. Without attempting to be exhaustive—which would be impossible—we would like to present varied samples of how to look at these problems and thus contribute to this generalized reflection about a Roman Empire which, contrary to appearances, from its very beginnings contains a cultural heterogeneity that becomes homogeneous thanks to the points mentioned above.

It now only remains to express my gratitude to all those who in one way or another have been involved in the production of this volume. First of all we would like to thank all the authors for their willingness to take part in the project. Secondly, our thanks go to the institutions that with their funding made it possible to hold the preliminary meeting that set up the International Conference *Homo Romanus Graeca Oratio*ne: the University of Barcelona, the Faculty of Philology, the Ministry of Science and Innovation (projects FFI2008-01446 and FFI2009-08858) and the Ministry of the Economy and

Competitivity (project FFI2012-34861), which have partly financed the publication expenses for this volume. And thirdly, we would like to express our gratitude to all the people who have contributed individually, through their work and opinions, to the actual making of the volume, especially Professor Eulàlia Vintró and our post-graduate students Cristian Tolsa, Núria Garcia Casacuberta and Pau Sabaté.

Introduction

Pilar Gómez

This volume gathers together, after several months' reflection and revision by the authors, a substantial part of the lectures presented at the International Conference *Homo Romanus Graeca Oratione*, which took place at the University of Barcelona in March 2009.

The aim of the conference was to set out some of the most important subjects concerning the survival of the concept of Greece and Greek identity under Roman political dominion between the 2nd and 4th centuries AD. This period places us at one extreme at the height of the Second Sophistic—the name by which we refer, as Philostratus did, to the movement behind the full resurgence of the literary and cultural tradition of the Greek archaic and classical world—and at the other, a time when Christianity is already the official religion of the Empire. The conference's initial proposals, which in most cases gave rise to rich discussions that are presumably taken into account in the definitive version of each paper, were basically the following: aspects related to education (παιδεία) and tradition; elements of identity and coexistence between Greece and Rome, or between pagans and Christians; rhetoric and literary questions which affect prose as well as verse genres; analyses related to language, whether Greek or Latin, which derive from situations of bilingualism or multilingualism; and contributions to the interpretation of non-literary documentary sources which are indispensable to the study of multiculturalism inside the Roman Empire. In keeping with this wide range of subjects which nonetheless come together as a whole in an attempt to systematize the cultural world of the Empire, the chapters of this volume—twenty-two pieces of work, of which six are in English, four in French, two in Italian, eight in Spanish and two in Catalan—although they could have been presented in a number of other ways, are actually grouped into four main areas: general context, function of literature, pagan authors, Christian authors.

GENERAL CONTEXT

A first attempt to assess the dynamism and vitality of Greekness under Roman dominion, to define what could be identified as Greek between the second and fourth centuries AD, is presented from the philosophical viewpoint by Michael Trapp, whose work (*Philosophia* between Greek and Latin culture: naturalized immigrant or eternal stranger?) contrasts the Greek consideration of philosophy as the very instrument of civilization with the vision of Latin intellectuals, to whom philosophy would be somewhat too Greek and therefore possibly a mere indication of refined instruction. Nevertheless, an examination of this opposition between Greeks and Romans at this period actually gives rise to more similarities than differences concerning philosophy, because the way this genuinely Greek phenomenon is perceived often varies depending on whether it is observed from the Eastern or the Western side of the Empire.

The extent to which the concept of Greekness was already losing political value and becoming identified with education —maybe as a consequence of the distribution of the chairs of rhetoric between the East and West of the Empire— is illustrated by Lluís González Julià (*Abdicatio Graeca*: transferencia legal en las declamaciones grecorromanas sobre desheredados), who sets out to demonstrate from the basis of a juridical concept within the framework of the declamatory genre that, regardless of whether it be called ἀποκήρυξις or *abdicatio*, both terms refer to the same legal figure.

The rhetorical context of the literature of this period also contains the consolidation of new narrative genres, as explained by Consuelo Ruiz Montero in her paper —La *Vida de Esopo* (rec. G): niveles de educación y contexto retórico—, in which she links the anonymous text of the *Vita Aesopi* with the works of other authors of the time in order to show the erudite and sophisticated nature of this novel as well as of its main character.

School and rhetoricians undoubtedly played a fundamental role in the homogeneity of the schooling of future *litterati* who moved across the imperial geography, since oratory teachers decided what texts had to be read, or at least what pieces had to form the basic schooling for a learned individual, for a πεπαιδευμένος. Among these, José Antonio Fernández Delgado (Babrio en la escuela grecorromana) suggests that Babrius's fables play a central role in the learning process. The Greek fabulist was rapidly incorporated into the teachers' repertoire because of his great usefulness in the practice of composition and paraphrase techniques and because he was used as a model in writing exercises, as can be seen from the papyrological evidence presented in this paper.

In addition to this, a volume that aims to gather together various approaches to the analysis of the differences and similarities between Greece and Rome when still two distinct realities, or possibly two sides of the same coin or even a polyhedric Graeco-Roman figure, must necessarily take into account not only the literary and social aspects that characterize the period under study but also any linguistic phenomena of special significance in a bilingual society, because all things considered, bilingualism is also a symbol of identity — and not an unimportant one. Thus the correspondence between Fronto and his pupil, the emperor Marcus Aurelius, is used by Emmanuelle Valette («Le vêtement bigarré des danseurs de pyrrhique»: pratiques du bilinguisme dans la correspondance de Fronton et Marc-Aurèle) to raise some questions about the presence and function in Latin-written texts of Greek terms whose meaning exceeds their mere technical and rhetorical character to the extent that this manifestation of bilingualism also contributes to the survival of the cultural model identified with Greece.

Papyrological documentation is a primordial source for detecting bilingualism phenomena in the Graeco-Roman Empire, as underlined by Alberto Nodar's contribution (Greeks writing Latin, Romans writing Greek?). Using the study of a Herculaneum papyrus as a starting point, he shows the extent to which Latin texts could be influenced by Greek texts not only as regards content but also in their formal aspects, the palaeographical characteristics with which they were materially written, since in some cases the scribe manifestly chooses to imitate Greek handwriting to give greater dignity to the text, as illustrated by Nodar's choice of the *Carmen de Bello Actiaco*.

A parallel interference between graphical systems is observed by Antònia Soler (Resseguint els grecs a partir de la memòria dels morts: cinc peces d'epigrafia grega funerària a Roma) in certain pieces of Greek epigraphy highly connoted by the Roman context in which they were carved, when Greek and Latin coexisted closely and were part of one and the same culture, so that they often ended up being used interchangeably or in a complementary way in a bilingual society.

FUNCTION OF LITERATURE

Greek literary tradition is the keystone of scholarly and rhetorical learning in the early centuries of the Empire, so looking into the past characterizes the literary production of the period studied in this volume. We are not dealing with static looking, however, because this past is used as a bottomless well

from which anything can be recovered and rescued if it might serve to recreate the ancient texts, which have already become classical and for this very reason can therefore be adapted to new circumstances and permit the shaping of new cultural traits to take place within them. In this sense the contribution by Carles Miralles (*Memòria i ús dels textos*) is an elaborate exercise which follows a path from the novel, going back into Homer and then returning to Dio of Prusa to explain the way in which authors of the period worked with texts belonging to literary tradition. These texts were prestigious mainly because they had been torn from their original context and, made familiar through anthologies, they could be used at different levels: the teacher, the rhetorician and the sophist in this context become natural mediators for using literature without having to worry about it.

Likewise Roberto Nicolai, with a paper whose very title is a reformulation of a famous verse by Horace (*Roma capta?* *Letteratura latina e sistema letterario greco nei primi secoli dell'impero*), studies the value and use of literary canons, in this case from the viewpoint of the relationship between Greek and Latin literature. In his paper Nicolai reveals how Latin authors encountered in their Greek models not only stylistic paradigms but also examples that could be transferred into Latin culture, and hence in this process of cultural translation Latin could set itself up as a language of culture and learning. Thus Latin authors are no mere imitators of Greek literary forms, but worthy competitors in terms of cultural equality thanks to the linguistic and literary reflection that this process of appropriation necessarily entails.

Meanwhile Paolo Desideri (*Storia declamata e storia scritta nel secondo secolo dell'Impero: Dione, Plutarco e la rinascita della cultura greca*) analyses how the special interest in narrating historical events from the Greek past in the second century AD shows the will and intention of certain authors, whether their work was closer to the historiographical genre or sophistic declamation, to turn the history of classical Greece into a symbol of Greek identity and survival inside the Roman Empire, especially on its Eastern side.

The permeability of different rhetorical forms when they integrate various literary genres is undoubtedly an innovative element in the literary production of this late period, despite the mimetic tone that characterizes it. To underline that a certain form may not correspond to the content that literary tradition assigns it is the aim of the contribution by Ivana Chialva (*Elogio, adulación y parodia: desconciertos en torno al encomio* *Imágenes* de Luciano), who takes as a reference text perhaps the most elaborate *ἐκφρασις* by the writer of Samosata and discovers in it an *ἔπαινος*, aimed at Panthea. However, a detailed analysis of the sophistic procedures used by Lucian to mask the real intention

of his work allows the author of this contribution to hint at the possible satirical nuance in this supposed eulogy to the beautiful woman close to the emperor, and hence this genre mixture is also used to take a certain critical stand regarding the Empire's political power.

Coming to the fourth century AD, Bernard Schouler (Libanios, ou la sophistique comme critique) also explores the elements of criticism of local authorities that sophistic declamation can include. Sophists were undoubtedly the great figures of this whole period. They travelled throughout the Empire as teachers of oratory and displayed their eloquence in all types of epideictic speeches, not infrequently linked to official ceremonies, in which they praised and counselled the cities that welcomed them. However, the moral assessments that these declamations also quite often included could sometimes turn into fiery attacks on local power, as revealed so emblematically by an author as prestigious as Libanius.

PAGAN AUTHORS

In the same way as with sophistic declamations, Greek writers of the imperial Roman period also revive literary tradition in their texts. It is therefore just as important to focus on the use that the audience, readers and receivers made of these texts, as proposed by David Konstan (Seeing Greece with Pausanias), whose contribution centres on relating Pausanias's composition technique to the mnemonics of his day and demonstrating by these means that this author provides another sample of the literature of his time so that his *Description of Greece* aimed to be read by a learned audience on an intellectual journey rather than be used on a real geographical route as if it were a map.

The complicity between the author and the audience that his work is aimed at, an audience of erudite readers, is also a vital premise for enabling us to understand the meaning of Alciphro's letters, which are a magnificent example of a kind of literature which recasts literary tradition. This is made clear by Pilar Gómez's contribution (Alcifrón: gastronomía virtual en la Atenas clásica), which, starting from the lexical terms relating to food that appear in the *Parasites' Letters*, examines the contrast between the author's real context and the use of literary tradition in the semantic field of gastronomy. These examples show that evocations of the past, despite their rhetorical and ingenious nature, always convey a certain aura of everyday life in the author's time.

In what way and with what intention does an intellectual stand in the third century AD in order to understand the constant changes undergone by his

real world and the relationship established between him and the idealized Greek past? These are the questions asked by Francesca Mestre (La *sophia* de Philostrate. Quelques idées sur le *Gymnastikos*), who, with an interesting reading of the term σοφία, shows how it is precisely the long tradition of this vocable that makes it possible, in the times of Philostratus —the very author to whom we are indebted for naming the ‘Second Sophistic’— for it to include all the elements useful to the survival of Greek identity and be given a programmatic value. From this point of view, the Hellenistic παιδεία is not a synonym for going back in time, but a mechanism that contributes to preserving Greek identity by adapting it more or less explicitly to the author’s contemporary world.

The dialogue between past and present can of course also be traced in poetry. Thus Juan Pablo Sánchez (Honesto de Corinto: estilo, fuentes y público de un poeta de los julio-claudios) shows how poems by a Roman citizen, despite their deep anchorage in Greek culture, reflect the circumstances of Roman Greece, as he recreates the themes and forms of Hellenic literature by embarking on a re-reading which starts from the golden values of the Empire exemplified in the Latin literature of the age in order to celebrate the *pax augusta* in Greece.

However, dialogue with the literary tradition can also follow erroneous paths not only when they lead to false attributions, as for example happens in the case of *Ocypus*, a brief parodical tragedy included among Lucian’s works, but also when problems in textual transmission occur. Hence when faced with the corrections incorporated by modern editors in *Ocypus*’s text, Orestis Karavas (Estudio crítico-textual del *Ocipo* de Pseudo-Luciano según las notas de Johannes Sykutris) goes back to the reading of the pseudo-Lucian’s text — very loyal to the manuscript tradition — proposed in 1929 by the Greek philologist Sykutris, who explained most of the text’s metrical and textual anomalies as being characteristic of the language of the fourth century AD. The editors’ textual corrections, therefore, are simply a result of their inability to understand the language and the intention with which the poem was written.

CHRISTIAN AUTHORS

The three centuries that make up the chronological framework within which this volume undertakes its study of Greek offer a perfect scenario for focusing particularly on certain Christian authors. These were educated in the same παιδεία as the Greek and Latin writers, who were now already called ‘pagans’ because the opposition between Christians and pagans at this time brings

about a new dichotomy in the global tapestry of the Roman Empire. The Christian authors we look at in this volume, however, enable approaches to be made from very different points of view.

Ernest Marcos (Some Remarks on Roman Identity and Christian Imperial Ideology in the Works of Eusebius of Caesarea) focuses his work on demonstrating how Eusebius of Caesarea mainly builds his theological discourse through the terminology used to designate the political identity of the Roman Empire itself. At the same time he also lays the basis for a new imperial order, in which the adjective 'Roman' clearly identifies the Christian citizen of the Empire of Constantinople as someone considered a πεπαιδευμένος, i.e. an individual of Greek learning.

From a close viewpoint, it is easy to understand Alberto Quiroga's interest in using his contribution (*Vir sanctus dicendi peritus*: Rhetorical Delivery in Early Christian Rhetoric) to analyse how the performance of the Christian message in front of an audience loyally applies the oratory and gestural resources of rhetorical declamation. Therefore, Christian literature, from a very early date, was impregnated by skills of rhetorical declamation; observing this becomes a factor for discerning the construction of religious orthodoxy itself.

The school of philosophy rather than oratory marks the starting point of the paper by Ilaria Ramelli (Gregory of Nyssa's Christianized Form of the Stoic *Oikeiōsis*), who analyses the new meaning acquired by a crucial term in Stoic philosophy, οἰκείωσις, when used by Gregory of Nyssa. The divine οἰκεῖον of human beings, as they are made in God's image, enables him not only to oppose and subordinate Man to God, but also to recognize the ontological priority of good against evil, because human nature has been created to reach truth and hence salvation.

If Greek literature included myth from its very beginnings and myths gave a *raison d'être* to several literary genres in the Greek tradition, then the use of myth still reveals itself to be an effective element in composing the Christian message, as suggested by Montserrat Camps-Gaset (Mythe classique et image féminine dans le poème Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων de Grégoire de Nazianze). She analyses how Gregory of Nazianz gives a new dimension on a theological level to the criticism, shared by pagans and Christians alike, of women for their use of cosmetics, and, starting from some classical myths, she discusses the Christian meaning of Man as God's image as well as the role of women in the Creation and the relationship between work and artist in this creative process whose main artificer is God.

The recreation of pagan literary tradition to make literary products both new and more in line with Christian thought is made clear by Adolfo Egea and

José Luis Vidal (De los virgiliocentones de Proba a los homerocentones de Eudocia), who focus their work on the cento, a type of literary piece that emerged in Late Antiquity and whose composition is clearly influenced by Christian literature written in Latin and Greek given that its main examples take as their classical reference point the hexameters of Virgil and Homer respectively, as exemplified by the centos of Proba and Eudocia. Nevertheless, the adoption of classical models is not only used on a formal level, as seen in the hexameter-centos, but also on the level of content.

All these contributions aim to shed some light on the subjects proposed at the beginning. We are currently building up a complex set of studies whose points of intersection could be summarized as following two basic lines: the identity frontiers emerging from multiculturalism, and the forms of literature and thought resulting from a particular education system.

By the sovereign hand of Paideia, we invite you to read the pages that follow in order to recognize in them multiplicity and plurality, in geographical and ethnological matters, in literary production, in thought and culture, as a leitmotiv that enables us to understand the complexity of 300 years of Greek culture in the Roman Empire, where we encounter our *homo Romanus Graeca oratione*.

Notes on contributors

MONTSERRAT CAMPS-GASET is Professor of Greek Philology at the University of Barcelona, where she teaches language, literature and mythology. She is particularly interested in Greek religion, mythology, the role of women in the ancient world and early Christianity. She has published a work about Greek festivals (*L'année des grecs. La fête et le mythe*, 1993) and has translated various Christian authors into Catalan (Gregory of Nazianzus, the Shepherd of Hermas, the Philocalia, Roman the Melodist, etc.).

IVANA S. CHIALVA is Doctor of Letters. Professor of Greek and Latin Literature, Greek I & II at the Faculty of Humanities and Science of the Universidad Nacional del Litoral, Argentina. She has taken part in several research projects on authors of prose and works of Greek literature of the Imperial Age, including Plutarch, Lucian and the erotic novel. She has published articles in various specialized journals and books. Her PhD thesis (2011) focused on Philostratus the Elder's *Imagines*, and in it she analyses questions related to literature and rhetoric in the context of the Second Sophistic.

PAOLO DESIDERI is Professor of Roman History at the University of Florence. His main areas of scientific interest are the history of ancient culture and of intellectuals in Antiquity (see especially the volume *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze 1978), the history of ancient historiography (several contributions about Memnon of Heraclea, Posidonius, Livy, Tacitus, Plutarch, Polybius, etc.) and regional history (see especially the volume *Cilicia. Da Kizzuwatna alla conquista macedone*, Firenze 1990, written in association with A. M. Jasink). More recently he has explored the influence of reflections on Antiquity on the building of modern culture with studies on Machiavelli, Bodin and the antiquarian culture of the nineteenth century Italy.

ADOLFO EGEA studied Classics at the University of Barcelona and is a member of J.L. Vidal's research team; his main interest is 'minor Latin poetry' (e.g. *Appendix Vergiliana*, Virgilian *centos*, etc.). As a PhD student he is working on gastronomic Latin poetry. He is also preparing an edition of minor Latin poems

on erotic subjects (*Corpus Priapeorum, Pervigilium Veneris, Concubitus Martis et Veneris*).

JOSÉ-ANTONIO FERNÁNDEZ-DELGADO is Professor of Greek Philology (since 1987) at the University of Salamanca, where he also obtained his doctoral degree in Classical Philology (1976). He has been foreign researcher at different institutions (Birkbeck College, London; Christ Church College, Oxford; Freie Universität, Berlin; Harvard University; Humboldt Universität, Berlin). His main research lines are Hesiod, the Homeric Hymns and hexameter poetry, oracles, parody, Greek poetry in general, intertextuality in Greek and Latin literature, Plutarch, school and literature in Greece, fields on which he has published ten books and 115 articles or chapters of books, has directed ten PhD and has been the head of more than ten research projects. His most recent publication is the edition of: *Hesíodo. Obras Completas*, Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, CSIC, Madrid, in press (forthcom. 2014).

PILAR GÓMEZ has been Professor of Greek Philology at the University of Barcelona since 1981. Her PhD thesis was on the Greek fable and Aesop, and her main fields of research are Greek literature in the Roman Empire, rhetoric, the novel and the Second Sophistic. She has published work on Aelius Aristides and Plutarch, and is the author of several book chapters and articles on Lucian. In addition she is part of the team which, since 2000, has been editing the complete works of Lucian and translating them into Spanish. She is a member of 'Gaecia Capta', a group that carries out research into Greek culture and narratives in the Imperial period, and she has participated in several national and international conferences and scientific meetings on the Greek literature of this period. She has recently edited (with F. Mestre) *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen* (2010).

LLUÍS GONZÁLEZ JULIÀ studied Classics at the University of Barcelona, where he is preparing his PhD thesis on Lucian and Graeco-Roman declamation. He is a specialist in ancient education, rhetoric and the Second Sophistic. He has published several papers on Plutarch, Lucian, the Greek novel and papyrology.

ORESTIS KARAVAS is Doctor from the University of Strasbourg and currently Lecturer at the University of the Peloponnese (Kalamata). His lines of research are Lucian of Samosata and his contemporaries, literature and religion in the

Imperial Age, and classical and postclassical drama. He is the author of *Lucien et la tragédie* (2005) and of several papers and book chapters about Lucian. He has recently completed a commentary on Colluthus' *Rape of Helen*.

DAVID KONSTAN is Professor of Classics at New York University and Professor Emeritus of Classics and Comparative Literature at Brown University. Among his books are *Roman Comedy* (1983); *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres* (1994); *Greek Comedy and Ideology* (1995); *Friendship in the Classical World* (1997); *Pity Transformed* (2001); *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (2006); *'A Life Worthy of the Gods': The Materialist Psychology of Epicurus* (2008); *Terms for Eternity: Aiônios and aïdios in Classical and Christian Texts* (with Ilaria Ramelli, 2007); and *Before Forgiveness: The Origins of a Moral Idea* (2010). He is currently working on a book on *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*. Professor Konstan served as President of the American Philological Association in 1999, and is a Fellow of the American Academy of Arts and Sciences.

ERNEST MARCOS HIERRO is Professor of Greek Philology at the University of Barcelona, where he is currently in charge of the Modern Greek courses. He studied Classical Philology at the University of Barcelona and is Doctor in Byzantine Studies and Modern Greek Philology from the Ludwig Maximilians Universität in Munich (Germany), where he received his PhD in 1996 with a thesis on Byzantine and Catalan relationships in the 12th and 13th centuries according to the *Llibre dels feits* of James I of Aragon. On the same subject he has also published *Almogàvers. La història* (2005) and *La croada catalana. L'exèrcit de Jaume I a Terra Santa* (2007). He has lectured on matters concerning the history of Christianity in Late Antiquity and during Byzantium's iconoclastic period in congresses and scientific meetings held in Barcelona, Madrid, Paris and La Laguna (Tenerife).

FRANCESCA MESTRE is Professor of Greek Philology at the University of Barcelona. In 1991 she published her PhD thesis *L'assaig a la literatura grega d'època imperial* (defended in 1985). Her main field of research is the literature and culture of the hellenophone part of the Roman Empire. She works on authors like Dio Chrysostomus and Philostratus (she had also published translations of these in Catalan and Spanish), and Lucian, the editing and translating of whose complete works she has been working on since 2000 as one of a team of researchers. She has published several articles and chapters of collective books, and coordinates the work of the 'Graecia Capta' research group at the

University of Barcelona. Recently she published (as editor with P. Gómez) the book *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen* (2010).

CARLES MIRALLES is Professor of Greek Philology at the University of Barcelona. Author of several papers and books, his main area of study is the poetry of the ancient Greeks, although he has also worked on Roman age narrative and Latin poetry covering from Greek archaism, with studies on Homeric poetry (*Comme leggere Omero*, 1992; *Homer*, 2005) and archaic poetry (works collected in the volume *Studies on Elegy and Iambus*, 2004), through to the classical period, where his interests have focused on the study, translation and commentary of tragic poets—he devoted one of his first works to Aeschylus (*Tragedia y política en Esquilo*, 1968) and on Sophocles he has published *La luce del dolore* (2009)—, to the Hellenistic age, with works devoted to Hellenistic philosophies and poetry. He has also dealt with questions of modern and comparative literature, classical tradition regarding Catalan authors and Modern Greek poetry. He is the president of the Aula Carles Riba and a member of the Institut d'Estudis Catalans.

ROBERTO NICOLAI is Professor of Greek Literature at Rome's "La Sapienza", the university at which he studied under the guidance of Luigi Enrico Rossi. His works on geographical and historical Greek literature, rhetoric, epic and tragedy include *La storiografia nell'educazione antica* (1992) and *Studi su Isoncrate* (2004). He was also in charge of the translations of Polybius's works (with several associates, 1998) and Strabo's books XI and XII (with Giusto Traina, 2000).

ALBERTO NODAR is Lecturer in Classics at the Universitat Pompeu Fabra in Barcelona and curator of the Palau-Ribes papyrus collection. He obtained his PhD in Greek Papyrology from the University of Oxford, where he subsequently worked on the Oxyrhynchus Papyri Project. He has also worked at the Catalogue of Paraliterary Papyri Project, based at the Katholieke Universiteit, Leuven. He is presently conducting research into the transmission of ancient literature in Antiquity.

ALBERTO J. QUIROGA PUERTAS is Associate Professor in the Department of Greek Philology at the University of Granada. He has published *La retórica de Libanio y de Juan Crisóstomo en la revuelta de las estatuas* (2007), and, as editor, *Hiera kai logoi. Estudios sobre literatura y religión de la antigüedad tardía* (2011) and *The Purposes of Rhetoric in Late Antiquity. From Performance to Exegesis*

(2013), as well as several papers and book chapters about his main investigation lines: classical rhetoric, Late Antiquity and late Imperial literature.

ILARIA RAMELLI (MA, MA, PhD) has been Professor of History of the Roman Near East, and Assistant in Ancient Philosophy (Catholic University, 2003-present). She is also Senior Fellow in Classics at Durham University, the Kevin Britt Chair in Theology at the Graduate School of Sacred Heart Major Seminary; a director of international research projects, and Senior Visiting Professor of Greek Studies. She has won prestigious scholarly prizes and is a member of many learned associations and editorial boards of series and journals. She has authored hundreds of publications on ancient and patristic philosophy, early Christianity, and classics in eminent scholarly journals and series.

CONSUELO RUIZ MONTERO is Professor of Classical Philology at the University of Murcia. She has published numerous articles on different aspects of Greek novels and two books: *La estructura de la novela griega. Análisis funcional*, 1988 (DPhil thesis) and *La novela griega*, 2006. She has also worked on Greek rhetorical theory and has produced a translation of Hermogenes: *Sobre los tipos de estilo*, 2003.

JUAN PABLO SÁNCHEZ is currently Visiting Professor at the Institute for the History of Ancient Civilizations (IHAC) in the Northeast Normal University (Changchun Jilin Province, China). His main investigation lines of research are Greece and Asia Minor during the Roman period, the Second Sophistic, Greek tragedy and comedy, and Greek archaic epic and lyric poetry (especially when quoted in Greek literature of the Imperial age).

BERNARD SCHOULER is currently Emeritus Professor at the Paul Valéry University (Montpellier 3). His works are devoted to the literary aspects of Imperial Age sophistic (e.g. the article 'Persona' on Latin rhetoric, in association with Jean-Yves Boriaud as part of *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (2003), and 'Exercice technique et instruction civique' (*Mélanges A. F. Norman, Topoi*, suppl. 7, 2006). His Main interest is in Libanius, but also in Flavius Josephus, Lucian, Eunapius, Choricus.

ANTÒNIA SOLER is currently Professor-Tutor of Greek Language and Literature at the UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia). She has worked on the classical tradition of humanism in the 16th century—especially involving Ottavio Pantagato from Brescia—, Latin and Greek epigraphy and

mythology. In April 2011 she published a translation with a critical edition and commentary of Hyginus's *Fables* for the FBM (Fundació Bernat Metge).

MICHAEL TRAPP is Professor of Greek Literature and Thought at King's College London. He has published an edition (1994) and an annotated translation (1997) of Maximus of Tyre, an anthology of Greek and Latin letters (2003), and a study of *Philosophy in the Roman Empire* (2007), and has edited two volumes of essays on the reception of Socrates (2007). He is now working on a revision and completion of the Loeb edition of Aelius Aristides. His main research interest is the use of philosophical material in Greek literature of the Imperial period.

EMMANUELLE VALETTE is Senior Lecturer in Latin Language and Civilization at the University of Paris Diderot (Paris 7). She is a member of the AnHiMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Anciens) research centre. Her research areas are the cultural anthropology of the Roman world and the history of literary practices: writing, reading, bilingualism, grammar, eloquence, teaching practices. She is the author of *La lecture à Rome. Rites et pratiques* (1997), and of many articles and, with F. Dupont, she edited *Façons de parler grec à Rome* (2005).

JOSÉ LUIS VIDAL is Professor of Classics at the University of Barcelona. His research has centred around Latin literature, especially Virgil and the Virgilian tradition. His main publications range from the Virgilian centos (e.g. Focas's *Vita*) to the presence of Virgil in Catalan literature (s.v. 'Spagna: letteratura catalana' in the *Enciclopedia Virgiliana*) and the classical tradition in western music. He has directed research projects on the canonization of Latin literature and literary products outside the 'Canon', such as Flavian epics, the *Historia Augusta* or the 'minor Latin poetry' (*Paulo minora. Estudios sobre poesía latina menor y fragmentaria*, 2011). He is currently working on an edition of Suetonius' *Vitae* of the ancient poets.

Philosophia between Greek and Latin culture: naturalized immigrant or eternal stranger?

Michael Trapp

ABSTRACT: This chapter argues that comparison of Greek and Roman perceptions of philosophy in the early centuries AD reveals both divergences and similarities. *Philosophia* in this period remained on several levels a primarily Greek phenomenon, perceived as such by Greeks and Romans alike, and was thus naturally implicated in negotiations of identity and difference; it could be used both (by Greeks) as a touchstone of true civilization and (by Romans) as a marker of pointless over-refinement. But this apparently straightforward Greek-Roman split may in fact mask a deeper similarity; seen from another angle, Roman manoeuvrings over philosophy do not contest Greek approaches, but simply repeat them with local variations.

KEY WORDS: culture – integration – *paideia* – philosophy – Romanization

One of the principal aims of this volume is to promote reflection on the interplay of Greek and Roman (or Greek and Latin) culture and identity over the three hundred years between the early second and late fourth centuries AD — in particular, on how the boundary between them was perceived and negotiated then, and how it should be perceived and negotiated in modern scholarship. The suggestion that I want to set out in this chapter is that the phenomenon —the activity, the institution— of philosophy, *philosophia*, provides a particularly rewarding means by which to pursue this objective.¹ As I shall argue, it shows how what was, from one point of view, a prized element in a shared Greco-Roman culture, could also, from other points of view, remain a bone of contention both between the two cultures and within each of them.

¹ The rewriting of this chapter has benefited greatly from comments and advice from other participants in the conference, especially Emmanuelle Vallerte, Paolo Desideri and David Konstan, and from the comments of two anonymous referees.

A SHARED HERITAGE

We should begin by reminding ourselves what *philosophia* was in this period and context: what it had become since Plato and Aristotle, and above all what it had become since the developments of the late fourth and early third centuries BC, and their consolidation in the Hellenistic period.²

What we have to think in terms of is not some simple, homogeneous entity, but rather a complex of products and practices. *Philosophia* was, in one aspect, a body of propositions (in its own presentation, a body of truths) about ultimates — about the real structure of the world, about human nature and fulfilment, about the divine, and about reason and reasoning. At the same time, it was a continuing practice of speculation and argument, and equally importantly, a continuing practice of self-formation — the pursuit of a well-formed and rightly functioning personality, adjusted for the achievement of happiness. It was also a public institution, entwined with the public culture, in particular the educational culture, of the city, in a landscape of schools, instructors, classes and performance. And it was a tradition — an accumulated body of canonical texts, and a pantheon of authoritative past practitioners. Moreover, to make matters still more interestingly complicated, both the present reality and the past tradition were organized not as unities, but as fields of diversity and argument: it was written into both the past history of *philosophia* and its current institutional and ideological arrangement that philosophers gathered into mutually hostile and fiercely polemical camps, challenging the as yet uncommitted to choose between them.

Under this description, it should be evident and uncontroversial that *philosophia* was in some manner part of the shared cultivation of the cultivated elite, Hellenic and Roman alike, under the early and high Empire. Some degree of knowledge of this body of material and activity, some deference to it and some willingness to engage with it were, if not quite definitional of *paideia*, at least among its more decisive indicators. It was one of the great cultural products, firmly established in the Greek-speaking world by the late Hellenistic period, that Romans had first sparred with cautiously in the second century BC, and

² In what follows, I am summarizing the position set out more fully in Trapp (2007), chs. 1 and 9. My focus is deliberately on the structural and institutional aspects of *philosophia* in the post-Hellenistic period, on *philosophia* from something like a sociological viewpoint, rather on the kinds of ideological feature picked out as distinctive of this period in Boys-Stones (2001).

then set themselves to appropriate and assimilate with huge energy and enthusiasm in the first century BC.

The story of that Roman assimilation is a well-known one and barely needs rehearsing now. In the accessibly surviving record, it is Cicero and Lucretius who blaze the trail, each of them making it clear that they know very well that they are doing something new for Latin culture, both conceptually and linguistically, something which they have to argue into the reckoning; but both at the same time are emphatically confident in the value of what they are doing, and in the strength of its claims on their audiences.³ But we have to remember also the existence of such pioneering monuments as Varro's *De philosophia*, Sallustius's *Empedoclea*, and the more shadowy work of Nigidius Figulus; and the substantial presence of émigré Greek *philosophoi* in late Republican Italy.⁴

With Seneca, a century further on in time, the need for this mode of pioneering apologetic seems to be over; it appears by now to be no longer a question of arguing that *philosophia* ought to matter to the thinking person, but of expounding what the modes of attention to it should be. Thereafter, what look like clear indications of acceptance and of achieved assimilation abound: in Seneca's own output, in the Stoic succession of Musonius Rufus and Epictetus, in Apuleius, and in the philosopher Emperor, Aurelius. Institutionally, the value of *philosophia* is officially endorsed in the first century AD by the inclusion of *philosophoi* among those qualifying under imperial legislation for immunity from taxation and liturgies;⁵ and in the second century by the foundation of the four Imperial chairs at Athens.⁶

On *some* level or levels, therefore, we are dealing with an Empire-wide phenomenon, effortlessly crossing the boundary between Greek and Latin, Eastern and Western Empire. And we might say that this is entirely appropriate to the conscious and explicit ideology of *philosophia* as a universalist calling, rooted in shared human nature, and thus blind to accidents of nationality, status and even (sometimes) gender.

We might still want to insist there is a class issue: that, whatever philosophers themselves might have wished to believe, their product remained over-

3 On Lucretius's co-option of Epicurean material, see Sedley (1998). The alertest recent discussion of Cicero's operations on Greek philosophy is Gildenhard (2007); but see also Auvray-Assayas (2005).

4 For an overview of the territory, see Rawson (1985) 57-60, 94-97 and 282-297; Varro is discussed by Tarver (1997); Cicero's famous, and famously tantalizing, reference to the *Empedoclea* of Sallustius comes at *Q. Fr.* 2.9.3.

5 On the issue of philosophy and exemptions (*ateleia*), see Millar (1977) 491-506.

6 On the Imperial Chairs, see Millar (1977) 502; Hahn (1989) 119-127, esp. 126-127.

whelmingly the concern and the territory of the moneyed, leisured, politically dominant elite, and that as such it was implicated in games of demarcation, exclusion and justification, of the kind analysed by Thomas Schmitz in his discussion of the social and political importance of sophistic declamation, *Bildung und Macht*.⁷ When Plutarch, at the start of his essay on listening to lectures, encourages his addressee Nicander to believe that the turn to philosophy is the only proper way for a young adult to signal his maturing as a ‘person of good sense’, this is simultaneously a way of marking out a true elite within the elite, of the really as opposed to the only apparently grown up.⁸ When Apuleius, on trial for alleged employment of black magic at Sabratha in 158 AD, pointedly contrasts a knowledge of what philosophy in general, and Platonism in particular, is really about with the ignorant misunderstanding of his oafish prosecutors, this is, among other things, an attempt to create a bond of superiority — superior knowledge and superior sensibility — between himself and the court president, Claudius Maximus.⁹ When Petronius in the *Satyricon* makes his character Trimalchio imagine his own funerary epitaph, and end it with the words *nec umquam philosophum audivit* — ‘he never took any philosophy lessons’ — this is part of the creation of a portrait of a tasteless, intellectually challenged *nouveau riche*.¹⁰ But if both Greek and Roman intellectuals are playing such similar demarcation games with philosophy, that arguably only further reinforces the impression of a uniform status across both the Latin- and the Greek-speaking zones of the Empire.

THE LIMITS OF ROMANIZATION

So far, then, I have been playing along with the suggestion that the case of *philosophia* in the period between, say, 150 BC and 250 AD is closely comparable to that of other high-cultural transfusions from Greek to Roman, Latin-speaking society over the same period: that like poetry, oratory or historiography, philosophy smoothly made the transition from the purely Greek to the jointly Greco-Roman, naturalizing into Latin as well as Greek linguistic form. But the moment one phrases the proposition as starkly and directly as that, one is of course assailed by the suspicion that this is too crude and sweeping

7 Schmitz (1997).

8 Plu. *De recta ratione audiendi* 1.37c-f.

9 Apul. *Apol.* 22, cf. 11-13, 36; cf. Harrison, Hilton & Hunink (2001) 14-16.

10 Petron. 71.

an analysis, and that the real situation, more attentively considered, was more complicated and more interesting.

In two ways in particular. First, we are moved to ask more sceptically whether the degree of assimilation from Greek into Latin, and into a Roman context, was ever as substantial or complete for *philosophia* as it was for, say, poetry or historiography. Secondly, we may well find ourselves reflecting that there is an important contrast between the products themselves: that to a much greater extent than was true of the other cultural imports, what was there for assimilation in the case of *philosophia* was already in its own original Greek context a contested and a problematic phenomenon rather than a universally acknowledged and valued good. Neither of these two further thoughts in itself is a particularly surprising or novel one — the first of them, in particular, about the incompleteness of the Roman assimilation of Greek *philosophia*, ought to look familiar; what is less often done is to bring them together, and ask what happens when they are allowed to collide.

Let me begin by amplifying the point about the incompleteness of the naturalization. It can be most simply and strongly made in terms of language. Bluntly, Latin does not succeed in making itself a first-order philosophical language over the first two, or even three centuries AD. For all the effort that Lucretius, Cicero and their contemporaries put into forging the basis of a Latin philosophical vocabulary,¹¹ and reproducing syntactical and logical structures from the Greek philosophical repertoire, and for all the relative success they scored, the impetus was not sustained. The transition was not made from summarizing and reporting Greek philosophical work in Latin, to the widespread and systematic production in Latin of originaive philosophical work at the highest level of sophistication.

The nearest thing to an exception to this dismissive generalization is provided by Seneca, with his *Moral Epistles*, *Dialogues*, and *Natural Questions*. As has been most carefully and persuasively argued by Brad Inwood, there are moments in all of these works at which their author does seem to be making the breakthrough into first-order philosophizing, or 'primary philosophy', in Latin. This is, moreover, not just a matter of the inclusion of sporadic passages of original analysis, such as the discussions of Platonic ontology and of causation in *Epistles* 58 and 65, or of 'preliminary passions' at the beginning of Book 2 of the *De Ira*, but of the fact that in such passages, Seneca gives a positive impression of thinking in Latin, rather than systematically referring and defer-

11 On which, see Sedley (1998) 35-61.

ring to Greek terminology and concepts.¹² However, as Inwood himself makes clear, the performance is not sustained, either across Seneca's entire output, or even within one individual work. It is undeniably important that he was capable of such 'episodic outbursts', for our understanding both of Seneca's own individual achievement, and of the milieu in which he was working: he could evidently assume an audience of philosophically engaged readers who were prepared to encounter new conceptual work in Latin, even if only in relatively short bursts, rather than looking only to treatises in Greek for this dimension of philosophical nourishment. But equally, the implication seems to be that it was only in brief flashes that they were willing to find it, and that Seneca himself was willing to produce it.

As Inwood emphasizes, Seneca's Latin philosophizing did not spring out of nothing.¹³ It presupposes and builds on precedents set by predecessors one and two generations back, who combined self-conscious philosophical commitment with the choice of Latin as their professional language, and with whom Seneca himself had direct or indirect family connections: Quintus Sextius, his son Sextius (?Niger), and his pupils Cornelius Celsus, Lucius Crassicius and Papirius Fabianus, of whom the latter two are on record as having undergone an identifiable 'conversion' to philosophy, from grammar and rhetoric respectively.¹⁴ But although this gives a context for Seneca's own work, it does not lock it into a story of steady progress towards an autonomous Latin philosophical culture. There is no indication that anything in the written work of these predecessors came up to Senecan standards, and —still more significantly for the argument of this chapter— there was to be no subsequent continuation. Just as a good few of Seneca's own teachers, like Sotion and Attalus, seem to have stayed with Greek,¹⁵ so too in the next two generations, significant figures who might have chosen to write in Latin did not do so, above all the native Italian Musonius Rufus, and his pupil Epictetus.¹⁶

¹² Inwood (1995) 71-76; on the issue of the originality of Seneca's analysis of anger, see also Sorabji (2000) 55-75 and Trapp (2007) 80-82.

¹³ Inwood (1995) 64-67, 69-70.

¹⁴ The report of Fabianus's 'conversion' is given by the Elder Seneca in *Contr.* 2 Pref. 1, that of Crassicius's in Suetonius *De Grammaticis* 18; what exactly underlies the cliché in each case is, of course, uncertain.

¹⁵ Sotion: *Epp.* 49.2; 108.17-23; cf. *Neue Pauly* 11.754-5, sv 'Sotion (I)'. Attalus: *Epp.* 9.7; 63.5-6; 67.15; 72.8; 81.22; 108.3-4, 13, 23; 110.14-20; cf. Seneca Rhetor, *Suas.* 2.12.

¹⁶ Inwood (1995) 67 (where the somewhat whimsical suggestion that Musonius really ought to have used Latin not Greek is supported by a questionable reading of Arrian, *Discourses of Epictetus* 1.17.16).

Seneca, then, looks like a relatively isolated case, who only partly disturbs the proposition that Latin remains in general a secondary philosophical language. With other works of the first two centuries AD, the pattern holds securely. Apuleius's *De deo Socratis*, *Florida* and (if it is really his) *De Platone* are in their different ways very obviously exercises in the repackaging of existing doctrine and argument, not in the extending of any major boundaries; so too, more obviously still, the Latin translation of the pseudo-Aristotelian *De mundo* and the Περί ἐκμνησίας also preserved in the Apuleian corpus.

It is no escape to plead that *all* philosophical writing over the first two centuries AD was similarly secondary, and working within already established limits, and that therefore philosophical discourse of the period in Latin cannot after all be placed on a substantially different level from that in Greek. It is indeed true that in *some* Greek writing of the period — Arrian's Epictetus, Dio Chrysostom, Maximus of Tyre, and some of Plutarch's *Moralia* — we see work of an essentially derivative and secondary kind, packaging and transmitting established truths rather than opening new avenues of argument or analysis. But even in the *Moralia*, in both surviving texts like the essay on the generation of the soul in the *Timaieus*, and in titles of lost works from the Lamprias catalogue,¹⁷ a more sophisticated and technical level of philosophical argument is on display. And it is clear that the more technical level, of first-order engagement with doctrinal debate, was amply represented over the first and second centuries AD in other Greek philosophical writing: above all in the form of commentaries, by the likes of Ariston, Andronicus, Boethus, Alexander of Aegae, Aspasius, Taurus, Alexander of Aphrodisias — and indeed Seneca's teacher Sotion of Alexandria.¹⁸ It is of course true that not all philosophical commentaries aimed for the same level of conceptual and exegetic sophistication; then as now, some were designedly more basic and introductory than others.¹⁹ But as recent scholarship has amply demonstrated, it is simply unrealistic to place the commentary as a form of philosophical discourse categorically in the same class of the secondary and the derivative as the popularizations of an Apuleius or a Dio. On the contrary, it was precisely in (some) commentaries that much

17 For example, item 66, *On the fact that in Plato's view the Universe had a beginning*; or item 152, *Reply to Chrysippus on the First Consequent*.

18 For a convenient brief account, see Sharples (2007) 510–512.

19 Much of Aspasius's commentary *Nicomachean Ethics* 8, for instance, works on a fairly straightforward exegetic level, keyed more to the school classroom than to advanced scholarly debate; see Barnes (1999) 23–27.

of the hard, technical work was being done, where philosophy as argumentation was being moved forward.²⁰

This in turn in fact provides us with another way of expressing what was not happening in Latin, and at least one of the reasons why. There were no philosophical commentaries in Latin, in which first-order Latin philosophizing might develop; and there were none because there were no canonical philosophical texts in Latin to be commented on; the notion of Latin commentary on Greek canonical texts was simply not one to be entertained. In similar vein, one might also point to the asymmetry in habits of code-switching in philosophical writing in the first two centuries AD, whereby Latin authors regularly include words and phrases, sometimes longer interpolated chunks, in Greek, while the reverse phenomenon, snatches of Latin incorporated into Greek philosophical discourse, is never found.²¹

Linguistically and textually, therefore, *philosophia* did indeed remain stubbornly Greek in its core and primary manifestations. This primary core was, it is true, entirely accessible to Latin speakers of the educated bilingual elite, who may often have begun their learning of Greek almost as early in life as they began their Latin;²² but the sense of a divide cannot but have remained, given the continuing sense of Greek as a separate and senior culture. If we ask if and when this linguistic situation eventually began to change, the reasonable answer seems to be that it was not until the third and fourth centuries, with the construction of a speculative discourse in Latin for Christian purposes. That is to say, a new cultural impetus from outside the old closed system of traditional Greco-Roman *paideia* was needed in order to break the spell and to liberate the potential of Latin for philosophical expression — a potential which continued to develop beyond later antiquity into the middle ages and the early modern period. A relatively severe view might say that the decisive tipping point was only reached with Boethius (c. 480-c. 524), and his creation of a body of commentary on Latinized logical treatises; but before that hugely important stages in the creation of Latin speculative discourse are clearly marked by Augustine and Jerome in the later fourth and early fifth centuries, and by the earlier fourth-century translation work of the likes of Calcidius and Marius Victorinus.

20 For example, Boethius's discussions of Time and Substance as analysed by Gottschalk (1990) 75-77; or the disagreement between Aspasius and Andronicus over the definition of emotion, as analysed by Sorabji (2000) 133-138.

21 On code-switching in educated Latin writing, see Adams (2003) 297-356.

22 Quintilian in *Inst.* 1.1.12-14 may be advocating an enthusiastic, educationalist's extreme, but his enthusiasm would be odd if his preferred policy was completely out of touch with current norms.

But the point about the stubbornly persisting Greekness of *philosophia* in the first few centuries AD is not only one about the primary language of expression. It can also be made in terms of institutions and practices. For all that the reputation and status-claims of *philosophia* were Empire-wide and could be heard formulated in Latin as well as in Greek, for all that the legislation conferring immunities on philosophers (along with doctors and *grammatici*) applied equally to western Latin as to eastern Greek civic communities, the simple presence and visibility of philosophers, and the readiness with which they could find the appropriate spaces for their activities, were not the same. Philosophers, and their characteristic modes of interaction with those around them seem to have been more marginal and to have operated across a narrower range in Latin-speaking than in Greek-speaking communities. A philosopher in a Greek city of the second century could be found giving lessons and lectures in both private (or semi-private) and public venues, both as long-term resident (sometimes at public expense) and as temporary visitor; and he did so in surroundings characteristically marked by the traces of his recent and more distant predecessors, in sculpted and inscribed stone, in mosaic and painted plaster, and struck on coins. Philosophers in Latin-speaking cities give the impression of having been much less integrated on every level. The absence of a direct Roman-culture equivalent of the gymnasium, which, with its associated libraries and meeting- and lecture-rooms, was such an important aspect of the enabling physical infrastructure for so much of Hellenic high culture, is an important part of the story here, but still only one factor among several.²³ It mattered also that images of the great philosophers of the past were not on public display in such numbers in any Latin-speaking city as in the Greek world, that the word *philosophus* was not to be read a frequently on honorific and commemorative inscriptions, and that in physical appearance —live or in effigy— the well-dressed philosopher was more manifestly a foreigner in Latinate than in Greek surroundings.²⁴

The breadth of the gap should not be exaggerated, and there is evidence to suggest that it closed to some extent in the course of the first century AD.

23 The question of the public presence of philosophers in Greek cities and in Rome is taken up by Hahn (1989) 137-147 and 148-155, but without a direct contrast between the two sets of surroundings, and without any consideration of visual and monumental cultures. Aspects of the visual dimension are discussed by Zanker (1995), but principally on the level of the iconography of individual representations of philosophers; he has little to say about the volume of representation in public space and its cumulative effects.

24 Philosophical dress and coiffure was indeed meant to set the *philosophos* apart in a Greek setting too, as an individual with distinctive loyalties and commitments, but it did so by modifying Greek norms, so must always have looked a degree less foreign in Greek than in Latin surroundings.

Although earlier generations of Greek philosophical migrants to Rome, particularly in the first century BC, had found their main footholds as recipients of private patronage in moneyed houses, rather than as more autonomous participants in the cultural life of the city,²⁵ it did not take long for some at least of their successors to set up separate schools of their own. Seneca's references to his philosophical mentors in particular paint a picture of a range of different venues and styles of interaction,²⁶ including attending formal classes in just the same style as would be normal in a Greek city of the same sort of period. Thus, when in *Epistles* 108.3 he describes attending the school of the Stoic Attalus, and being first to arrive and last to leave, and approaching him with points for discussion 'even when he was taking a walk', and adds that Attalus not only tolerated such approaches but positively encouraged them, this chimes with Aulus Gellius's picture of relations between Calvenus Taurus and his pupils in Athens a century or so later,²⁷ but also with idealizing pictures of the philosopher in action given by Plutarch in his *De audiendo* and *An seni*, which date from rather closer to Seneca's own time.²⁸ Also at around the end of the first century, Pliny the Younger's account of the Stoic Euphrates in *Epistles* 1.10 gives the impression of a philosopher at Rome who could be encountered and consulted both in formal scholastic surroundings and in day-to-day social encounters.²⁹

However, a gap still remains. In simple quantitative terms, there must have been fewer *philosophi* about in Latin-speaking than in Greek-speaking communities throughout the period we are considering, operating in a more limited range of contexts and surroundings. It would have been easier not to come across them, and they would always have looked more exotic and unusual when you did.

RECIPROCAL PERCEPTIONS

Philosophia, then, stands at the edge, and so to speak projects beyond the outer edge, of the Roman assimilation of Hellenism; it is the limiting case,

25 See Rawson (1985) 38-42, 56-60; Rawson (1989); Hahn (1989) 148-155; Inwood (1995) 63-64, citing Donini (1982) ch. 2.

26 Griffin (1976) 37-43.

27 Gellius *NA* 1.9.8; 2.2; 7.10; 7.13; 8.6; 9.5.8; 10.19; 12.5; 17.8; 17.20; 18.10.3-7; 19.6.2-3; 20.4.

28 Plu. *De audiendo* 11.43e-f; *An seni* 26.796d-e.

29 Sherwin-White (1966) 108 dates this letter to some time after January 98. For Euphrates, pupil of Musonius Rufus, see the divergent analyses of Grimal (1955) 380-381 and Frede (1997).

the cultural element which, in spite of claiming for itself the status of the heart of things, the jewel in the crown of true (Hellenic) civilization, did not fully transplant. If this was its position, *ad extremum finem*, then it is hardly surprising to find *philosophia* caught up in games of definition, from both a Hellenic and a Roman starting-point. We move on, then, from the question of linguistic and institutional integration, to the question of perceptions.

From a Greek vantage-point, *philosophia* could be constituted —by those who wanted to play the game this way— as one of those tell-tale markers that betrayed the ultimate Roman inability to become civilized, and thus their ineradicable inferiority in culture if not in power to the Hellenes. The best known, as well as the most spirited, expressions of this perception come in Lucian, in his *Nigrinus* and *De Mercede Conductis*. In *Nigrinus*, we hear the eponymous philosopher drawing a bitter contrast between the ease with which a philosophical soul can exist in the enlightened society of Athens, and the contrasting sense of alienness and discomfort that assailed him in the corrupt environment of Rome. He pictures his return to Rome as a descent into the Underworld —τίπτ' αὖτ', ὃ δὺστηνε, λιπὼν φάος ἡελίοιο— and his subsequent decision to withdraw from this madhouse into domestic philosophical seclusion is compared both to Hector's rescue from the carnage of battle by Zeus, and to Odysseus's escape from the Sirens.³⁰ *De Mercede Conductis*, for its part, expatiates on the indignities inflicted on cultivated Greek intellectuals retained in rich Roman households; they are given their place there not because of a genuine interest in and sympathy with what they represent, but from a desire for a mere show of culture and depth. The most vivid and telling image in the essay is that of the venerable Stoic Thesmopolis prevailed on to carry his employer's wife's lapdog during an outing. The pampered pet peers out from the philosopher's cloak just under his bushy beard, and does what dogs tend to do. The mocking reaction that this excites from another of the entourage —the unfeeling witticism that the Stoic has gone Cynic— only accentuates the atmosphere of alienation and insult.³¹

On a milder but still significant note, Dio Chrysostom observes in his autobiographical *Oration* 13 that when he travelled from the Greek-speaking communities, in which he had begun his transformation from dispossessed exile into philosopher, to Rome, he was no longer able to engage in the same style of philosophical interaction with those around him as before.

30 Luc. *Nigr.* 17-20, citing *Od.* 11.93-94, *Il.* 11.163-164, and *Od.* 12.160-200.

31 Luc. *Merc. Cond.* 33-34.

οὕτω δὴ καὶ ἐγὼ ἐπειρώμην διαλέγεσθαι Ῥωμαίοις, ἐπειδὴ με ἐκάλεσαν καὶ λέγειν ἡξιούν, οὐ κατὰ δύο καὶ τρεῖς ἀπολαμβάνων ἐν παλαιστραῖς καὶ περιπάτοις· οὐ γὰρ ἦν δυνατόν οὕτως ἐν ἐκείνῃ τῇ πόλει συγγίγνεσθαι πολλοῖς δὲ καὶ ἀθρόοις εἰς ταῦτό συνιοῦσιν, ὅτι δέονται παιδείας κρείττονος καὶ ἐπιμελεστέρας, εἰ μέλλουσιν εὐδαίμονες ἔσεσθαι τῷ ὄντι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μὴ δόξῃ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, ὥσπερ νῦν [...].

And thus it came about that I too endeavoured to talk to the Romans when they summoned me and invited me to speak. I did not see them in little groups of two or three in *palaestrae* and *peripatoi*, as it was not possible to adopt that mode of association in that city; instead I addressed them in large groups gathered together, telling them that they needed a more masterly and more painstaking education, if they were ever to be happy in truth and reality and not merely in the opinion of the majority, as was now the case; ...³²

Speaking to a Greek audience —whether in his home town of Prusa or elsewhere— Dio both boasts of his own pulling power as speaker, and reminds them that even so, Rome is not as well organized as they are for the reception of this kind of teaching.³³ This does not carry the same charge of scorn as Lucian's satirical depictions, but it does still establish a status difference between Greek and Roman receptiveness to philosophical culture, in a fairly pointed way.³⁴

On the Roman side of the fence, it is equally easy to find an answering readiness to use the rejection, or at any rate the restriction of *philosophia* as a means of articulating Roman-ness. The most striking examples are hugely familiar, and often cited: Tacitus's *Agricola*, recalling how in his enthusiastic youth his mother had to hold him back from imbibing too deeply of philosophical study — *studium philosophiae acrius, ultra quam concessum Romano aut senatori, hausisse* (*Agric.* 4.3); Quintilian in Book 12 of the *Institutio*, laying down his specifications for a *Romanus sapiens*, who unlike a *philosophus* works *non secretis disputationibus, sed rerum experimentis atque operibus* (12.2.7), and directly contrasting Greek facility with theoretical *praecepta* and Roman strength in practical *exempla* (12.2.29-30); Aulus Gellius in *Noctes Atticae* 13.24 in simi-

³² D. Chr. Or. 13.31.

³³ The title given to this oration in the manuscripts does indeed allege it to have been delivered in Athens, but I believe this to be a misapprehension, based on the depiction of Socrates within the speech.

³⁴ It is perhaps also significant that Dio is here comparing himself going to Rome ('I too endeavoured ...') with Socrates summoned to (semi-Hellenized) Macedonia by Archelaus.

lar vein holding up the elder Cato as an inspiration to frugality and endurance that he says he finds far superior to *Graecae istorum praestigiae philosophari sese dicentium*.

The vision of philosophy as characteristically Greek in its over-refinement, as diversion and debilitation, as mere theory outshone by practical Roman achievement, is not one that goes away; this was a viewpoint constantly available for re-occupation, and clearly repeatedly found useful. Taking this together with Lucian's satire, we now seem to have replaced our initial picture of a philosophy as a shared good of the cultivated elite, with an alternative picture of philosophy as a locus of reciprocal scorn: Greeks sneering at Romans for mangling their involvement with philosophy because they constitutionally lack the insight and good taste to understand and value it correctly, and Romans replying that the best of them, at least, the most truly and securely Roman, deliberately hold back because they see and understand only too clearly what it involves, and do not want it.

But this is once more too neat and simple, in a number of ways. On the one hand, it needs to be underlined that what we are confronted with here are not universal and obligatory positions — 'the Roman' or 'the Greek view' (as if there could be such a thing) — but available options that might or might not be taken up in a given instance. In addition, we will surely miss the subtlety of the real situation, both with *philosophia*, and with senses of Greek and Roman identity if we do not make the effort to relate this exercise in boundary drawing and stipulating national identities back to the broader picture of the status of *philosophia* as an element in high culture with which we began. And the way to begin to take account of both these qualifications is to look more closely and carefully at the detail of what Tacitus, Gellius and Quintilian have to say, and the context in which they say it.

With Gellius, the point is that the sneer at *Graecae praestigiae* and the hypocritical pretence of moral virtue is a fleeting one, just one note in the richer polyphony his miscellany. The focus on Cato's morals in 13.24 is only one of many invocations of Cato, which more often highlight his Latinity and his oratorical prowess than his suspicions about Greek philosophy. And the swipe at philosophy co-exists in the broader context of the *Noctes* with a much more sympathetic and respectful engagement not only with classic philosophical texts (e.g. Plato's *Gorgias* in 10.22 and *Symposium* in 17.20), but also with contemporary and near-contemporary Greek and Greek-using philosophers: Epictetus for example in *Noctes* 9.1 and 17.19, Musonius Rufus in 5.1, and above all the man Gellius himself studied with, the Athenian Platonist philosopher Calvenus Taurus. There are moments when Gellius recalls an affectionate teasing, directed by

philosopher Taurus at his rhetorically-minded pupil in the early days of their acquaintance — ‘*heus’ inquit’ tu, rhetorisce, ...*’ in *Noctes* 17.20.4— but Taurus’s disquisitions to his pupils are nevertheless reported in loving and respectful detail (above all, *Noctes* 12.5). It is from Gellius too, however, that we get the more ambiguous story of the Stoic philosopher caught in a storm at sea, taxed by his fellow travellers with showing apparently unStoic signs of distress, and defending himself by reference to the now missing fifth book of Arrian’s *Discourses of Epictetus* (*Noctes* 9.1). Exactly where sympathies are supposed to rest at the end of this story—with the philosopher, on the understanding that his self-exculpation is a reasonable and successful one, or with the sceptical on-lookers, who think they have caught him in a failure to adhere to his principles—is unclear; but on either reading, it is an anecdote that adds a further nuancing layer to Gellius’s presentation of *philosophia* and its adherents.

In the case of Tacitus’s *Agricola*, a look at the larger context shows that something more of a balancing act is being performed. *Philosophia* is certainly characterized as something that a good Roman, looking forward to a public career, must be careful not to get too enmeshed in; and it was youthful over-enthusiasm (his *incensus ac flagrans animus*) that threatened to push Agricola over the line. We perhaps also catch a deliberate snub in Tacitus’s choice of wording: as he phrases it, Agricola’s enthusiasm was tempered not only by greater maturity (*aetas*), but also by *ratio*, reasoned thought—philosophy may *claim* to be all about *ratio* (λόγος, λογισμός), Tacitus seems to suggest, but what truly reasonable thinking leads to is a moderation not an intensification of philosophical commitment. But there are positive notes too. It remains a tribute to Agricola’s good character and high spirit that he became so enthusiastic for the pursuit of *sapientia* in the first place; and he did derive a real and lasting benefit from it, once things had been put in their proper proportion (*retinuitque ... ex sapientia modum*). Moreover, the Greek element in the surroundings in which Agricola grew up and received his early formation—the *Graeca comitas* of Marseilles, which is what was responsible for philosophy having been in the air around him—is a good thing. And in the preface to the essay, just before we come on to the topic of Agricola’s origins and early life, the persecution of philosophy and the *bonae artes* in general has been held up by Tacitus as a mark of the corrupt political order that has only just at the time of writing been put an end to by Nerva and Trajan. Anything frowned on by bad Emperors cannot itself be all bad.

The case of Quintilian, thirdly, is the most interestingly edgy and nuanced of all, thanks to the particular set of targets he sets himself in the *Institutio*. Here too, one gets the strong impression of a balancing act being carried out in

what is being said about *philosophia*, in which a necessary commitment to a Greek-derived model of education, literacy and culture has to be held in tension with Roman self-respect. The ideal Roman orator, according to Quintilian, has no moral lessons to learn from the over-nice theorizing of Greek philosophers, and he simply cannot afford to withdraw as they do from the real world of political engagement and achievement. He is justified in this attitude not only by his own superior native Roman record of practical achievement and demonstrations of virtue in action, but also by the allegedly manifest hypocrisy and degeneracy of contemporary philosophers, whose arrogant assertion that only they are truly qualified to speak about moral topics is fatally undercut by their own failings (1 *Praef.* 15-19; 12.3.11-12). Yet *philosophia* and its classic Greek proponents cannot just be removed from the curriculum that forms the orator. Not only will the propaedeutic study of poetry (*grammatica*) be imperfect without a grasp of philosophical doctrines (1.4.4). In the sphere of rhetorical education proper, both doctrinal knowledge and acquaintance with forms of philosophical argumentation are strongly advantageous, provided that the essential difference between lecture-theatre and forum is kept firmly in mind (10.1.35-36); and classic Greek philosophical texts, from Plato and Xenophon to the old Stoics, are a fixture on his reading list (10.1.81-84), in a way that Roman philosophical writing simply cannot match (10.1.123-311).

Of these three specimen Roman attitudinizations, it is Quintilian's that is most manifestly engaged in a work of containment. The reasons why he finds himself in this position are not hard to see: principally because he writes explicitly as an educationalist, but also in part because of his political circumstances. His topic is the training required to form the highest human type, the model of high achievement and the ideal life, and he speaks as one himself professionally engaged in the realization of this model. But this is territory which everyone knows is claimed as its own by *philosophia*, and has been so claimed since Plato's *Republic*, itself one of the formal models for Quintilian's treatise. If oratory, and the training of the orator, are to be securely established where Quintilian wants to put them, on the moral and existential high ground, then the rival claim of philosophy has to be convincingly rebuffed. But at the same time, there is another contrary risk to be avoided too. Too extreme or absolute a rebuff to *philosophia* would be in danger of making oratory and the orator look both intellectually irresponsible, and criminally insensitive to one of the great achievements of civilized life.

Politically, the significant factor is that Quintilian is writing under the Emperor whose public relations with philosophers were so condemned by Tacitus in the *Agricola* preface, on the strength of both the execution of philosophi-

cally motivated individuals such as Arulenus Rusticus and Herennius Senecio, and the collective expulsion of philosophical teachers in 93 AD. Domitian was not the first to make a political target of philosophers —there had been individual banishments and executions under both Nero and Vespasian, and a collective expulsion under the latter in 71— but the fact that this intermittent imperial habit had gone into its third round with him cannot but have influenced the atmosphere in which Quintilian wrote.³⁵

On both political and educational grounds, therefore, a middle course had to be steered, and Quintilian did this by a combination of means. Playing the Roman card was one of them, and a strong one; but it was intertwined with others: the contrast between idle theorizing and real, effective practice; the distinction between the great classics of the honoured past of philosophy and the degenerate hypocrisy of its modern representatives; and the indignant rejection of the idea that philosophers have exclusive as opposed to shared rights to speak authoritatively about questions of morality and the good life.

Quintilian, Gellius and Tacitus, then, all use the thought that philosophy is in the end too Greek as a way of declining to take it at its own high estimation of itself; but they all employ it as a tempering manoeuvre, rather than as a way of rejecting the activity and its practitioners categorically. These Romans at least do not want to look boorish and under-educated by turning their backs on philosophy entirely, but they are distinctly keen to find ways of keeping it from getting above itself.

A PERVASIVE CONCERN

Romans restrict philosophy, and use a distinction between Greekness and Romaness as one particularly effective way of doing so. Is it therefore wrong to have begun this chapter, as I did, by depicting philosophy as a shared product, uniting rather than dividing the cultured elite of the Empire? Does the case of philosophy after all allow us to identify an important asymmetry between the Greek and the Roman? The answer I want to suggest in conclusion is both a yes and a no.

Yes, there is an asymmetry to be seen here in the linguistic and institutional bedding of philosophy, as described above; there is no getting away from that.

³⁵ For the issue of the official persecution of philosophers, and the so-called 'philosophical opposition' to the Principate, see MacMullen (1966) 46-90; Brunt (1975); Griffin (1989); Trapp (2007) 226-233.

Philosophical discourse was developed to a higher degree of sophistication in Greek than in Latin, and was more institutionally at home in Greek-speaking cities. On the high political level, this lesser integration both made possible and reinforced the periodic imperial edicts expelling the representatives of *philosophia* from the centre of power — a gesture that simply would not have been possible in a Greek context, even if the necessary power structure had existed to enable it. But in another sense, it can be argued that there is less of an asymmetry than attention to surface attitudinizing might suggest.

As we have seen, Roman unease about philosophy — about indulging it and indulging in it more than a certain distance — was expressed in other ways than simply in terms of its excessive Greekness. The same function was performed by complaints about philosophical imperialism, its tendency to claim unrealistically exclusive rights over issues of virtue and right living; by complaints about the hypocrisy of philosophers; and by the drawing of a pointed contrast between the philosophical classics and their degenerate modern successors. And these further complaints are, when one looks, not by any means unique to individuals writing in Latin or observing from a self-consciously Roman standpoint. Greeks too in the early centuries AD can readily be seen expressing scepticism about the more aggressively imperialist claims of philosophy, and looking for what can be read as comparable strategies to blunt, deflect or sidestep them.

Most obviously, Quintilian's desire to strike back on behalf of rhetoric, and push philosophy off both the educational and the political (the civic) high ground, is of course utterly familiar in a Greek context too. This is the old sparring match between philosophy and rhetoric, first conceptualized and articulated by Plato, endlessly replayable and replayed. For a convenient Greek parallel, we do not need to look any further than Aelius Aristides, and his *Orationes* 2 and 3, *In Defence of Oratory* and *In Defense of the Four*, composed in the later 140s AD. In these two pieces, Aristides takes issue with the contemptuous dismissal of public speaking delivered by Plato in the *Gorgias*, dealing first with the Platonic claim that there is no such thing as a true science (*technê*) of oratory (*Or.* 2), and secondly with the damning verdict delivered against the great Athenian orator-politicians of the fifth century (*Or.* 3). Like Quintilian, Aristides is careful to balance his rebuttal of the Platonic attack (in his eyes, a classic case of unwarranted philosophical aggression)³⁶ with an underlying reassurance that he respects the truths of a more temperate and reasonable *philosophia* as much as any man. For instance, it is a central part of his closural strat-

36 Aristid. *Or.* 2.13, Plato in the *Gorgias* speaks φιλονικιώτερον τοῦ δέοντος.

egy to argue that Plato is really an ally, and in fact agrees in spite of himself with the laudatory view of oratory.³⁷

But I would want to argue that, on the Greek side too, this clichéd confrontation is just one manifestation of a broader phenomenon. In Greek-speaking as well as in Latin culture, *philosophia* was widely felt not only as a great Hellenic achievement, to be cherished, honoured and perpetuated, but also as in some measure a potential source of upset, requiring careful precautionary containment. Here was a body of thought and writing which both claimed privileged rights over the highest and deepest truth, and at the same time repeatedly set itself at an angle to everyday, conventional ways of thinking and doing, relativizing the pieties and convictions of the normal world to what it claimed as higher standards, and sometimes challenging them head-on. Such an uncomfortable source of implicit and explicit criticism cried out for strategies of containment, ways of not being obliged always to contemplate this criticism squarely and with unqualified deference. The greater entrenchment of *philosophia* and *philosophoi* in the elite *paideia* of the Greek half of the Empire, as both continuing activity and as an element in the accumulated cultural stock, only made the task the more serious, and efforts to respond to it all the more visible.³⁸

Viewed in this light, Greek culture of the early centuries AD can be seen to have come up with a variety of resourceful ways of hitting back at philosophy and philosophers, and finding grounds for not taking them and their calling at its own very high estimation of itself. A very obvious element in this broader panorama of resistance and containment —perhaps in fact *the* most obvious, and certainly one not matched on the Roman side— is anti-philosophical satire, most prominently represented by the very same Lucian as we found castigating the Romans for not being receptive enough. A simple page count is enough to establish that the effort that Lucian put into making fun of boorish Romans was as nothing to that he devoted to satirizing the pretensions, hypocrisy and self-seeking of *philosophoi*, in such works as his *Life-style Auction*, *Fisherman*, *Symposium* and *Hermotimus*.

Lucian's over-arching strategy in these works, however, is not one of blanket resistance and rejection. In a manner related to what we have already seen with Quintilian and Aristides, he is careful to evince —and to show that he is presupposing in his audience— a broad knowledge of the (conventionally conceived) history of *philosophia*, and a cultivated connoisseur's affection for

³⁷ Aristid. *Or.* 2.438–461.

³⁸ See Trapp (2007) 233–256 for a more elaborate development of this perspective on Imperial period writing about *philosophia*.

the literary riches of philosophical writing, even as he satirizes. He writes as someone who wishes to be perceived as knowing and loving the best of Hellenic tradition, including its high thinkers and the masterpieces of philosophical literature, and whose amusement and disaffections should correspondingly be seen as aimed at particular aspects or uses of *philosophia*, not the whole phenomenon in itself.

In theory, Lucian's combination of erudite appreciation of the philosophical classics with a satirist's scorn for their modern representatives might be dismissed as individual idiosyncrasy, rather than an indication of a more general current of opinion. But the picture of Lucian as heroic critic —the lone voice of sanity in a world of blind acceptance— is itself open to challenge, as the product of an excessively romanticized view of the author. The availability of the parallels just drawn with Quintilian and Aristides in their approach to *philosophia* and *philosophoi* might encourage us to reflect that Lucian wrote for a public, and can be presumed to have written what he believed that public was happy to hear. The fact that he produced so much philosophical satire would then as readily suggest that he found enthusiastic consumers for his product, as that he was forced to continue his 'attacks' because his message was failing to get through. In which case his satire becomes available, as I have suggested, as a symptom of one of the ways in which, in the Greek cultural zone in the early centuries AD, the place of *philosophia* in the world of the educated elite could be both celebrated and kept within comfortable boundaries.

This can then be connected with other currents and strategies. For it seems reasonable to propose that not just Lucian's philosophically cultivated satire, but more generally the much wider range of what might be called Greek Imperial-period philosophical *belles lettres*, should be seen as the fruit of a comparable attempt to soften the felt threat of *philosophia*, without having to sever connections with it in any damaging or discreditable way. On this view, the reason that there is so much philosophical rhetoric, or rhetorical philosophy, in Greek writing of the first three centuries AD, is that philosophy had simultaneously to be embraced and also neutralized — held close because of a perception of its high value, but at the same time made safe and normal, converted into an insider to normal educated culture from the transcendent critic of the conventional it threatened so consistently to become. Dio Chrysostom, Favorinus, Maximus of Tyre, Menander Rhetor with his prescriptions for physics as declamation (in the *physikos hymnos*),³⁹ even Plutarch in his more elabo-

39 Men. Rh. *Treatise I*, 336.25-337.32 Spengel.

rately literary dialogues, all become collaborators in a project of making philosophy reassuringly compatible with conventional cultural and literary values—an insider to the Hellenic heritage— instead of their detached and unsettling critic.

Home-grown Greek responses to the problem of *philosophia*, then, show a wider range of strategies than Roman, and more of an urge to control by means of a warm embrace, rather than by expressions of critical detachment. This still allows the conclusion, however, that the case of philosophy in the Greco-Roman world of the Imperial period shows us an area of high culture which, because of its peculiar nature as an institution and an ideology, managed to combine both a large measure of community between the Greek and the Roman halves of the ruling elite, and a number of fault-lines between the two. In the ineradicable Greekness of *philosophia*, Roman commentators had one extra, locally specific way of putting up defences against its more extreme claims; but the unease from which this sprang, and the desire to keep *philosophia* under control, was shared. In the end, far from diverging from their Greek-speaking contemporaries over *philosophia*, Roman commentators were in fact continuing a native Greek response, with the additional resource that for them, as not for the Greeks, it could be conceived as an import from a cultural as well as an intellectual outside.

Abdicatio Graeca: transferencia legal en las declamaciones grecorromanas sobre desheredados

Lluís González Julià

ABSTRACT: Although ἀποκήρυξις and *abdicatio* are the terms used by Greek and Latin declaimers to present situations which are exactly the same, most scholars consider that they are different legal procedures. The examination of ancient literature, papyrological documents and legal texts shows that declamation helped to recreate the meaning of these words so that they signify the same: dishinheritance.

KEY WORDS: disinheritance – declamation – step-mothers – legal transference – literary genre

Abdicauit quidam filium. abdicatus medicinae studuit. cum pater aegrotaret et medici negarent posse sanari, sanauit. reductus est. postea aegrotare nouerca coepit. desperauerunt medici. rogat pater filium, ut curet nouercam. nolentem abdicat. contradicit (Sen. *contr.* IV 5).

Este pasaje de la obra de Séneca el Padre presenta una declamación centrada en relaciones familiares problemáticas. En esta ocasión, un padre decide desheredar a su hijo por la desobediencia que ha mostrado respecto a sus órdenes de intentar curar a su madrastra de la locura que manifestaba. Al considerar el hijo que la decisión de su padre es injusta, decide presentar una alegación a los tribunales para que los jueces determinen que el padre, por distintas razones, no tiene derecho a desheredarle: que no puede iniciar por segunda vez un mismo proceso, porque anteriormente ya lo había desheredado y vuelto a perdonar; que no tiene derecho a obligarle a actuar en contra de las normas deontológicas de su oficio, ya que las prácticas médicas tienen sus propias regulaciones; o que su padre se está mostrando sumamente desagradecido al perjudicar a la persona que hacía muy poco tiempo le había salvado la vida. En definitiva, el hijo está acusando a su padre de abusar de la autoridad que le confería la *patria potestas*.¹

¹ Para Gunderson (2003) 75, Luciano critica especialmente este aspecto en su declamación de idéntico contenido; cf. Sussman (1995) y Mestre (2000) 399.

En efecto, en Roma el padre tenía todo tipo de derechos sobre todo aquello que le pertenecía, es decir, los bienes materiales y personas que se hallaban dentro de su casa. En los primeros tiempos de la República, los padres habían tenido incluso el derecho de vender a sus hijos o el de decidir sobre sus vidas, aunque con el paso del tiempo, esos derechos fueron suavizados.² Hasta tal punto los hijos no podían oponerse a la voluntad de sus padres, que Beauchet afirma que en las legislaciones antiguas, la patria potestad no estaba dirigida racionalmente a la protección del menor sino al interés del padre,³ y Gunderson, que hay una clara relación en la idea de paternidad y de autoridad puesto que la ley es la ley de los padres, sin que podamos hablar de abuso de autoridad ya que nos encontramos en una sociedad en la que un buen hijo es aquel que se adapta mejor a la ley de los padres.⁴

Una de las principales muestras de esa absoluta autoridad paterna es el procedimiento de la *abdicatio*, la acción que se encuentra en la base de las disputas de muchas de las declamaciones latinas, como, por ejemplo, la causa que leíamos al inicio. En numerosas ocasiones, el único argumento esgrimido por los padres es su condición de padres,⁵ lo que impele a los hijos a preguntarse constantemente qué error han cometido para ser desposeídos de su condición de hijos.⁶ A pesar de este gran número de ocasiones en que se escenifica la situación, la naturaleza del procedimiento al que los declamadores se refieren resulta un poco confusa aún después de numerosos estudios sobre la cuestión.

El término *abdicare* tiene tres acepciones básicas: a) la negación de algo como propio, y, en consecuencia, b) la renuncia voluntaria a un cargo político o militar, y c) la expulsión de la casa familiar sufrida por un hijo por la voluntad de su padre.⁷ Respecto a este último valor, la *abdicatio* es generalmente

2 Se trata, respectivamente, del *ius uendendi* y del *ius uitae necisque*. Para una visión general de las características legales de la potestad paterna, cf. Jörs-Kunkel (1937) 410-419, Lanfranchi (1938) 246-282, Beauchet (1969) 74-102 o Rabello (1975).

3 Beauchet (1969) 74: «dans les anciennes législations, à la différence de ce qui a lieu dans le droit moderne, la puissance paternelle est organisée non point, comme cela doit être rationnellement, dans une vue de protection pour l'enfant, mais dans l'intérêt presque exclusif du père».

4 Gunderson (2003) 75: «the tyranny of the tyrant is far less worthy of our dread than the tyranny of the idea of paternity. We cannot get beyond the sovereignty of the paternal principle here: either we use a specific father's command to justify an act injurious to that father or we appeal to paternity in the abstract, and we declare that no father is ever to be injured. In this case there is a clear connection between paternal authority and the question of who best represents the law. The law is the law of the father, and the real issue is what son best approaches to the spirit of that law».

5 Hermog. *Stat.* 6, 74: ὅτι πατρί γε ὄντι ἐξόν ἦν μοι βουλευσασθαι περὶ τοῦ παιδός'.

6 Quint. *decl. min.* 325.13: «Quotiens audiuius filium dicentem: "quo meo merito pater me exheredauit?"».

7 Cf. diccionario Lewis-Short s.v. *abdicō*.

definida como un procedimiento por el que los padres expulsan a sus hijos de la familia por razones muy diversas: crímenes, vida licenciosa o desobediencia son las más aducidas.⁸ Se asume que un padre, en el momento que considera que un hijo no se ha comportado de una manera adecuada, decide expulsar de la familia al hijo, pero no resulta tan claro en qué estado legal queda el hijo con posterioridad a la proclama de su padre o qué efectos tiene este procedimiento en los derechos y obligaciones del hijo respecto de la familia y su herencia. Parece que esta acción no debía de tener ninguna validez judicial por lo que se deduce de las palabras del protagonista de una declamación senequiana («An vos abdicationem actionem putatis? etiamsi actio est, lex, quae de servato loquitur, ad personas tantum extraneas pertinet, ad filium et ad patrem non magis quam ad servum et ad dominum, libertum et patronum», Sen. *contr.* III 4), y que, por tanto, la expulsión tan solo afectaba moralmente al hijo, que continuaba bajo la potestad de su padre. En cualquier momento, pues, el hijo podía ser llamado a volver a su casa para formar parte de nuevo de la vida familiar.

Sin embargo, la acepción de *abdicare* que aquí nos incumbe aparece únicamente en textos declamatorios o relacionados con ellos, lo que nos obliga a deducir su significado solamente a partir de las situaciones ficticias que en ellas se describen. Además, uno de los principales métodos para establecer sus características ha sido la comparación con otros términos legales: la *exhereditio* romana y la ἀποκήρυξις griega.⁹ La primera de ellas es el procedimiento tradicional contemplado en la legislación romana que dota a los padres de la capacidad de eliminar a sus hijos de la línea sucesoria. En oposición a lo que describen las situaciones en las que aparece la *abdicatio*, los padres solamente podían aplicar la *exhereditio* a sus descendientes a través de las disposiciones del testamento, lo que implicaba que, para que esta fuera efectiva, el padre tenía que haber muerto.¹⁰ Para llevar a cabo su voluntad, el padre tenía que haber dejado en vida manifiestamente claro quién era la persona a la que quería desheredar, y lo debía hacer incluyendo en su testamento la fórmula *exheres sit*, señalando el nombre del afectado, como regulan detalladamente los textos jurídicos¹¹ y al-

8 Lucianus *Abd.* 21 resume en boca de un hijo las principales causas de desheredamiento, a lo que llama en el § 13 «delitos propios de jóvenes».

9 Además de la comparación entre estos dos términos legales, la crítica ha intentado emparejar la ἀποκήρυξις con otros procedimientos como la *relegatio*; cf. Wurm (1972) 48-63.

10 Las características técnicas de la *exhereditio* se pueden encontrar en Nicholas (1972) 260-261.

11 Cf. Iust. *Dig.* XXVIII 2.17: «Filiū etiam hoc modo exheredantur “filius exheres sit”, “filius exheres erit”», y Gaius. *inst.* II 127: «sed si quidem filius a patre exheredetur, nominatim exheredari debet; alioquin non prodest eum exheredari».

gunas piezas oratorias dedicadas a conflictos hereditarios.¹² Estos testamentos, redactados y firmados ante siete testigos, eran entregados a los notarios de las ciudades para que tomaran constancia de ellos, sancionaran su validez y guardaran una copia, tal y como conocemos en los numerosos documentos papiráceos conservados de este procedimiento procedentes del Egipto grecorromano.¹³ En ellos se puede observar de primera mano la formulación regulada por las leyes latinas, traducida literalmente al griego administrativo utilizado en la *pa rte helenófono* del imperio con la expresión ἀποκληρόνομος ἔστω:

Τι[βέ]ριος Κλαύδιος Τιβε[ρί]ου [. . .]ελεύθερος Ἀλέξανδρος διαθήκην ἔθ[ε]τ[ο]. Κ[λαυ]δία Θεανοῦς ἡ συνεξελευθέρα μου πάντων τῶν ὑπαρχόντων μοι ἐμοὶ κληρονόμος ἔστω, οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἀποκληρόνομο(ι) μοι ἔστωσαν· αὕτη τε κατάδικος ἔστω διδόναι ποιεῖν πάντα ὅσα ἐν ταύτῃ τῇ διαθήκῃ ἐνγεγραμμένα ἔσσονται χωρὶς δόλο(υ) πονηρο(ῦ), ἀποφηνάσ[θ]ω τε τὴν κληρονομίαν μου ἐν ἡμέραις ρ ταῖς ἔνγιστα α[ἰ]ς νόσε[ται] δυνήσεται τε μαρτύρ[ε]σθαι ἐαυτήν μου κληρονόμο(ν) [εἶναι]. ἐὰν [δὲ] μὴ ἀποφήνη[τα]ι μῆ[ε] μ[αρτύρη]τ(αι), ἀποκληρόνομο(ς) ἔστω. (POxy XXXVIII 2857).

Este procedimiento, en numerosos textos literarios, aparece también vinculado indisolublemente al propio testamento, llamado *testamentum* —o *tabulae*, en algunas ocasiones, a causa de su formato— en latín y διαθήκη en griego. En caso de sufrir una *exhereditio*, el hijo tenía el derecho de acudir a los tribunales iniciando una *querela inofficiosi testamenti*¹⁴ con la finalidad de anular esas voluntades testamentales y poder recibir los bienes paternos.

También podía constituir una acción legal el procedimiento griego con el que se suele comparar la *abdication*. La ἀποκήρυξις era el modo como los griegos expulsaban a sus hijos de casa, testimonios de la cual se nos conservan desde la época clásica. Platón la menciona en sus *Leyes*¹⁵ y es el asunto principal de algunos discursos judiciales de los oradores del s. iv a.C.¹⁶ y de algunas come-

12 Cic. *de or.* I 176: Nempte in ea causa quaesitum est de iure civili, possetne paternorum bonorum exheres esse filius, quem pater testamento neque heredem neque exheredem scripsisset nominatim.

13 Kreller (1919), Montevocchi (1935) y Amelotti (1966) analizan las características generales de los testamentos conservados en papiro.

14 Para un estudio más amplio de la *querela inofficiosi testamenti*, cf. Wurm (1972) 69-78.

15 Pl. *Lg.* XI 928d-e.

16 D. XXXIX 39: εἰ δ' ὁ μὲν νόμος, ὃν πάντες ἐπίστασθ' ὁμοίως ἐμοί, τοὺς γονεάς ποιεῖ κυρίους οὐ μόνον θέσθαι τοῦνομι' ἐξ ἀρχῆς, ἀλλὰ καὶ πάντῃ ἐξαλείψαι βούλωνται καὶ ἀποκηρύξαι, ἐπέδειξα δ' ἐγὼ τὸν πατέρα, ὃς κύριος ἦν ἐκ τοῦ νόμου, τοῦτω μὲν βιωτόν, ἐμοὶ δὲ Μαντίθεον θέμενον, πῶς ὑμῖν ἔστιν ἄλλο τι πλὴν ἀγὼ λέγω ψηφίσασθαι;

días griegas.¹⁷ A pesar de que poco conocemos sobre su funcionamiento, parece que un padre, cuando quería expulsar de casa a un hijo, anunciaba su decisión públicamente, ya que en las ciudades donde se forjó este procedimiento, las posesiones de los ciudadanos eran también asunto de la comunidad. Así pues, del mismo modo que los compañeros de fraternidad debían aprobar la inscripción de un nuevo ciudadano en una familia, también debían estar de acuerdo con la expulsión de uno de sus miembros, ya que esto alteraba el traspaso de las posesiones hereditarias en favor de un nuevo beneficiario. En efecto, al contrario de lo que se supone que sucedía con la *abdicatio*, la ἀποκήρυξις implicaba la erradicación de los vínculos familiares entre padre e hijo, incluyendo en este caso la relación de patria potestad y, en consecuencia, el hijo perdía, junto con la vinculación a la familia, su nombre, su tutor y sus derechos sucesorios.¹⁸ Sin embargo, los hijos podían apelar ante los tribunales por este duro castigo, y los jueces determinaban la legalidad de la decisión del padre y sentenciaban si el hijo quedaba expulsado de su casa o si, por contra, el padre debía acogerle de nuevo al no estar fundada su decisión.

El procedimiento de la ἀποκήρυξις es descrito por los lexicógrafos bizantinos debido a la dificultad de entender las diferencias que hallaban entre ella y otros tipos de expulsión familiar existentes. Así, Tomás Magister explica *s.v.* ἀποκήρυκτος lo siguiente:

ὁ ἐπὶ ἀδικήματι ἐκβληθεὶς τῆς οἰκίας παρὰ τοῦ πατρὸς μετὰ ψήφου δικαστικῆς. καὶ ἀποκηρύττειν τὸ τοῦτο ἐργάζεσθαι, καὶ τὸ διὰ κηρύγματος πωλεῖν. [...] ἀπόκληρος δὲ ὁ ἐν διαθήκαις πατρὸς μὴ τυχὼν κλήρου· ἐκποίητος δὲ ὁ δοθεὶς εἰς υἰοθεσίαν ἄλλω, ὃ λέγεται ὁ τοιοῦτος εἰσποίητος (Thom. Mag. alpha 37).

Parecen claras las diferencias entre los tres procedimientos griegos pero, siguiendo esta explicación, a pesar de que el segundo procedimiento (ἀπόκληρος) corresponde exactamente a la *exheredatio*, el primero no parece adaptarse a los presupuestos asumidos respecto a la *abdicatio*, ya que el término griego implica una acción legal no existente en el procedimiento romano, según defienden los estudios modernos.

Sin embargo, las situaciones descritas en las declamaciones entran en contradicción con esta interpretación de la *abdicatio* construida a partir de las generalidades que se desprenden de las propias declamaciones. Son, en espe-

¹⁷ Cf. Eup. 258K.

¹⁸ Las características de la ἀποκήρυξις fueron descritas por Beauchet (1969) 129, Wurm (1972) 2-23 y 39-48 y Sciortino (2003).

cial, tres: *a)* ¿por qué, si la *abdicatio* no constituye una acción judicial ni está regulada por una ley en Roma, hay tan numerosos ejemplos de discursos sobre este procedimiento en las declamaciones y en ellas se plantean cuestiones de tipo legal y no solo tratamientos de índole moral?; *b)* ¿por qué, si *exhereditio* y *abdicatio* tienen distintos efectos sobre los hijos, hay algunas ocasiones en las que aparecen en un mismo contexto?, y, en consecuencia, *c)* ¿por qué, si la *abdicatio* no implica un debate sobre las cuestiones hereditarias, tantas declamaciones presentan los mismos conflictos por herencias entre madrazas e hijastros?

En primer lugar, los comentarios que Séneca incluye entre sus declamaciones informan constantemente de las características del género cuyos textos nos transmite. Así pues, en el apartado de la *diuisio* de la primera declamación del compendio, precisamente acerca de una *abdicatio*, Séneca explica que Latrón, uno de los declamadores más importantes de su época, solía repartir sus argumentos entre los de derecho y los de índole moral.¹⁹ Asimismo, el tratado de retórica de Sulpicio Víctor, al analizar los principales argumentos que hay que aportar en una causa de *abdicatio*, menciona la potestad de los padres para promover una *abdicatio* y la de los hijos para oponerse a ella.²⁰ En este último ejemplo, no me parece que la mención a la legalidad se refiera a la existencia o no de una ley que lo regule, sino, más bien, a la adecuación de la situación concreta respecto a las disposiciones de una ley, cuya pertenencia a la jurisprudencia, por otro lado, queda confirmada por la disposición argumentativa latroniana. No sería lógico que un ejercicio como las *controversiae*, descritas precisamente como representaciones ficticias de acciones judiciales,²¹ hicieran una excepción a este supuesto en los numerosísimos casos en los que aparece una *abdicatio*. E, incluso en el pasaje antes citado donde se pone en duda si una *abdicatio* constituye una acción judicial,²² creo más bien que, en ese caso, la frase, pronunciada por un padre, se encuentra en un contexto en que este no pone tanto en duda la legalidad de iniciar una acción judicial, sino la conveniencia de que un hijo, en vez de acatar las órdenes, vaya a juicio contra su padre por un motivo para él poco fundado. Junto a estos elementos, cabe valorar también que algunos argumentos utilizados por los hijos en contra de sus padres, como las

19 Sen. *contr.* I 1.13: «Latro illas quaestiones fecit: divisit in ius et aequitatem, an abdicari possit, an debeat».

20 Sulp. Vict. *rhet.* 59, p. 350,25: «an patres ex lege habeant abdicandi potestatem, an possint liberi contra dicere, et an illis relicta sit contra dicendi potestas».

21 Describen así las declamaciones los principales estudios sobre el género; cf. Sussman (1978) 1, Fairweather (1981) 3 o Berti (2007) 109.

22 Sen. *contr.* III 4.

acusaciones de haber actuado bajo la locura (lo que constituye una *actio demenciae*) o bajo las influencias de una mujer, son los mismos que se alegan, ya desde la oratoria griega clásica, para anular otros procedimientos legales, entre los que se incluyen también los conflictos hereditarios.

Esto nos conduce, pues, al segundo punto, ya que la *exhereditatio* aparece en algunas declamaciones junto a la *abdicatio*. Ejemplos como las declamaciones 374 y 275 de Quintiliano han sido aportados para diferenciar ambos procedimientos.²³ Sin embargo, podíamos entenderlos no como contrarios sino como complementarios. En la primera de ellas²⁴ puede inferirse que el padre podía haber desheredado al hijo en vida con una *abdicatio*, pero prefirió hacerlo en el testamento con una *exhereditatio*. Más evidente resulta el segundo ejemplo,²⁵ donde se plantea precisamente si un *abdicatus* puede convertirse en el heredero de los bienes paternos porque, a pesar de haber sufrido una *abdicatio*, cumple uno de los requisitos que incluía el testamento: ser un tiranicida. Esta controversia no tendría sentido si la *abdicatio* no comportara una pérdida de los derechos sucesorios. Esta dicotomía legal entre *abdicatio* y *exhereditatio* se acrecienta en los textos del s. IV d.C., en los que aparece mucho más frecuentemente el término *exhereditatio* en contextos en los que anteriormente se utilizaba la fórmula de la *abdicatio*.

En esta misma dirección apuntan las numerosas declamaciones que ponen en escena los conflictos familiares entre madrastras e hijastros. Es el caso de la controversia que presentábamos al inicio, en la que una madrastra, cuando ya creía que la herencia sería suya, enloquece porque el padre readmite dentro de la familia a un hijo que había sido expulsado. En las declamaciones, las madrastras constituyen casi siempre un personaje tipo caracterizado por una extrema codicia que las impulsa a hacer cualquier cosa para obtener los bienes que corresponden a un primogénito nacido de una relación anterior de su marido.²⁶ Así, las madrastras de las declamaciones son capaces de matar para arrebatarse una herencia,²⁷ aunque generalmente prefieren persuadir con malas artes

23 Berti (2007) 91-92 resume el estado de la discusión sobre esta cuestión.

24 Quint. *decl. min.* 374.6: Tantum abdicauit? Immo non reduxit. Passus est exulare, ne moriens quidem miserus est, etiam testamento exheredauit, etiam alios adoptauit.

25 Quint. *decl. min.* 275.3: Heredem testamento etiam eum quem abdicasset quis uetabat institui, uel substitui in locum abdicati alium heredem?

26 Watson (1995) pone de manifiesto la mala reputación que se presenta sobre las madrastras en la literatura griega y latina. Sin embargo, como caso atípico aparecen en algunas ocasiones madrastras bondadosas, a las que Watson (1995) 8-10 presenta con el favor de una «excessive laudation».

27 Sen. *contr.* IX 6.15: Ne inter supplicia quidem desit occidere, et hanc quisquam putet non potuisse venenum sine conscia dare? Puella, quae occidisse fratrem dicitur, quid ante peccavit? noverca quoque ante privignum occidit quam filiam.

a sus maridos para que deshereden a sus hijos a través de la *abdicatio* (como en la controversia con la que empezábamos) o de la *exheredatio*:

[...] utrum deinde intellectis deterrimae mulieris insidiis filium paulisper voluerit exheredatione protegere et diligentius de patrimonio suo deliberaturus interim captaverit, ut videretur mulieris cupiditati iam non obstare privignus, an facillimum fuerit, ut exheredationem quoque impetraret noverca caeci ab homine, cui tam multa persuaserat, cogitationibus vestris relinquo; hoc tantum dixisse contentus sum: testamentum continuo mutavit, et, ne quis miretur hanc festinationem, statim subsecutum est, ut periret (Ps-Quint. *decl. mai.* II 5).

No obstante, esa ambición de las madrastras queda incomprensiblemente difuminada si en los casos de *abdicaciones* se cree que madrastra e hijastro solamente luchan por el amor del padre dejando de lado las cuestiones hereditarias. Resumen perfectamente la situación los escolios de Siriano, Sopatro y Marcelino a *Los estados de causa* de Hermógenes, en los que la madrastra es descrita como una mujer ambiciosa, en constante pelea contra su hijastro, únicamente con la voluntad de obtener su herencia.²⁸ Precisamente, esas disputas entre madrastras e hijastros son idénticas, tanto en argumento como en tratamiento, a las presentadas en las declamaciones griegas. La declamación senequiana que nos sirve de base tiene un exacto paralelo en una obra de Luciano de Samosata:

Ἀποκερυχθεῖς τις ἰατρικὴν ἐξέμαθεν. μανέντα τὸν πατέρα καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ἱατρῶν ἀπεγνωσμένον ἰασάμενος φαρμάκου δώσει ἀνελήφθη αὐθις ἐς τὸ γένος. μετὰ ταῦτα μεμνηνῖαν τὴν μητρὶν ἰάσασθαι κελευόμενος ἀποκηρύττεται (Lucianus *Abd.* τ.).

No es el único ejemplo; valga también la comparación entre la presentación de la declamación n.º 49 de Libanio²⁹ y la segunda de las atribuidas a Quintilia-

²⁸ *Schol. in Hermog. Stat.* IV 353: οὐκοῦν ἐὰν μὲν κρίνηται μητρὶα, τὸ κοινὸν ἐροῦμεν, ὅτι φύσει πόλεμος αἶε ταῖς μητρὶαῖς πρὸς τοὺς προγόνους, καὶ τὸ ἴδιον περιποιῆσαι τοῖς ἑαυτοῦ παισὶν ἐβουλήθη, τὸν κληρὸν

²⁹ *Lib. decl.* 49: Διέσωσέ τις ἐμπρησμοῦ γενομένου τὸν ἑαυτοῦ πατέρα. πειρώμενος σώζειν καὶ τὴν μητέρα καὶ τοῦ σώσαι διήμαρτε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς προσαπώλεσεν. ἐπεισήγαγεν αὐτῷ μητρὶν ὁ πατήρ. αὐτὴ δεδεμένον φάρμακον ἐν τοῖς ἱματίοις τοῦ παιδὸς ἔδειξε τῷ πατρί. καὶ πυνθανομένου τοῦ πατρὸς πόθεν εἶη τὸ φάρμακον οὐδὲν ἀπεκρίνατο. μετὰ ταῦτα γράφων διαθήκην τῇ μὲν γυναικὶ τὸν κληρὸν εἶασεν, ἀποκληρονόμον δὲ τὸν παῖδα κατέλιπε. καὶ νυκτὸς θορύβου γενομένου κατὰ τὴν οἰκίαν καὶ πολλῶν συνελθόντων εὔρηται ὁ μὲν πατήρ νεοσφαγῆς, τὸ δὲ ξίφος τοῦ παιδὸς παρακείμενον, ἡ δὲ

no.³⁰ En algunas controversias como estas del s. iv d.C., encontramos también la dualidad de términos *abdicatio/exhereditatio*, con la aparición del término ἀποκληρονομεῖν en contextos en los que tradicionalmente aparecía ἀποκηρύττειν, e igualmente se presentan desheredamientos a partir de testamento, lo cual, a pesar de describir las mismas situaciones, no se corresponde con el procedimiento griego tradicional, sino con la práctica romana.

La mayoría de los problemas planteados por los estudios modernos, focalizados en gran medida en parcelas reducidas, pueden ser resueltos, creemos, si observamos en conjunto las declamaciones de distintas épocas, y, especialmente, si analizamos como un único producto literario las declamaciones griegas y latinas sin tener en cuenta la lengua en la que están escritas.³¹ Así era como lo concebían los propios declamadores. Como se puede comprobar en numerosísimas ocasiones en la obra de Séneca el Padre, declamadores griegos y latinos compartían las mismas sesiones declamatorias e interactuaban en ambas lenguas. Como ya se ha mostrado en otros estudios,³² unos y otros imitaban y se influenciaban respecto al contenido y a la forma de sus declamaciones, independientemente de la lengua que hablaran.³³ También Séneca describe situaciones en que, mientras un declamador hablaba en una lengua, otro le interrumpía con la otra,³⁴ e, incluso, hay ejemplos de declamadores que utilizaron ambas lenguas para declamar.³⁵ Esto no era extraño, dado el absoluto bilingüismo que caracterizaba a la mayoría de los oradores de principios de época imperial. Ya desde finales de la República, tal y como muestra Cicerón en su *Brutus*, un gran número de ellos fueron a estudiar a Grecia y estaban versados

μητρὶα παρακαθεύδουσα, ὁ δὲ τυφλὸς ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῆς οἰκίας ἐν ἧ καθ' ἑαυτὸν ἔμενεν. ἀντεγκαλοῦσιν ἀλλήλοις ὁ τυφλὸς καὶ ἡ μητρὶα.

30 Ps-Quint. *decl. mai.* 2: Ex incendio domus adulescens patrem extulit. dum matrem repetiit, et ipsam et oculos amisit. induxit illi pater novercam. quae accessit quodam tempore ad maritum, dixit parari illi venenum, quod iuvenis in sinu haberet, et sibi promissam dimidiam partem bonorum, si illud marito porrexisset. intravit ad caecum pater interrogavitque, an haec vera essent; ille negavit. exquirit et invenit in sinu venenum, interrogavit, cui parasset; ille tacuit. recessit pater et mutato testamento novercam fecit heredem. eadem nocte strepitus in domo fuit: intravit familia in cubiculum domini, invenit ipsum occisum et novercam iuxta cadaver dormienti similem, caecum in limine cubiculi sui stantem, gladium eius sub pulvino cruentatum. accusant se invicem caecus et noverca.

31 Los principales estudios sobre la declamación hasta el momento han tratado el género o bien acotándolo en la época de Séneca el Padre, como Sussman (1978), Fairweather (1981) y Berti (2007), o bien focalizando la producción en griego, como Russell (1983), o en latín, como Winterbottom (1980).

32 Sobre el bilingüismo característico de la declamación, cf. González Julià (2010).

33 Sen. *contr.* X 5.20, del griego al latín, y Sen. *contr.* I 1.25, del latín al griego.

34 Sen. *contr.* VII 4.8.

35 Sen. *contr.* I 8.11 y IX 3.13-14.

en una y otra lengua.³⁶ Incluso él mismo explica en una de sus cartas que se dedicaba a declamar en latín y en griego en sus momentos de ocio.³⁷ Por otra parte, también la mayoría había recibido una educación bilingüe desde su infancia aunque no fueran a estudiar a Grecia, ya que desde pequeños se enseñaba a los niños la lengua y la literatura griega, como recomienda Quintiliano,³⁸ en paralelo a la latina, de lo que da indicios también la documentación papi-rácea. Este sistema educativo bilingüe tenía exactamente los mismos contenidos para ambas lenguas, y, en especial, era común el tercer nivel educativo, en el que el rétor enseñaba a componer a los alumnos. Para ello utilizaban los προγυμνάσματα, y cuando el alumno los dominaba, pasaba a practicar con controversias y suasorias como las que nos transmiten las colecciones de Séneca, Quintiliano o Libanio y los tratados de retórica como el de Hermógenes.³⁹ Estos ejercicios se podían desarrollar en ambas lenguas con el mismo tratamiento, como dice Séneca a sus hijos para justificar la inclusión de las declamaciones griegas en su colección:

Graecas sententias in hoc refero, ut possitis aestimare, primum quam facilis e Graeca eloquentia in Latinam transitus sit et quam omne, quod bene dici potest, commune omnibus gentibus sit, deinde ut ingenia ingeniis conferatis et cogitetis Latinam linguam facultatis [non] minus habere, licentiae <non> minus (Sen. *contr.* X 4.23).

Precisamente Quintiliano, al igual que otros autores como Petronio o Tácito,⁴⁰ considera que las controversias que se practican en la escuela no tienen mucha utilidad para los que quieren dedicarse al foro, ya que, o bien los maestros no les tratan con la dureza que encontrarán fuera de la escuela,⁴¹ o bien porque los temas tratados resultan inútiles si no se trabajan adecuadamente, al ser demasiado irreales para preparar las argumentaciones reales que se deberán pronunciar en el foro.⁴² Sin embargo, en un pasaje muy comentado, Quintiliano pone en paralelo los argumentos que se tratan en la escuela respecto la *abdicatio* con los usados en el foro respecto la *exheredatio*:

36 Cic. *Brut.* 107, 114, 175 o 205.

37 Cic. *Att.* IX 4.

38 Quint. *Inst.* I 1.12.

39 Sobre el proceso educativo grecorromano y los ejercicios preliminares, cf. Marrou (1948) 356-421, Bonner (1984) 220-426, Webb (2001), Criboire (2001) 160-244.

40 Petron. 1.3 Tac. *dial.* 35.4-5.

41 Quint. *Inst.* X 5.17.

42 Quint. *Inst.* X 5.14.

[...] nam quae in scholis abdicatorum, ac in foro exheredatorum a parentibus et bona apud centumuiros repentum ratio est (Quint. *Inst.* VII 4.11).

Normalmente se ha aducido este texto para mostrar las diferencias entre un procedimiento y otro, a pesar de que se reconoce que las dos están en el mismo ámbito de acción. Según mi parecer, el texto de Quintiliano refuerza la interpretación de considerar la *abdicatio* como un método también de desheredamiento. Si relacionamos este texto con otro que también se suele aportar en las discusiones sobre la *abdicatio*, nuestra interpretación cobra más validez. Se trata de un texto de Diocleciano que niega la validez legal de la *abdicatio*:

[...] abdicatio, quae Graeco more ad alienandos liberos usurpabatur et *apokeryxis* dicebatur, Romanis legis non comprobatur (Cod. Iust. VIII 46.6).

Este texto se ha usado para diferenciar la práctica romana de la ἀποκήρυξις griega, considerando que, a pesar de que entre ellas hay una cierta correspondencia, no pueden ser entendidas como iguales.⁴³ Sin embargo, en el texto de Diocleciano no hay una comparación matizada sino una oración relativa que parece más bien asimilar los dos procedimientos en una única práctica con un nombre griego y otro latino. Creemos que *ab-dicare* es una traducción literal del verbo ἀπο-κηρύττειν hecha por los rétores intentando buscar, como sucede con otros numerosos ejemplos de terminología retórica técnica, una manera de traducir al latín lo que venían practicando desde hacía tiempo en sus escuelas de retórica, muchos de los cuales ya Cicerón había conseguido adaptar en sus textos retóricos con el mismo procedimiento.

No es extraño tampoco que los declamadores usaran leyes que no correspondieran exactamente, desde el punto de vista legal, con ningún aspecto real de la vida cotidiana. La declamación, pues, era un género en sí mismo, con sus propias convenciones, entre las cuales, como señaló Gunderson⁴⁴ muy perspicazmente, se encuentra la reflexión crítica del mundo real a partir de la presentación un tanto desdibujada de esa realidad, recreando situaciones bastante alejadas de ella, de modo que se consigue la suficiente libertad de expresión para poder criticar algunos valores fundamentales de la sociedad romana, sea, por ejemplo, la autoridad paterna o el derecho privado de sucesiones. La *abdicatio*, como traducción del procedimiento de la ἀποκήρυξις, quedaba lejos de

⁴³ Berti (2007) 92.

⁴⁴ Gunderson (2003) 29-58.

la práctica legal, en cuanto que ley no romana, pero resultaba suficientemente parecida a la *exheredatio* para permitir que los declamadores promovieran el debate sobre ella imaginando acciones legales con plena validez dentro de las convenciones de su género.

Esto ayudaría a explicar, además, por qué en el s. iv d.C., cuando las costumbres tradicionales romanas ya podían ser reconsideradas de una manera menos velada que al principio del Imperio, podía aparecer en las declamaciones el término legal real (*exheredatio*) al lado o en sustitución del término tradicionalmente utilizado por los declamadores (*abdicatio*). No obstante, esta transferencia legal no solo se produjo de la lengua griega a la romana. También, después de trescientos años de dominación y uso de la legislación romana en todo el imperio, los textos del s. iv d.C. muestran cómo el procedimiento griego legal tradicional en las declamaciones es confundido con la nueva fórmula jurídica de desheredamiento importado y hecho extensivo a raíz de la conquista romana. En paralelo a lo que encontramos en la documentación papi-rácea, también los declamadores griegos como Libanio empezaron a arrebatar la herencia a los primogénitos con el verbo ἀπο-κληρονομεῖν, la traducción literal del latín *ex-heredare*, utilizándolo conjuntamente o en sustitución a la tradicional fórmula de la ἀποκλήρυξις. Así pues, esta doble transferencia legal, situada siempre en contextos de conflictos hereditarios (especialmente entre madrastras e hijastros), nos hace considerar, sin ninguna duda, que estos textos griegos y latinos reproducen situaciones exactamente idénticas y deben ser entendidos, en cuanto que desheredamientos, de la misma manera.

La *Vida de Esopo* (rec. G): niveles de educación y contexto retórico

Consuelo Ruiz Montero

ABSTRACT: The purpose of this paper is to analyze the *Life of Aesop* (rec. G.) in connection with other contemporary literary texts, such as Plutarch, Dio of Prusa and Lucian, with rhetorical theory, and with the data we have of the sophists of the Empire. At the end, some conclusions are offered on the possible audience and diffusion of the text, which seem belong to the satirical and cynical tradition.

KEY WORDS: Greek novel – Aesop – Second Sophistic

La *Vida de Esopo* constituye uno de los documentos más interesantes para la historia de la lengua griega, y uno de los retos más fascinantes para el estudio de la literatura antigua. La primera dificultad que entraña la obra es la tradición del texto, porque se conservan tres versiones escritas, las llamadas *recensiones* *G*, datadas entre los s. I/II d.C., *W*, del s. IV d.C., y la de Planudes de 1300, que depende de *W*, además de siete papiros, que van de los s. II/III d.C. hasta el s. VI/VII d.C., uno de los cuales, *POxy* 1800, representa una tradición distinta a *G* y a *W*.¹ Estamos frente a lo que se llama «tradición abierta», al igual que ocurre con la *Vida de Alejandro* y la *Vida del filósofo Segundo*, obras que presentan puntos de contacto con la nuestra en contenido y forma. La versión *G* ocupa 42 páginas, frente a 27 de *W* en la antigua edición de Perry de 1952, quien ya supuso que *W* era una «versión escolar» de *G*, cuya lengua «corrige» y «mejora» haciéndola más *standard*, y cuyo contenido altera, eliminando unos episodios e introduciendo otros que tomaría del supuesto arquetipo original, original que habría que situar, según Perry, entre el 30 a.C. y el s. I d.C., mientras que Adrados propone el s. III a.C. para ese arquetipo.² Así pues, la versión *G* es la más interesante a la hora de realizar cualquier estudio,

1 Para la historia del texto y sus problemas remito especialmente a las introducciones de Perry (1952) 1-32; Papathomopoulos (1989) y (1991); Ferrari (1997) 41-45. La *Vida* de Planudes ha sido editada por Karla (2001).

2 Cf. Perry (1952) 16; Adrados (1979) 674, por temática cínica.

sea literario sea lingüístico, del texto. Y el problema de la tradición textual surge siempre. Se entiende, por tanto, que el estudio de la formación del texto y de sus elementos «precedentes» haya sido tan importante, sobre todo cuando dicho texto se refiere a un personaje tan fecundo en la tradición oral griega, del que tenemos noticias desde el s. v a.C.³ Pero, aun aceptando el peso de la tradición oral en la formación de nuestro texto, y aun reconociendo el interés de la perspectiva «analítica» de su estudio, preferimos tomar la versión *G* como un punto de partida, es decir, como una obra dotada de unidad, como un texto «escrito» por un autor cuyo nombre y condición desconocemos, y cuyo propósito también es discutible, pero que se plantea, y nos plantea, unas cuestiones, unos acertijos, que nos siguen interesando a través de los siglos.⁴ Sería ingenuo por mi parte pretender resolver todas las incógnitas que presenta esta biografía novelesca, o mejor, novela, de carácter seriocómico, pero intentaré presentar algunos datos que me parecen significativos a la hora de emitir un juicio crítico sobre la obra.

Uno de los temas de fondo del texto es el del valor de la educación, y ese es precisamente el tema en el que voy a centrarme, revisando los datos del texto y agrupándolos en dos grandes apartados, dedicado el primero (I) al nivel de educación que presenta Janto, y el segundo (II) al de Esopo. En ambos casos compararé los datos con los de otros textos pertenecientes a su posible contexto cronológico, aspecto este que es fundamental para mi propósito, aunque es susceptible de ser ampliado. Concluiré (III) con unas breves reflexiones sobre el carácter del texto y su posible audiencia.

Cito por la edición de Papathomopoulos de 1991, que tiene la ventaja de ofrecer un aparato crítico completo, pero tengo en cuenta también la posterior de Ferrari: ambas ediciones mejoran la de Perry, aunque no sean definitivas tampoco.⁵

Desde un punto de vista compositivo se advierten dos grandes bloques en la novela, correspondientes a dos grandes unidades de contenido, las aventuras de Esopo como esclavo, que comprenden los capítulos 1-90, y los episodios

3 Las citas más antiguas sobre la vida de Esopo son las de Hdt. II 134, 3 ss. y Ar. *Vesp.* 1446 ss. Parece vinculado a tradiciones locales de Samos y Delfos. Para las referencias sobre el fabulista, véanse Perry (1952) 211-41; Jedrkiewicz (1989) 41-68; Luzzatto (1988) y Luzzatto (1996); Luzzatto & Wiechers (1996); Jouanno (2006) ofrece una útil introducción también.

4 La unidad de la obra ha sido justamente reivindicada y correctamente demostrada por Holzberg (1992a), de cuyas conclusiones partimos; a él remitimos para más bibliografía sobre el tema, que no podemos abordar ahora en profundidad, pero sobre el que volveremos en las páginas siguientes.

5 Para Papathomopoulos, véanse las reseñas de Haslam (1992), Adrados (1993), Van Dijk (1994). Para la edición de Ferrari remito a la reseña de Adrados (1998).

que protagoniza ya libre hasta su muerte, que tienen lugar en el capítulo 142, fin de la novela. A su vez el primer bloque puede subdividirse en otras dos unidades, la más extensa de las cuales la constituye la compra de Esopo como esclavo por parte de Janto en Samos y su estancia en esa isla, que ocupa la mitad de la novela (caps. 20-90). El segundo bloque comprende otras tres subunidades temáticas, la estancia de Esopo en Sardes (91-100), en Babilonia (101-123), y el final episodio de Delfos (124-142). Empezaremos por el análisis de los datos correspondientes al nivel de educación de Janto, para pasar luego a Esopo, siguiendo el hilo conductor de la intriga.

I

Janto es presentado como un *philosophos* que imparte sus clases en Samos (20), adonde acuden alumnos de Asia y de Grecia.⁶ El propio Janto ha estudiado en Atenas⁷ con filósofos, oradores y gramáticos (36), es famoso en toda Grecia (81), y diserta tanto en auditorios públicos, *akrōatéria* (37; 43; 44; 68), como en escenarios privados, los banquetes (47; 68). Janto es lo más parecido a un sofista del Imperio, y de hecho para describir sus actuaciones se utilizan vocablos como *philologēō* (22, 8), *melētē* (22, 8) y *dialégomai* (37, 2).⁸ Como buen sofista, va siempre acompañado por una cohorte de estudiantes, *skholastikoi* (*mathētai* en 22, 8), que animan y corean al maestro, *kathēgetēs* (23, 17; 47, 9; 51, 10-11; 52, 10-11), sea en las disertaciones que ofrece en sus clases, en el ágora (22, 8-9), o en los banquetes (44; 51; 55).⁹ Estos discípulos son calificados por Janto de *philólogoi* (23, 6; 47, 2; 53, 3; 54, 2), vocablo que parece significar aquí «amantes de la cultura, estudiosos».¹⁰ Más adelante el autor hace equivalentes los térmi-

6 El verbo utilizado tanto para «impartir clases» (20, 8) como para «recibir clase como estudiante» (36,6) es *scholázō*.

7 Para la importancia de Atenas como centro retórico y sofístico en el Imperio, cf. Philostr., *VS* 361; 526; 562; 578; 586; 595; 598; 599; 613; 617. Véanse también Bowie (2002) y (2004); Dillon (2002); Puech (2002). No en vano Adriano consintió en esa ciudad el *Panhellēnion* en 130/131 d.C., y Aulo Gelio situó allí sus *Noctes Atticae*; cf. Vardi (2004).

8 *Syzētēō* en boca de un campesino (35,9) y de Janto (68,4). Hay que decir que *sophistēs* no aparece en la *Vit. Aesop.*, solo el verbo *sophízomai*, aplicado a una posible solución de Esopo a un acertijo, en 121,6.

9 Filóstrato se refiere con frecuencia a los jóvenes (*VS* 536; 571: *neótēs*) que acompañan a los sofistas en distintas ciudades (*VS* 562; 573; 586; 591; 604, 613), pero no menciona Samos, aunque Luc. *De salt.* 54 cita los *pathē* de Polícrates, en relación con los *drámatas* de Asia. Cf. *infra*, n. 15.

10 Es ilustrativo al respecto el comentario de Courtney (2001) 89-90 a los términos *scholastichi* y *philologia* en el amplio episodio de la cena de Trimalción en Petronio, en un contexto cultural comparable al que estamos viendo. Sobre Petronio véase especialmente Horsfall (1989). La relación de la «cena de Trimalción» con el episodio de Janto debe ser enfatizada, así como los muchos puntos de contacto en

nos *philólogos* y *philosophos*,¹¹ equivalencia que debe ser destacada y puesta en relación con otros textos contemporáneos que expresan la unión de filosofía y retórica, que se advierte también en los sofistas del Imperio.¹² Especialmente interesante y conocido es el caso de Apuleyo, consumado sofista que se presentaba a sí mismo como *philosophus platonicus*.¹³

Cuando Janto tiene que beberse el mar (69 ss.), la escena se describe como un espectáculo al que acuden las masas (71,5 *ókhlos*) y recuerda los banquetes públicos que tenían lugar en el Imperio.¹⁴ La presencia de las masas, sus gritos y exclamaciones de admiración (*theíos* 23,17; *sophós*, 73,10; *kraugé* 81, 18, 87, 1, 88, 18, *epephonéoun*; 93,9 *anekraúgasan*; 96,6 *anephónēsan*) nos hacen pensar en el entusiasmo que sabemos que despertaban las contemporáneas declamaciones retóricas.¹⁵

contenido, intención y lengua entre Petronio y la *Vida de Esopo*, aun siendo obras estructuralmente distintas. Una aguda comparación de ambas obras también en Hunter (2009). Winkler (1985) 276-291 realizó ya algunas observaciones; en 160-165 estudia la figura del *scholasticus* como profesor estúpido y pedante, y nota que es un tipo muy frecuente en el *Philogelōs*, pero no lo relaciona con el personaje de Janto, ni se refiere al significado de «estudiante» que es claro en la *Vit. Aesop.* Sobre el *skholastikós* en el *Philogelōs* véase Andreassi (2004) 43 ss.; Criatore (2001) 217 y 242, cita cartas, cómicas a veces, de *skholastikoi* a sus padres.

11 Cf. 47, 1-2: Μηκύνοντος δὲ τοῦ πότου ἐγένετο μακρὰ τις ὁμιλία, καὶ ὡς ἐν ἀνδράσιν φιλολόγοις ζητήματα ποικίλα προετίθεντο, con 68,1-3: τοῦ δὲ πότου διυπεύοντος... (καὶ ἤδη τοῦ ξάνθου παρεμβρόχου γεναμένου), ὡς ἐν ἀνδράσι φιλοσόφοις ἐτίθεντο προβλήματα καὶ ζητήματα. Cf. Plu. 776b-779c: la presencia de *philólogoi* en el banquete permite *philosophēin*; filósofos, gramáticos y retóricos son los invitados de las *Noctes Atticae* y de otros banquetes literarios: véanse los datos de Hug en *RE* s.u. «Symposion-literatur»; Dillon (2002). Véase también la nota siguiente. Es significativo que en Luciano no aparecen *philología* ni *philólogos*.

12 Filóstrato, al comienzo de su *Vida de los sofistas*, dice que se ocupará, entre otros, de «filósofos» tenidos por «sofistas». Sobre la *rhētorikē philosophía* véanse Brancacci (1985) 86 ss., Michel (1993), y el comentario a Filóstrato de Civiletti (2002) 359, n. 12 y 13, con bibliografía; véase Brancacci (1985), 19; 28-32; 39, n. 46 y 47, para la unión de filosofía y retórica en Dión de Prusa; 39, n. 48 para ataques de Dión a falsos filósofos; siguen datos sobre los autores latinos que armonizaron *philosophía* y *eloquentia*, y sobre Máximo de Tiro y Luciano. Para las raíces isocráticas de esos conceptos véase Milazzo (2007) 34-35. Puech (2002) 15 observa que «sofista» y «filósofo» no aparecen juntos en las inscripciones imperiales, como si se tratara de un pleonismo; sí aparecen juntos «filósofo» y «rétor». Luciano denomina *sophistai* a Aristóteles, Pitágoras, Diógenes y Sócrates: cf. Gómez (2003) 253; 281; 284. Para la actitud de Plutarco con respecto a los sofistas véase Mestre (1999); para la afinidad temática entre Dión y Plutarco véase recientemente Pernot (2007).

13 En *Flor.* 18,1 dice que va a hablar a un público amplio a pesar de ser filósofo: véase el comentario de Bradley (2004), así como May (2006).

14 Cf. Jones (1991); Jedrkiewicz (1997) 66, sobre tema similar en *Banquete de los Siete Sabios* 150c.

15 Cf. Philostr., *VS* 579; 583. La exclamación «*sophos*» en Petr. 40, en contexto declamatorio, es relacionada por Courtney (2001) con el teatro. Sobre el público de las declamaciones véase Pernot (1993) 460-364 (*kalós, sophós, alēthós, theíos...*); Schmitz (1997) 160-96; Korenjak (2000) 27-33 (lugares en que se declama); 41-65; 211 (público); Hall (1981) 266 ss. cita textos de Dión, Aristides y Luciano.

En el capítulo 78 Janto no entiende el significado de una inscripción funeraria constituida por siete letras, por lo que Esopo la interpreta dando tres sentidos distintos a las iniciales según sus intereses; Esopo añade que la inscripción debía ser obra de un *philosophos*, con lo que establece un nuevo nexo entre filosofía y *paideía*, aunque Esopo lo plantea y resuelve como una adivinanza,¹⁶ y el autor recuerda que posee un entendimiento, *phrônēma*, procedente de las Musas, por tanto, especial.¹⁷ Los juegos con iniciales y su importancia en la teoría y práctica retórica están bien documentados en los papiros escolares, y no solo en el primer nivel,¹⁸ lo que se corresponde con otros datos escolares y literarios del Imperio.¹⁹

Merece ser destacado el episodio, central en la intriga, en el que, como colmo de su extrema sabiduría, Janto debe interpretar un prodigio, *sēmeion*, ocurrido en una asamblea que se realizaba en el teatro (81), en donde un águila roba el anillo público:²⁰ el pueblo de Samos le interroga en su calidad de *philosophos* (81, 16-17), pero él se ve incapaz de resolverlo, aún siendo tal (84, 7; cf. 85, 18) y está dispuesto a suicidarse ante la negativa inicial de Esopo a ayudarlo (84).²¹ El episodio va acompañado de críticas a adivinos y sacerdotes, a los que se opo-

16 ABDOEQX. Entre los ejemplos de adivinanzas Schultz, en *RE* I A1 s.u. «Ratsel» 62-125, cita muchos juegos léxicos y respuestas inusitadas, comparables con *Vit. Aesop.* 19. En 106-122, menciona la relación de las adivinanzas con los *ainigmata*, así como su posible carácter culto tardío, citando ejemplos de Luciano, Petronio, e *Historia Apollonii regis Tyri*. Plu. *Quaest. conv.* 673a se refiere a *ainigmata kai griphoi*, a los que se daba la gente no culta tras el banquete, así como a correspondencias entre letras y números, correspondencias que Horsfall (1989) señala también en las *Tabulae Iliacae*.

17 Para su vinculación a poetas como Hesíodo y Solón véase la bibliografía citada en n. 3.

18 Véase Cribiore (2001) 166 ss.; 209 para cambios intencionados de letras en las enseñanzas de la escuela.

19 Quintiliano se refiere también a distintos ejercicios escolares con las iniciales, que no considera apropiado para el orador (VI 53-56). Ateneo X 448b ss. se centra en *zētein ti kai peri grifōn*, jugando con letras, sílabas o nombres, con ejemplos de la comedia media: afirma que la *zētēsis tōn grifōn* no es ajena a la filosofía, como muestran los *problēmata* que los antiguos ponían en sus banquetes, (cf. Dobrov 2002); Wilkins (2000); a partir de 454 b menciona ejemplos de obras y juegos sofisticados sobre las letras y cita el epigrama que sobre su tumba escribió el sofista Trasímaco de Calcedón, jugando con las letras de su nombre, y proclamando su *sophiē*. En *Vita Alex. (rec. A)* I 33 se juega con el nombre de Sarapis. Sobre la interpretación de letras también Cic., *De orat.* II 239; 280.

20 El águila como presagio ya en Il. XII 200-229, presagio interpretado por Polidamante y no creído por Héctor; cf. también VIII 247-252.

21 La mención de Janto de la *areté* en cap. 85 es relacionada por Jouanno (2006) 236, n. 121 con la filosofía estoica. El episodio es anticipado por otro (cap. 77) en el que Esopo demuestra, racional y empíricamente, la inutilidad de los augurios. La actitud de Janto en 81 ss., en donde niega ser adivino, parece contradecir su anterior conducta de 77, pero esa contradicción es solo aparente: como observa Jouanno (2006) 234 ss., ello forma parte de la caricatura del personaje. Por otra parte, la lectura de G en cap. 77, que sigue Papathomopoulos, ha sido enmendada aquí por Perry y Ferrari: véanse las buenas razones de Karla (2005) para aceptar la enmienda.

ne la *émpraktos paidéia* (81, 15-16) que poseen los filósofos, y, por tanto, se espera de Janto. Esopo, en su negativa inicial, opone la mántica al *logikòn zêtêma* (84, 2),²² oposición mantenida luego por Janto cuando menciona a su vez la *logikè philosophía* (86, 2), esto es, la filosofía basada en la argumentación lógica, que es la que él conoce. Pero cuando Janto afirma a continuación (86, 5-6) que él es *philósophos*, no intérprete de prodigios (*sēmeiolýtēs*) ni de aves (*orneoskópos*),²³ siguiendo las instrucciones de Esopo, y presenta a este como un esclavo al que él ha orientado *filosóficamente* (*philósophos*, 86, 7) a ese tipo de temas, de hecho incluye esa mántica dentro del dominio de la filosofía.²⁴ Janto presenta su actuación como un servicio público realizado a los samios (*leitourgía*, 86, 4).²⁵

Sabemos que los sofistas eran útiles a sus ciudades y desempeñaban, entre otros, cargos sacerdotales,²⁶ y, aunque una actividad mántica como tal no consta, la adivinación estaba comprendida en las funciones del sacerdote, como testimonia la propia *Vida* y otros textos contemporáneos.²⁷ Por lo demás, el episodio sirve para presentar a Janto en el paroxismo de su ignorancia, y criticar así la inutilidad de sus conocimientos. La *philosophía* de Janto, asociada a

22 *Logikón* es conjetura de Blake, que admiten Papatomopoulos (1990) y Ferrari (1997): *G* presenta *lógon*. Ferrari traduce *logikòn zêtêma* por «problema razonable», y lo mismo Jouanno (2006). Ambos vocablos pueden designar a una parte de la *stásis* en la teoría retórica: cf. Martin (1974) 28-44 (*quaestio rationalis*), y Pernot (2003) 292-293; en 285 cita dos tipos de *zêtêma*: *thésis* (*quaestio infinita*), e *hypóthesis* (*quaestio finita*). Civiletti (2002) 457-458, n. 5 añade a estos significados el de «verbal» para *logikós*. D. L. VII 179-202 atribuye también a Crisipo *logikà zêtêmata*. Athen. 453b cita un antiquísimo *logikòs griphos*; añade que las adivinanzas eran compuestas también por *mimíauloi* (452f-453a). Es interesante asimismo que en el *Certamen Hes. et Hom.* se plantea el número de aqueos en Troya como un *logistikòn problêma*: cf. Schultz *RE* «Ratsel». En *Vit. Aesop.* 35, 6-9 un hortelano solicita a Janto su *lógos*, «palabra» según los dos traductores antes citados, pero lo que sigue es el planteamiento de un problema, *zêtêma*. Sobre *lógos* cf. *infra*, n. 51.

23 Ambos términos aparecen en *Vita Alex. (rec. A)* I 1,4: cf. Ruiz-Montero (2007) 46; Jedrkiewicz (2009) 186, n. 61.

24 Jouanno (2006) 234, n. 112 interpreta este episodio como una crítica a los estoicos, que aceptan la mántica, pero Jedrkiewicz (2009) 186, n. 58-60 puntualiza que no se trata tanto de una crítica a ellos como a la ignorancia de Janto. Según este autor, el texto refuerza la idea, común en la época, de que la *paidéia* posibilita la adivinación del futuro: al texto de Luc. *Somn.* que menciona, puede añadirse Char. V 5, 7; VI 6,2. Es interesante recordar que Filóstrato, al comienzo de la *VS*, define la «filosofía» como «mántica humana», frente a la «sofística», que es mántica «divina y profética», y que es la más importante para él, contra Platón, cuyos textos recoge Brancacci (1985) 88, n. 48; véase el comentario de Mestre (1994). Esopo posee ambos tipos de mántica, humana y divina, y, por tanto, ambos tipos de sabiduría. Para la relación de la *Vit. Aesop.* con ideas escépticas véase Jedrkiewicz (1994); algo parecido observaba Hall (1981) 129; 135.

25 Es sabido que Favorino intentó negarse a una *liturgia*, el ser *archiereus* (Philostr., *VS* 490), pero tuvo que aceptar el cargo, a pesar de ser *philósophos*: cf. Brancacci (1985) 41.

26 Véase Mestre & Gómez (1998).

27 Plu. 281a cita al augur romano como *hiereus*; X. Eph. I 5, 6 une también *mánteis kai hiereis*. Por otra parte, ya el antiguo sofista Antifonte era tenido por *orneoskopos* y *teratósokopos*.

su *paideía* y a su autodominio, *enkráteia*, de las que él presumía (85,9-10), se vienen abajo de forma estrepitosa.

El ideario de este filósofo de pacotilla se completa con su defensa de que la filosofía silenciosa es mejor que la que se expresa mediante palabras (23), y de que todo lo gobierna la divina providencia (35, 14): hay que destacar que la primera afirmación, de ecos platónicos, la leemos también en las *Quaestiones con-vivales* de Plutarco,²⁸ obra en la que el verbo *philologéō*, aplicado a sus comensales, es especialmente frecuente, y en la que se dice que la cima de la inteligencia consiste en no aparentar que se filosofa cuando se está filosofando, y en realizar cosas serias (*spoudázō*) jugando (*paízō*): esta mixtura de temas es común con nuestra *Vida*.²⁹ La segunda respuesta, de tinte estoico, encubre la ignorancia de Janto ante la cuestión que le plantea un campesino, añadiendo Janto que «lo que es gobernado por la divina naturaleza (*theia phýsis*) no puede ser investigado por los filósofos» (36, 8).³⁰ Completan el retrato de Janto su sumisión a su mujer, de la que está enamorado (31; 64), y varias escenas en que intenta perjudicar a Esopo por todos los medios o responde con un trato injusto y mezquino a la lealtad de su esclavo. Valiéndose de Esopo, el autor traza una caricatura de este maestro de filosofía, representante de la sabiduría oficial, falsa e inútil, cuyo ataque constituye uno de los principales objetivos de la obra.³¹

II

Esopo es un personaje muy marcado de la tradición oral y escrita griegas.³² Esa ambivalencia es consustancial a la obra. Al comienzo de la misma Esopo es mudo y se expresa por señales, *neúmata*, pero ya es presentado como héroe

28 Plu. 613f: cf. Branham (1989) 57.

29 Cf. Plu., 613f ss. (*philologéō*); 713b-c; véase especialmente el estudio de Jedrkiewicz (1997) 23; 33-77, etc. Para Luciano véanse Hall (1981) 192-193, y Branham (1989) 26 ss.; 48 ss. para el *spoudogélōion* y su tradición, y p. 85 para Anacarsis en Aristóteles. Cf. *infra*, n. 37.

30 Como observa Jedrkiewicz (2009) 186, n. 59 y 60, la respuesta de Esopo implica que los temas naturales *sí* pueden ser estudiados, y de hecho lo fueron por los estoicos, cuyos dos tipos de mántica, sueños (cf. *Vit. Aesop.* 33) y signos naturales, son dominados por Esopo.

31 Cf. Jedrkiewicz (1989) 121, n. 50, para ataques de Epicteto a falsos filósofos. Luciano contra falsos filósofos y falsos sofistas: Hall (1981) 74-79; cf. p. 135 para ataques a la providencia estoica. El «charlatan sophist», que describe Hall (1981) 252 ss., y el sofista de Gómez (2003) presentan ciertas diferencias con Janto. El hecho de que Janto esté enamorado de su mujer es negativo para el autor de la *Vit. Aesop.*, misógina a ultranza (cf. caps. 31-32). Janto parece tener un gesto heroico cuando prefiere la muerte a la vida sin honra y defiende la *areté* (85), pero resulta tragicómico, o incluso ridículo.

32 Además de Jedrkiewicz (1989) y (1997), véanse los datos en Luzzatto (1996) y Luzzatto & Wiechers (1996 y 1996²).

astuto en el episodio inicial de los higos (1-3),³³ cualidad innata que le hará resolver todos los problemas y cuestiones que se le presenten, lo que dará lugar a una repetición temática que constituye uno de los principales procedimientos que confieren unidad a la obra. Como premio a su piedad, Isis y las Musas le regalarán no solo la voz, sino «la mejor elocuencia» (*tòn áriston lógon*, 7, 6-7), expresión esta que a continuación es explicada como la «invención de discursos y la composición y creación de fábulas griegas» (*αἱ δὲ ἐχαρίσαντο λόγων εὔρεμα καὶ μύθων ἑλληνικῶν πλοκὴν καὶ ποιήσεις*, 7, 9-10).

Es sabido que Esopo era conocido porque daba consejos a las ciudades por medio de fábulas, es decir, actuaba como orador político, tradición antigua que recoge Aristóteles en su *Retórica* (1393 b 23 ss)³⁴ y de la que pasa a la tradición retórica y literaria culta posterior. Así, Esopo el fabulista es citado por autores como Calímaco, Teócrito, Plutarco, Aulo Gelio, o Luciano, representantes todos ellos de la cultura oficial.³⁵ Paralela a ella se conservaba la tradición oral, pero las huellas de la tradición retórica están bien presentes también en la obra, como vamos a ver.³⁶

II.1. En efecto, cuando Esopo se propone educar a Janto (*paideúsō tòn philósophon*, 38), el autor yuxtapone una serie de episodios la mayoría de los cuales

33 También en el siguiente episodio del canasto con panes (17-19); en ellos se alude a la astucia de Esopo con los términos *polypeiría* (3, 15; cf. 37, 4), *enthýmēma* (3, 17; cf. 23, 18), *polýnous* (19, 16). Cf. *infra*, n. 41 para ulterior terminología.

34 *Rh.* 1393a28-b4: los *Aisōpeioi kai Libykoí lógoi* y *tà Sōkratiká* constituyen dos tipos de *parabolé*, dentro del *parádeigma*. Esopo aparece como defensor público (*synégorōn*) de un demagogo en Samos. Aristóteles se refiere ya a *heurein lógous*, y observa que el ejercicio de la filosofía puede proporcionar la *analogía* deseada; las fábulas (*lógoi*) son *dēmēgorikoí*, esto es, adecuadas para la oratoria pública (1394a2). Cf. *infra*, n. 74.

35 Remito a los textos citados por Perry (1952). Gelio II 29, 1 admite la sabiduría festiva, no sería como la de los filósofos, del fabulista Esopo; Luc., *VH* II 18, lo presenta como un *gelōtopoiós*: cf. Gómez (2002) 74, autora que también menciona cómo Dión de Prusa asocia a Esopo con la sabiduría de Delfos y los Siete Sabios. Bompaire (1958) 444 ss. hacía ya algunas observaciones sobre la presencia de Esopo en Luciano.

36 West (1984) cree en la existencia de una biografía de Esopo escrita en el s. v a.C., aduciendo la analogía de la tradición biográfica sobre Homero, aunque critica (p. 125) la teoría tradicional del *Volksbuch* de Zeitz (1936) y otros. Luzzatto (1988 y 1996) defiende, con mejores argumentos, una biografía escrita antigua, e insiste en el carácter culto de la tradición sobre Esopo, pero, aunque su análisis de los datos es excelente, y el carácter culto de esa tradición es innegable, es difícil creer en una biografía antigua escrita; otra cosa es que pudieran existir fábulas escritas atribuidas a Esopo en el s. v a.C. Por otra parte, la posible existencia de una biografía helenística de Esopo que precediera a sus fábulas, o incluso a la colección que realizó Demetrio de Falero, no implica que dicha biografía fuera similar a la que tenemos en *G*, como bien observa Adrados (1979) 664 ss., quien distingue entre la tradición de la *Vit. Aesop.* y la de las fábulas. El *P.Oxy.* 1800 (finales s. II d.C.) presenta una tradición distinta a *G* y a *W*: cf. Lamedica (1985).

puede parangonarse con ejemplos que leemos en los manuales de retórica, sea referidos a las figuras de dicción (*schémata léxeōs*), sea a las de pensamiento (*schémata dianoías*). Aristóteles, *Retórica* III, realiza ya importantes observaciones sobre las relaciones entre enigma y metáfora, sobre los símiles, homonimias, y el uso del singular y el plural, entre otras, tradición que seguirá la escuela peripatética con varios tratados titulados *Peri geloíou*, y cuya doctrina recogen sobre todo el *Peri hermeneías* de Ps. Demetrio (137-89), el *De oratore* de Cicerón (II 59-71), y Quintiliano, *Inst.* VI 3, 59-71.³⁷ Pues bien, una gran parte de los episodios de la primera parte de nuestra novela se basa en juegos léxicos, sea en la interpretación literal de una palabra, sea en una ambigüedad semántica.

Así, cuando Janto ordena a Esopo que tome el frasco, *lékythos*, para el baño (38), Esopo solo toma el frasco, sin aceite, y lo mismo ocurre en el caso de una palangana, que la toma sin agua (42-43). La palabra *phakós* es entendida por Janto como «sopa de lentejas», pero Esopo entiende una sola «lenteja» (39), y cuando Janto ordena a Esopo que traiga agua *apò tou balaneíou* (40), el amo quiere decir «después del baño», pero el esclavo entiende que debe cogerla «del baño público», por el doble valor de la preposición *apó* y por la doble interpretación, genérica o específica, del propio sustantivo *balaneion*.³⁸

Quintiliano advierte que el orador debe evitar los dobles sentidos, la *amphibolia*, la paronomasia (VI 47-48), los juegos de significados (usos dobles y metafóricos, VI 50-51), y la *metalexis* o uso de una palabra en lugar de otra (VI 52). Entre sus ejemplos es interesante la anécdota que cuenta de Cicerón, quien a la frase: *Dic, M. Tulli, si quid potes de Sexto Annali* (VI 86), que le dirigía su acusador, respondió recitando un verso del libro sexto de los *Anales* de Ennio, jugando por una parte con *Sextus Annalis*, nombre propio de un testigo que acababa de declarar, y que designa también el libro sexto de Ennio, y, por otra, con el significado de la preposición latina *de*. En una ambigüedad léxica se basan respuestas de Esopo como la de que no sabe adónde va, cuando el estratega le pregunta adónde se dirige (65), pues Esopo acaba en la cárcel sin saberlo, o cuando dice que hay un solo «hombre» en el baño (66), lo que remonta a una

37 Cf. Hermog., *De ideis* II 340 ss., para *spoudaia geloia* y comedia: véanse Jedrkiewicz (1989) 108-156; Branham (1989) (*supra*, n. 29). Más datos en Andreassi (2004) 13 ss.

38 Sobre estudios de preposiciones en Galeno, de origen estoico, cf. Atherton (1993) 452; sobre A. Gelio, pp. 465-67. Otros ejemplos de juegos léxicos pueden verse en el diálogo entre Janto y Esopo en el episodio de su venta (compárese *Vit. Aesop.* 25 con el ejemplo sobre la ambigüedad del genitivo que cita Galeno en Atherton (1993) 331, o en la distinta interpretación del sujeto del verbo *eunoéo* en cap. 44, pues Janto piensa en su mujer, Esopo en la perra de Janto). Parecido episodio en Petr. 64, 8. Zeitz (1936) citó ya otros textos en donde aparece este tipo de episodios: cf. Plu. 146f con cap. 54 ss.; 151b-d con cap. 69.

khreía atribuida a Diógenes.³⁹ Esos errores (*hamartémata*), dice Esopo, enseñarán (*didáskō*) a Janto a no equivocarse por exceso (*prósthesis*) o por defecto (*hypphaíresis*) cuando hable en sus disertaciones (43, 11-13).⁴⁰

Por tanto, la corrección gramatical es uno de los objetivos pedagógicos de Esopo y una de las cualidades que posee como don de las Musas, cualidad esta comprendida en su habilidad en el *lógos*, entendido como contenido y como expresión, pues si Esopo es admirado por su astucia ya antes de hablar, desde el primer momento Janto alaba tanto su facilidad de palabra como su inteligencia.⁴¹ Ese afán de corrección refleja, y caracteriza, a su época.⁴² En ese sentido hay que destacar la frecuencia del verbo *heurískō*, clave en la obra, junto a *lýō* y sus compuestos, y que presenta tanto el sentido de «inventar discursos» como el de «encontrar soluciones» o «descubrir significados». Todo ello remonta a una tradición simpótica que, por la vía cómica y filosófica, pasa a la escuela de retórica y a la literatura.⁴³

Por otra parte, cuando leemos en Quintiliano que uno de los *schémata dia-noías* o figuras de pensamiento consiste en reprender estupideces, *stulta repre-*

39 Jedrkiewicz (1994) 132 relaciona las antilogías y anfibologías con las biografías filosóficas, de las que pasarían a medios no cultivados, de extracción social baja. Sobre el carácter cínico del tema cf. Branham (1989) 53; 63. Es curioso que Theon *Prog.* 96 observa que la *khreía* es útil para la vida, *biōphelēs*, adjetivo aplicado a Esopo al comienzo de la *Vit. Aesop.*

40 Hay que recordar el interés de los estoicos por los estudios sobre la ambigüedad lingüística, y sus matizaciones sobre el exceso o defecto en la expresión: cf. Atherton (1993) 481-482, aunque su terminología, técnica, no coincide con la que emplea Esopo. Esta autora observa asimismo que Aristóteles utiliza las ambigüedades como instrumento para resolver problemas filosóficos: ahora bien, en nuestra obra Esopo las utiliza para descubrir al falso filósofo.

41 Para referirse a su astucia e inteligencia se utilizan los siguientes términos: *gorgòs kai eutrápelos* (32, 25); *heuresilogos* (34, 2); *phrónēma* (34, 2; 78); *ankhínoia* (70, 14); *euepinóethos* (72, 1); *epínoia* (79, 5); *panourgós* (79, 11; 122, 1); *synetós* (122, 1); *kompós* (88, 17); *noun ékhein* (101, 7; 118, 8); *eustokhía* (-os, 25; 116, 1). En el mismo sentido se utiliza *phrenérōs phthéngomai* en 99, 15-16. En 33, 1 *lógiος* parece significar «elocuente», y a su facundia aluden también *polýlalos* (26, 8); *tò hétoimon tōn lōgōn* (27,1); *dynámenos eipein* (88, 18); *tò eutheton tēs glōttēs* (116, 1-2). Como términos negativos contra Esopo se emplean *battología* (50, 16) y *hierósyllos, alázōn kai bláspēmōs* (132, 3). Hay que decir que el adjetivo *phrenérōs* caracteriza a Alejandro: cf. Ruiz-Montero & Fernández Zambudio (2009) 299, para esa y otras *aretái* de Alejandro. Esopo comparte con Alejandro la *ankhínoia* (*Vita Alex.* III 23,8), también presente en Anacarsis, según Luciano: cf. Branham (1989) 85. El adjetivo *alázōn* (*ibid.* 50; 62) es aplicado a Apolo por Esopo en cap. 33, 8. Sobre el tratamiento de *eutrápelos* en Aristóteles, cf. Branham (1989) 231, n. 65.

42 Son ilustrativos los juegos de palabras de los eruditos en Gelio que señalan Morgan (2005) y Beall (2005).

43 Athen. XIII 565 proporciona un interesante ejemplo de *heuriskō* aplicado al descubrimiento del significado de un término, que andaba buscando Diógenes y por fin encontró: Διογένης [...] πρότερον μὲν ἔφησε ζητεῖν τί ἐστιν ὁ ἱππόπορνος, νῦν δ' εὗρηκέναι: el vocablo *hippópornos*, raro en griego, aparece precisamente en nuestra obra con la forma *hippopórne* (32, 21), testimoniada en Menandro; para ese tipo de *zētēsis*, típica de la comedia, cf. Ar., *Ra.* 932. Véase mi comentario en Ruiz-Montero (2010).

hendere (VI 71), el lector de la *Vida* piensa en pasajes como 51, 4, en que Esopo quiere enseñar a Janto a no ordenar estupideces («ἐγὼ αὐτῷ δείξω μωρὰ μὴ διατάττεσθαι»), o en la respuesta de Esopo a Janto: «tú no puedes defecar tu cerebro, puesto que no tienes» (67), apostilla al relato etiológico que acaba de contarle a su amo para satisfacer su peculiar curiosidad.⁴⁴

II.2. Otro tipo de episodios se basan en adivinanzas o cuestiones calificadas en la obra de *zetémata* o *problémata* indistintamente (35, 13; 47, 2; 68, 3; 102, 3; 105, 3; 108, 12; 120, 4; 121, 4; 122, 14), que aparecen tanto en la sección de Samos como en la de Babilonia. Así ocurre con los acertijos que se plantean en las varias escenas que se suceden de banquetes (*pótos*, *deipnon*) entre *philólogoi* o *philósophoi*, a las que hemos aludido antes. Sabemos que este tipo de investigación era ya objeto de estudio por parte de Aristóteles y tienen una larga tradición.⁴⁵ Podían constituir su contenido preguntas del tipo *tí esti*, o del tipo *tì kálliston*. Es significativo que en la *Vida de Esopo* aparecen dieciocho episodios de esta clase, que se inician con tres tipos de fórmulas, que vamos a ver.

- a) El esquema *tí esti*, es usado en la cuestión que plantea Esopo a Janto ante la inscripción de siete letras del epitafio funerario antes citado (78, 5), y es utilizado también por el rey Nectanebo y sus amigos para preguntar a Esopo qué es lo que no han visto ni oído (121, 5). La forma invertida es usada como adivinanza en 120, 1, *estin tis náos*.
- b) Otros seis episodios se basan en expresiones interrogativas: *pōs estai...* (47); *dià tí* (48); *dià poían aitían...* (67, 6); *pou...* (65, 4); *tíni íkelos...* (113; 115, 3). De tipo etiológico, pero sin interrogación inicial, es el relato de Esopo sobre los tipos de sueños, que finaliza con la mención explícita de la palabra *aitía* (*dià taútēn tēn aitían...*, 33, 17-18), y el que explica cómo hay que beber (*pōs déi tō potō khrésthai*, 68, 7), en el que se advierte un *tópos* mencionado en otros textos coetáneos.⁴⁶
- c) Finalmente, la fórmula *ei ti/tis...* aparece en siete episodios (25; 51; 54, 6; 56, 3-4; 65, 1-2; 69, 4-5; 77, 1-2). Dos de ellos constituyen respectivamente

44 Algo parecido leemos en Cic., *De orat.*, 280 y 289 para la *stultitiae salsa reprehensio*. Compárese con la respuesta de Demonacte a Favorino que cita Gómez (2003) 280.

45 Véanse Schultz (1914); Hug (1932); Dörrie (1966), quien se pregunta si las *physikà zētémata* de Crisipo seguirían también el esquema pregunta/respuesta tradicional desde Aristóteles. *Ápora* y *Aporíai* son otros nombres posibles para esas cuestiones, que Cribiore (2001) 209 documenta también en el nivel escolar alto.

46 Cf. Apul., *Flor.*, 20, 1. Cuatro tipos posibles de copas en Athen. 36b, y tres tipos en D. L. I 101 ss.: cf. Sanchís Llopis (1996) para su tradición cómica.

un *enkómion* y un *psógos* a la lengua, y son comparables a los elogios paradójicos que leemos en los manuales, especialmente practicados por los cínicos.⁴⁷

Las cuestiones de los grupos *a*) y *b*) son de contenido etiológico o bien adivinanzas, mientras que el esquema *c*) contiene mayor número de indagaciones sobre el ser humano.

Desde el punto de vista terminológico hay que decir que se utilizan como sinónimos de tales cuestiones los términos *erôtēsis* (48, 3), *erôtēmata* (108, 11), y, en otras ocasiones *erôtómenon* (70, 16), *eperôtómenon* (116, 12-13), y *eperôtēmata*⁴⁸ (119, 2), término este que designa los acertijos que proponen a Esopo los sacerdotes de Heliópolis, y que son también denominados *lógoi* (119, 6). Pues bien, la misma sinonimia hallamos en Plutarco.⁴⁹

Es de destacar el término *apórrēta* que aplica nuestro texto a estas cuestiones en otra ocasión (69, 4), pues parece tratarse de un *hápax* semántico, ya que aquí el término no significa lo «escondido» o «prohibido», como es habitual en griego —y con ese sentido aparece en cap. 109, 16—, sino lo «difícil» o «paradójico», lo «imposible», como traducen Papathomopoulos y Jouanno. La cuestión que se plantea ahora es si puede algún ser humano beberse el mar, «εἰ δύναται τις τῶν ἀνθρώπων τὴν θάλασσαν ἐκπιεῖν;» a lo que Janto, borracho, contesta que sí, y que él lo hará.⁵⁰ Unas líneas más adelante Esopo califica el hecho de *adýnaton* (70, 12); y, en efecto, *aporía*, *adýnaton* y *parádoxa* son otros términos técnicos que reciben tales cuestiones en los manuales. Es interesante que la pregunta se formula dentro de una investigación sobre el ser humano: «καθηγητά, πάντα ἀνθρώπῳ δυνατά;» ὁ ξάνθος· «τίς ἤρξατο τὸν ὑπὲρ ἀνθρώπου ποιεῖσθαι λόγον; ὡς πανοῦργον καὶ δυνατόν ἐν πᾶσιν.» (69, 2-3). Aquí, *lógos* podría entenderse como «discurso», sin más, pero hay que resaltar que lo que sigue es el planteamiento de un problema o cuestión difícil, y Esopo se refiere luego a ella como una cuestión (*erôtómenon*) que resolverá (70, 16).⁵¹

47 Cf. Pernot (1993) 532 ss.; Philostr., VS 541 dice que ese tipo de elogio es contrario a la filosofía y pertenece al sofista.

48 *Eperôtēmata* es conjetura de Papathomopoulos, siguiendo a W: el código G presenta la lectura *erôtēmata*.

49 *Quaest. conv.* 686c: *problēmata kai lógoi* de los filósofos; también utiliza *zētēseis* y *peúseis*. En *Conv. sept. sap.* aparecen *problēmata*, *ainígmata*, *lógos* (148d; 152c; 155e, etc.); *aporía* en 153e; cf. Philostr., VS 480 para *erôtēseis* y *zētoúmena* de los filósofos; *heuriskō* y *zētēō* en 573.

50 El olvido que experimenta Janto tras su borrachera (cap. 70) puede compararse a Plu. 612 c-d, texto citado por Branham (1989) 109, a propósito de Luciano.

51 Sobre *lógos*, cf. *Vit. Aesop.* 35, *supra* n. 22. Ese tipo de *lógos* es comparable a la *thésis* teórica de Theon *Prog.* 120 ss.

El contexto de este episodio, como el de otros tantos en la *Vida*, es el banquete. Ni que decir tiene que estamos ante un tipo de manifestación cultural que corresponde al mundo real y que está bien representada en la literatura imperial, como hemos dicho ya.

II.3. Nos hemos referido antes al episodio de la interpretación del prodigio, *semeion*, en que Esopo se revela como un «adivino certero» (88-91), como otra prueba de su inteligencia tantas veces demostrada, y de hecho se repiten los mismos términos (*lýsis*, 91, 9).⁵² La resolución del prodigio en la asamblea de Samos representa la culminación de la sabiduría de Esopo y el fin de su vida como esclavo, pues pasa a su nueva vida, ya triunfante, como liberto público. El episodio constituye el clímax de la obra y ocupa una posición central en ella. Esopo actuará ahora como un consumado orador político pronunciando tres discursos deliberativos al modo clásico.⁵³ En el primero de ellos Esopo enseña / aconseja a distinguir entre la auténtica sabiduría y la apariencia física, pues ha sido objeto de la burla y el desprecio de los samios (88, 2-5): tras emplear varios símiles, Esopo dice que la *phrónēsis*, la sensatez, se demuestra en las palabras (*en lógois*), y concluye que el principio de la *sophía* se basa en observar el *kairós*, entendido este como la capacidad de saber hablar pero también de guardar silencio. La oratoria de Esopo entronca aquí con un concepto arcaico, aplicado a la retórica especialmente por la escuela de Gorgias, y que aparece a su vez en el Imperio.⁵⁴

Esopo presenta a los samios su interpretación del prodigio como una deliberación sobre su libertad (91, 2-3), y por eso los samios le piden que les dé otro consejo (*gnómē*). Pero Esopo no les dará un consejo, dice, sino un *lógos* en que expone los dos tipos de caminos que tienen ante sí, lo que constituye su tercer discurso, un tipo de fábula cuyo contenido puede parangonarse al mito de Hércules en la encrucijada, que remonta a Pródico y es tema recurrente en la

52 Con el mismo significado se utiliza *dialýō* en *Conv. sept. sap.* 147e; 153; Dioniso «Lysio» en 150b.

53 La petición de *parrēsia* (89) está en la misma línea clásica: Branham (1989) 33, relaciona tal concepto con la comedia aristofánica y los cínicos antiguos, de donde pasaría al Demonacte de Luciano (p. 59); sería un reflejo de ella asimismo la *ankhínoia* de Anacarsis (p. 85), cualidad esta que hemos visto en Esopo y en Alejandro (*supra* n. 41). Jedrkiewicz (1994) 131 la ve como rasgo escéptico. Para la unión de cínicos y escépticos véase también Branham (1989) 47-48; 55. Hay que recordar que Luc. *Bis Acc.* 33 reúne en la misma celda a Burla, Yambo, Cinismo, Eupolis y Aristófanes, como mencionan Branham (1989) 36; Mestre & Gómez (2001) 119; Bowie (2007).

54 Remito a Wilson (1980) para un estudio del término. Pernot (1993) 265-267 se refiere al *kairós* retórico, pero no lo relaciona con la administración del silencio. Isocr. XV 293 cita la educación de los atenienses πρὸς τὴν φρόνησιν καὶ πρὸς τοῦ λόγου.

época.⁵⁵ La descripción de ambos caminos da lugar a sendas *ekphrásaes* retóricas, ejercicios bien conocidos entre los *progymnasmata*.⁵⁶ En este caso la exposición de Esopo no incluye conclusión ni comparación alguna, pero los propios samios las realizan (95, 1-3). Seguidamente Esopo, en peligro de muerte por las exigencias de Creso, cuenta a los samios otro *lógos*, la fábula de las ovejas tontas (97), explicitando esta vez la enseñanza de la fábula (*édeixen ho mýthos...* 97, 11), ahora denominada *mýthos*, que es el nombre técnico, marcado, que suele recibir este tipo de composición en los manuales de retórica. La presencia de la fábula, *mýthos*, está testimoniada en los papiros escolares en los tres niveles educativos, como documentan los estudios de Cribiore.⁵⁷ Por otra parte el adjetivo *hellēnikós*, que califica a las fábulas de Esopo en el capítulo 7, no aparece en las denominaciones de las fábulas en los manuales de Teón, Hermógenes ni Aftonio: en Teón el término «esópico» se opone al de las fábulas de otras nacionalidades, como si fuera equivalente a «griego».⁵⁸ Como se sabe, es término característico de la Segunda Sofística.

Vemos que la fábula funciona aquí como un instrumento propedéutico político, al igual que los relatos etiológicos o los discursos antes citados, todos ellos calificados con el término genérico *lógos*, y ejemplos del don que han otorgado las Musas a Esopo. Esta presentación de Esopo corresponde a la tradición que recoge Aristóteles,⁵⁹ y lo enraíza con el *logopoiós* de Heródoto. Por lo demás, el contar una fábula en peligro de muerte es un procedimiento que se repetirá a continuación, en progresión climática, en Sardes, y volverá a aparecer, amplificado, en Delfos.

II.4. En efecto, ya ante Creso se repite la situación de burla y desprecio del aspecto de Esopo, un *ainigma kai téras* humano⁶⁰ (98, 4-6), y de nuevo Esopo dirige un discurso a Creso en que le pronostica que su *lógos* curará (*therapeúsei*) su cólera, con lo que encontramos otra reminiscencia gorgiana muy del gusto de la sofística imperial.⁶¹ La situación de peligro de muerte se intensifica, por lo que Esopo cuenta al rey la fábula de la cigarra, pidiendo su compasión (99). Es interesante que también aquí el contexto de la fábula es una petición de

55 Un estudio reciente de los textos en Ritoré Ponce (2009).

56 Cf. Theon *Prog.* 119-120.

57 Cribiore (2001) 205; la autora documenta también las colecciones de *gnómai*.

58 Cf. Theon *Prog.*, 73: Esopo es *logopoiós*; Hermog. 1 engloba en «esópicas» a todos los tipos de fábulas.

59 Jedrkiewicz (1991-1992) 126, n. 58, cita Plu. 790c-d al respecto.

60 Cf. Plu., *Conv. sept. sap.* 149c-e: *sêmeion kai téras*.

61 Es ilustrativo al respecto el proemio de Longo sobre la función propedéutica y curativa de su novela. Philostr., *VS* 570 menciona también la capacidad de Escopeliano para calmar la ira.

Creso de unos *lógoi* sobre la fortuna humana, con lo que tenemos otra muestra de asimilación entre los distintos tipos de discurso de Esopo. En esta ocasión la fábula incluye en su *epimitio* una expresión comparativa que explicita la analogía entre su contenido y el contexto narrativo (99, 12 *hōsaútōs kagó...*), procedimiento que aparece en las fábulas siguientes.

Creso se apiada de Esopo y de los samios; estos, agradecidos, construyen un *mnēmeíon* a Esopo, quien elevará una estatua a las Musas (100). En Sardes Esopo escribe «sus palabras y fábulas, que son leídas hasta hoy, y que depositó en la biblioteca». ⁶²

De regreso a Samos, lee a los samios las cartas de Creso (100), y más adelante escribirá una letra de préstamo (122). Es decir, Esopo no posee solo una astucia innata y una sabiduría especial regalada por las Musas, Esopo ha asistido a la escuela y es una muestra de la extensión de la alfabetización que caracteriza al Imperio (cf. 37). ⁶³ Las novelas de amor ofrecen asimismo pruebas de este fenómeno.

La sección de Samos, pues, es la que ofrece mayor abundancia y mayor variedad de ejemplos de la sabiduría de Esopo: juegos léxicos, adivinanzas y cuestiones difíciles, relatos etiológicos, fábulas y otro material didáctico; se trata de material (*lógoi*) en su mayor parte tradicional, de distinta antigüedad, transmitido de forma oral y / o escrita, que ha sido objeto de un tratamiento unificador en la escuela de retórica. Dentro de los juegos léxicos, la investigación o examen gramatical al que Esopo somete a Janto es algo específico de esta sección de Samos, muy elaborada por el autor y con un material más «tardío». Esopo revisa, así, los tres pilares en que se basa la *sophía / paideia* de Janto: filosofía, oratoria y gramática. Aunque Janto desaparecerá de la escena, los conceptos de *sophía y paideia* van a repetirse en las siguientes secciones de la obra, dándole unidad.

62 Αἴσωπος οὖν αὐτῷ συγγραψάμενος τοὺς ἰδίους λόγους καὶ μύθους, τοὺς ἄχρι καὶ νῦν ἀναγινωσκουμένους, κατέλιπεν εἰς τὴν βιβλιοθήκην... (100). Se podría discutir qué grado de sinonimia representa la expresión *λόγους καὶ μύθους*, puesto que hemos visto que ambos sustantivos designan las fábulas, siendo el primero más genérico y antiguo, y el segundo específico y técnico. La redacción W lee solo *μύθους*. Sobre las fábulas en la *Vit. Aesop.* véase Adrados (1979) 668 ss.

63 En cap. 20 son vendidos como esclavos un arpista y un maestro de gramática; en cap. 32 Esopo cita un pasaje de las *Fenicias* de Eurípides; Janto, por su parte, cita a Apolo (16), Dioniso (16), Némesis (16), Atlas (18), Hera (23), Endimión y Ganimedes (29), Demóstenes (32), y las Musas del Helicón (36). Uno de sus estudiantes jura por Demócrito (52). La comparación de Esopo con Marsias de cap. 100 tiene su correlato en Apul. *Flor.* 3, 6. Sobre la extensión de la cultura y la lectura en esta época, ofrecen datos muy útiles Valette-Cagnat (1997), Johnson (2000) y Del Corso (2005).

II.5. Es interesante resaltar que, a partir de aquí, Esopo «quiso recorrer el mundo y daba conferencias en los auditorios».⁶⁴ Ese viaje es algo más que un motivo tradicional de las biografías de los filósofos: Esopo cobra dinero, convirtiéndose así a su vez en un sofista, es decir, en representante de la sabiduría oficial, como antes Janto. No sorprende, pues, que cuando en calidad de tal llega a Babilonia, el texto dice que daba muestras de su *philosophía* (101, 5), por lo que el rey Licurgo lo coloca al frente de su administración, siguiendo un modelo narrativo bien conocido por el Antiguo Testamento y Oriente.⁶⁵ En Babilonia Esopo educa a su hijo adoptivo en su *sophía* y se ocupa de su *paideia* (103).⁶⁶ Además sigue resolviendo *problémata philosophías* (102) para Licurgo y luego para Nectanebo de Egipto (116-122), utilizando también el marco del banquete. El último problema que le plantea Nectanebo consiste en saber «qué es lo que no hemos visto ni oído» (121), un tipo de adivinanza que hemos citado con anterioridad y que puede compararse a otras que leemos en el famoso diálogo entre Alejandro y los gimnosofistas de la *Vida de Alejandro* (rec. A, III 5) y en la *Vida del filósofo Segundo*.⁶⁷ Naturalmente Esopo resuelve el acertijo que se le plantea, por lo que su *sophía* sigue recibiendo honores públicos (123): Licurgo a su vez levanta una estatua a Esopo junto con las Musas. La equivalencia semántica de los términos *philosophía*, *sophía* y *paideía* es, de nuevo, evidente.

Hay que reseñar que, frente a la riqueza de los episodios de la sección de Samos, en la de Babilonia y Egipto solo aparecen adivinanzas, y el carácter folclórico de sus episodios, comparables a la *tarea difícil* del héroe del cuento popular, es muy marcado. Una nueva tradición oral se combina ahora con la anterior de Esopo ante los samios, que, junto al episodio de Delfos, pudo constituir el núcleo más antiguo de la biografía de Esopo. Cuando se produce esa fusión de tradiciones no lo sabemos, pero las enseñanzas de Esopo a su hijo adoptivo contrastan con la ideología que hemos visto hasta ahora.

64 ἡβουλῆθη περιελθεῖν τὴν οἰκουμένην, καὶ ἐν τοῖς ἀκροατηρίοις διελέγετο. τιμήματα δὲ ἀργυρικὰ λαμβάνων πᾶσαν τε χώραν περιελθὼν [ὁ Αἰσωπος] ἐγένετο καὶ ἐν βασιλῶνι, ἐν ᾗ ἐβασίλευεν Λυκοῦργος. ἐπιδειξάμενος δὲ αὐτοῦ τὴν φιλοσοφίαν... (101, 2-5).

65 Piénsese en figuras como Daniel, José o Mardoqueo, del Antiguo Testamento. El protagonista de la *Historia Apollonii regis Tyri* presenta también rasgos similares, y hay que decir que, aunque el caso es distinto, el rey egipcio, sin nombre, hace a Quéreas su consejero y amigo predilecto en Char. VII 2, 5. Babilonia y Egipto son también importantes en dicha novela.

66 Para la historia de Aquícar como modelo narrativo de este episodio remito a Luzzatto (1992) y (1994), quien recuerda que entre los títulos de Teofrasto figura un *Akikharos*, un diálogo al parecer. Ya Adrados (1979) 677 ss. notaba también las diferencias con Aquícar.

67 Puede verse Ruiz-Montero & Sánchez Alacid (2005).

II.6. Llegamos así a la última parte de la obra, el episodio de Delfos, culminación de la carrera pública de Esopo. En efecto, leemos, de nuevo, en 124, 3-4 que «recorriendo las restantes ciudades daba muestras de su sabiduría y cultura» 124, 3-4: (περιερχόμενος δὲ τὰς λοιπὰς πόλεις ἐπεδείκνυτο τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν καὶ παιδείαν). Pero en Delfos cambian las cosas, porque Esopo increpa públicamente a los delfios valiéndose de distintas analogías, lo que llega a su paroxismo cuando ellos le preguntan de quiénes han nacido, y él responde que de esclavos,⁶⁸ repetición invertida de la pregunta que le dirige Janto cuando quiere comprar a Esopo: «¿de dónde procedes?» —Esopo respondió: «De la carne». Y Janto dijo: «no digo eso, sino dónde naciste». Esopo contesta: «en el vientre de mi madre».⁶⁹

La unidad de la obra se pone de manifiesto en la correlación entre estas escenas finales y otras similares iniciales. Así, repitiendo su patrón de actuación del comienzo de la obra, Esopo critica en Delfos la conducta injusta de sus habitantes, pero ahora los delfios deciden preservar sus intereses matando a Esopo. Como se sabe, Esopo intentará convencer a los delfios con una serie de fábulas, pero esta vez sin éxito. El propio texto reconoce, en boca de un amigo que le visita en la cárcel, que Esopo ha perdido el juicio que tenía (131). Las palabras del amigo: «¿Cómo se te ha ocurrido insultarles (ὕβριζεν) en su propia patria y ciudad, y eso estando tú en sus manos? ¿Dónde está tu cultura? ¿Dónde tus estudios? Tú has dado consejos a ciudades y pueblos y te has convertido en insensato para ti mismo?»,⁷⁰ son un eco de similares preguntas de Esopo a Janto cuando este desea suicidarse por el fracaso de su filosofía: «Amo, ¿dónde está tu filosofía; ¿dónde el orgullo por tu cultura? ¿Dónde tu creencia en el autodomínio?». ⁷¹ Como en el caso de Janto, a Esopo su filosofía no le ha servido de nada. La lengua le ha perdido, convirtiéndose en ejemplo vivo y paradójico de su propia doctrina. La ironía y el contraste, de origen dramático, y técnicas básicas en la composición de la obra, son claras aquí. Como un nuevo Edipo que resuelve todos los enigmas excepto el de su propia vida, el destino de Esopo es la respuesta a la pregunta, colocada en una posición central en la obra: «Maestro,

68 ταῦτα ἀκούσαντες οἱ Δέλφιοι πρὸς αὐτὸν εἶπον «τίνων ἡμεῖς ἐγεννήθημεν;» ὁ δὲ Αἰσωπος· «<ἀπὸ> δούλων, εἰ δὲ ἀγνοεῖτε, μάθετε» (126, 1-3).

69 καὶ φησιν αὐτῷ ὁ Ξάνθος «ποταπὸς εἶ;» ὁ Αἰσωπος· «Σάρκινος.» ὁ Ξάνθος· «οὐ τοῦτο λέγω, ἀλλὰ ποῦ ἐγεννήθης;» ὁ Αἰσωπος· «ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς μητρός μου.» (25, 4-6).

70 ὕβριζεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν πατρίδι καὶ πόλει, καὶ ταῦτα ὑπὸ τὴν αὐτῶν ὄντος σοῦ ἐξουσίαν; ποῦ σου ἡ παιδεία; ποῦ σου τὸ φιλόλογον; σὺ πόλεσιν καὶ δήμοις γνώμας ἔδωκας καὶ εἰς σεαυτὸν ἄφρων γέγονας;» (130, 1-5).

71 Αἰσωπος εἶπε «δέσποτα, ποῦ ἡ φιλοσοφία σου; ποῦ σου τὸ τῆς παιδείας φρύαγμα; ποῦ σου τὸ τῆς ἐγκρατείας δόγμα;» (85, 8-9).

es todo posible para el ser humano?». Janto respondió: «¿quién ha empezado a hablar sobre el ser humano? ¿Qué criatura esta tan hábil (*panourgos*) y capaz (*dynatós*) en todo!». ⁷² El adjetivo *panourgos* será más adelante aplicado a Esopo (122) y a la conducta pérfida de los delfios (127); en cuanto al adjetivo *dynatós*, hay que decir que el verbo *dýnamai* es especialmente frecuente y significativo en la obra referido a Esopo, pero el propio Esopo reconoce su incapacidad de salvarse en Delfos: «Esopo, no encontrando modo de salvación, dijo: “ahora yo, que soy mortal, ¿cómo podré escapar a lo que me espera?”». ⁷³ En esta última sección los únicos *lógoi* que aparecen son las tres parejas de fábulas, que amplifican lo que pudo ser tradicionalmente una única fábula. ⁷⁴

En el *Banquete de los Siete Sabios* Plutarco relaciona a Esopo con la sabiduría delfica, pero se dice que no entiende al dios. En esa obra es la suya una sabiduría admitida oficialmente aunque se exprese mediante bromas. Jedrkiewicz ha destacado los importantes puntos de contacto que se observan entre el contenido de esa obra y nuestra novela, así como el grado de arcaísmo que representa esa obra de Plutarco. ⁷⁵ Ahora bien, el arcaísmo es propio de la Segunda Sofística. ¿Es tan distinto este Esopo al de la *Vida*? Plutarco conoce bien a Esopo, cuyas fábulas cita con frecuencia, proporcionando a veces ejemplos

72 καὶ εἷς τῶν σχολαστικῶν, ἰδὼν τὸν Ξάνθον παραφερόμενον, λέγει «καθηγητά, πάντα ἀνθρώπων δυνατά;» ὁ Ξάνθος· «τίς ἤρξατο τὸν ὑπὲρ ἀνθρώπου ποιῆσθαι λόγον; ὥς πανοῦργον καὶ δυνατὸν ἐν πᾶσιν.» (69, 1-4).

73 Αἰσωπος μὴ εὗρίσκων μηχανὴν τῆς σωτηρίας ἔφη «νῦν ἐγὼ θνητὸς ἄνθρωπος ὢν πῶς δυνήσομαι τὸ μέλλον ἐκφυγεῖν;» (128, 8-10). Cf. con las palabras de Alejandro en *Vita Alex. (rec. A)*, III 5-6, comentadas en Ruiz-Montero & Fernández Zambudio (2009).

74 Así se deduce de Calim., *fr.* 192, 15-17 Pfeiffer: véase Luzzatto (1988); (1996), 1317, y Merkle (1992). Compárese el cap. 133 de la *Vit. Aesop.* con el *epimitio* de la fábula de Esopo que narra Arist., *Rh.* 1394a 1. Van Dijk (1999) ve reflejos de ese pasaje aristotélico en Plutarco. Sobre las relaciones del episodio de Delfos con el *pharmakós* ritual remito especialmente a Wiechers (1961) y a Nagy (1979) 283 ss., quien ve la obra como arcaica no solo en contenido, sino también en dicción. No puedo entrar ahora en la cuestión, muy debatida, de la relación de Esopo con Apolo y su muerte en Delfos, pero creo que se ha exagerado el enfrentamiento entre ambos; la cólera de Apolo (cap. 127) parece ser un motivo literario arcaizante, esto es, tardío. La inocencia de Esopo es reivindicada en Plu., *De sera num. vind.* 556f-557a.

75 Jedrkiewicz (1997) 101-121. Para datos sobre la combinación en la escuela de material mitológico con las máximas de los Siete Sabios véase Cribiore (2001) 208. Branham (1989) 245, n. 45 señala puntos de contacto entre la obra de Plutarco y Luc. *Symp.*, y concluye que el escepticismo de Licino sobre la eficacia moral de recibir educación no tiene carácter cínico, sino que es expresión de la moralidad popular. Adrados (1978) y Adrados (1979) 691-696 señaló rasgos cínicos en las biografías de Esopo, Segundo y Alejandro. Marincic (2003) ve el cinismo como «imprescindible» en la *Vida de Esopo*. Para el ideario cínico-estoico de la más antigua *recensio* de la *Vida de Alejandro* véase Ruiz-Montero & Fernández Zambudio (2009). En la *Vida de Esopo* pueden aparecer ocasionalmente coliambos, según Papat homopoulos (1990): cf. cap. 3, en prosa en Perry (1952) y Ferrari (1997); cap. 128, excluido por Perry (1952) y Ferrari (1997); cf. también Gómez (1990-1992) para caps. 29-30.

únicos en griego.⁷⁶ Es evidente que cada autor hace sus elecciones en función de su propósito y su audiencia, y aunque extraer conclusiones sobre la audiencia es difícil, ofrecemos, a modo de conclusión, algunas observaciones al respecto a partir de los datos expuestos.

III

La importancia de la *paideia* en la obra, el origen escolar de la mayor parte de su material, los puntos de contacto con Plutarco, Dión, Luciano y otros autores cultos, y las referencias a diversas manifestaciones propias de la Segunda Sofística deben ser subrayados. El Esopo de la *Vida* combina varias personalidades y tradiciones: el héroe astuto del folclore, el sabio cortesano al modo oriental, el esclavo ingenioso de la comedia,⁷⁷ el parásito que hace reír del mimo, el fabulista de la tradición, el *pharmakós* ritual. El elemento propedéutico, central en la obra, remonta a la tradición cómico-filosófica, y aunque la *Vida* no parece que pueda ser etiquetada dentro de ninguna «ortodoxia» filosófica, su propio carácter heterodoxo, su amarga moraleja⁷⁸ y su mixtura de géneros acercan la obra a la tradición cínica, aunque esta cuestión debe ser más investigada. Sin duda el estudio de su lengua y estilo ayudaría a la evaluación estética y literaria de la obra, y nos proporcionaría más datos sobre la cultura de su autor, y de su posible público; dicho estudio rebasa los límites de este trabajo, pero hay que decir que también desde esa perspectiva se advierte que la *Vida* es más arcaizante que arcaica, y que está más elaborada de lo que tradicionalmente se ha admitido.⁷⁹

En efecto, el carácter repetitivo de sus episodios va acompañado de una monotonía léxica más aparente que real y, desde luego, buscada.⁸⁰ La rareza de

⁷⁶ Cf. Jedrkiewicz (1997) 108.

⁷⁷ Recordemos que Esopo es personaje de la tradición cómica: resucita, según el cómico Platón (cf. texto n.º 45 de Perry (1952), Andreassi (2001) 220 ss.); aparece junto a Solón en un banquete en el *Esopo* de Alexis, cf. Sanchís Llopis (1996). Una alusión a Esopo ve Gómez (1990-1992) en el esclavo frigio de Herodas V; para la relación de la *Vit. Aesop.* con la *Moicheutria* imperial véase Andreassi (2001) y (2002). Por otra parte, Esopo era el nombre de un actor trágico, contemporáneo del famoso Roscio admirado por Cicerón: cf. Dupont (1985) 397; Fantham (2002) 374; Hall (2002) es actor trágico y cómico según Beacham (2004) 155-56.

⁷⁸ Compárese con el tono de Babr. I *prol.* 15-20. Aparentemente solo Babr. II *prol.* 2, y *Vit. Aesop.* 7 y 79, 6 emplean *heúrema* con *épsilon*. Otra coincidencia: en II *prol.* 9-12 aparece el plural *poiéseis* (iguales a *griphoi*, dice Babrio) como en *Vit. Aesop.* 7.

⁷⁹ Para más datos sobre la lengua y el estilo véase Ruiz-Montero (2010).

⁸⁰ La riqueza léxica de la obra supera a la de Caritón: este cuenta con ca. 3.000 palabras en 127 páginas de la edición de Blake de 1938, mientras que la *Vit. Aesop.* da cifras de ca. 2.300 palabras distintas en 42 páginas.

su vocabulario y sus *hápax* denotan un afán creativo consciente por parte del autor, quien dentro de una *koiné* tradicionalmente considerada popular, o incluso vulgar, mezcla la *léxis eiroménē* con un estilo elevado y mimético en ocasiones.⁸¹ Esas mezclas son muy del gusto de los cínicos, y propias del género satírico, por lo que resulta difícil delimitar el alcance de las convenciones del género. Asimismo, el carácter formular de su léxico y estilo deben ser puestos en relación con las repeticiones tan frecuentes en Caritón y en Jenofonte de Efeso, pero hay que mencionar especialmente, por su proximidad de contenido, las repeticiones léxicas de la *Vida de Homero*, atribuida a Heródoto, obra escrita en un jonio artificial del s. II d.C.⁸² En este sentido, estas *Vidas* ilustran la afirmación aristotélica de que cada *génos* tiene su *léxis* (*Rh.*). Hasta qué punto nuestra obra refleja, o imita, la lengua hablada, es difícil de precisar, pero la cultura escolar de nuestro autor debe ser reivindicada y desterrar ya viejos prejuicios sobre el carácter popular y oral de la obra, por más oral que sea la tradición sobre el fabulista Esopo. El texto es una muestra de la interacción, clara en la época imperial, entre tradición oral y tradición literaria, tradición esta última ya mixta y poliédrica, pues comprende elementos orales a su vez en cuanto a su material, en cuanto a sus modos de representación, y, posiblemente, también en los de su difusión:⁸³ la importancia de las escenas de banquete en la *Vida*, sus juegos continuos de preguntas y respuestas, y la propia ejecución de sus discursos y fábulas apelan a la oralidad.

No sabemos en qué público y medio de difusión está pensando el autor, pero la obra parece enmarcarse dentro de la literatura cínica del imperio,⁸⁴ y debe ser considerada un jalón importante en la historia de la sátira griega, cuya historia puede iluminar: *satura tota nostra non est*. Precisamente por pertenecer

81 Adrados (1981) observa que la mezcla de estilos es propia de los cínicos. Hesíodo, Calímaco y Teócrito son los modelos de la elaboradísima *ékphrasis* del cap. 6, auténtico *locus amoenus*: cf. el estudio de Mignogna (1992). Diremos además que un 61% del vocabulario de la *Vit. Aesop.* coincide con el de Aristófanes: doy más datos sobre su relación con la comedia y con autores del Imperio en mi artículo citado en n. 79.

82 Cf. Ruiz-Montero & Fernández Zambudio (2005). Para la *Vida del filósofo Segundo*, cf. Ruiz-Montero & Sánchez Alacid (2005). Cf. *supra*, n. 73. Por otra parte, y además de las repeticiones léxicas, la acumulación concatenada de episodios, la importancia de las declamaciones y otro material escolar, y el arcaísmo en un sentido general son rasgos típicos de Jenofonte de Efeso y del *Asno*, aunque en este último caso el uso de la primera persona, que parece propio de la *Milesia*, es un rasgo que lo diferencia de las biografías que estamos viendo.

83 Véanse los trabajos editados por Rimell (2007). En un trabajo en prensa estudio aspectos de la relación entre oralidad y retórica en algunas novelas griegas (Ruiz-Montero, forthcoming).

84 ¿Sería obra de entretenimiento de círculos cínicos? ¿No es posible pensar en una «autoironía» de los propios cínicos en ciertos pasajes? Sobre la actitud de los cínicos en la época imperial y su literatura son interesantes Hammerstaedt (1993) y la introducción y apéndice de Branham & Goulet Cazé (1996).

a esa tradición es arriesgado extraer conclusiones cronológicas, pues está flanqueada por Petronio y Luciano, pero no puede afirmarse que esté más cerca de Luciano que de Plutarco, autor con el que presenta importantes puntos comunes en contenido y terminología.⁸⁵ No es su ideario el de los *pepaideuménoi* de Plutarco y Caritón, pero pudo tener un público menos «popular» de lo que se ha supuesto, es decir, menos inculto. La obra parece ampliar el horizonte de los destinatarios de la literatura de entretenimiento, y permite postular unos estratos de audiencia menos rígidos y más diversificados de los tradicionalmente admitidos para la literatura de ficción.⁸⁶ La *Vida de Esopo* presenta las paradojas y enigmas de la vida mediante un personaje paradójico, un verdadero *téras*, un monstruo o enigma viviente: con esta obra Esopo nos plantea su último enigma a descifrar, y el marco del simposio parece ser el adecuado. La mezcla de lo serio y lo cómico es un hecho en esa *Vida* y en la nuestra.

85 Evidentemente hay una distinta valoración de la cultura en ambos autores, y, sintomáticamente, Plutarco prefiere Menandro a Aristófanes, según Hunter (2000), mientras que Aristófanes es modelo predilecto de Luciano, como documenta Sidwell (2000); para el incremento de la importancia de Aristófanes a lo largo del s. II d.C. véase Bowie (2007). La *Vit. Aesop.* entremezcla los tipos canónicos de comedia con otras variedades de literatura cómica y burlesca: cf. *supra*, n. 77.

86 Véanse las conclusiones en el mismo sentido de Finkerpearl (2003), entre otros; Karla (2009a) 23 sugiere un público oyente que no sabe leer, pero no excluye otro más culto. Gallo (1996) calificaba de «paraliteratura» las biografías de Alejandro y Segundo, obras de destino popular aunque de inspiración retórica y pseudo-filosófica.

Babrio en la escuela grecorromana

José-Antonio Fernández-Delgado

ABSTRACT: One manuscript from Mount Athos has preserved 123 fables of the Roman Babrius, an adaptor of the Aesopic fable to choliambic verse and royal *paedagogus* in Syria in the latter third of the first century AD, but a set of papyri and school tablets —*PLeid* 17 (II c.), *POxy* X 1249 (II-III c.), *Tabulae ceratae Assendelft* (III c.), *Stud. Papyr.* 6 (1967) (III c.), *PAmherst* II 26 (III-IV c.), *PBouriant* I (IV c.)— sheds important light on his date and on different aspects of his work. An exhaustive analysis of these texts proves that Babrius enjoyed a higher degree of presence in schools when compared with other fable authors, which was probably due to his capacity for psychological adaptation to the characters and to the social and cultural circumstances of the period, to his didacticism, his clear and simple style and metrical form, and in short to his obvious school vocation.

KEY WORDS: Fable – choliambus – *epimythion* – Phaedrus – Aesop – papyri

I. En la historia de la fábula greco-latina a Babrio se le conoce básicamente porque, después de muchos siglos en que la producción fabulística griega se identificaba con la legendaria figura de Esopo, en plena época del Imperio Romano aquel vino a renovar la tradición adaptando las fábulas en prosa al esquema del trímetro yámbico escazonte («de pie quebrado») o coliambo. Conocida esta variedad del trímetro ya desde el yambógrafo Hiponacte, la importante revitalización experimentada por el género yámbico en la época helenística propició la reutilización del coliambo como vehículo ya sea de poesía cómica en los llamados mimiambos de Herodas, ya sea de contenidos fabulísticos en los coliambos y meliambos de los poetas cínicos.¹ En algunos de estos poetas, entre los muchos que desde Arquíloco y Semónides, luego Aristófanes, más tarde Calímaco y después Ennio, Lucilio u Horacio se sirvieron del yambo para relatar fábulas, es posible que esté pensando Babrio cuando, en el Prólogo que encabeza su colección de fábulas (vv. 18 s.), anuncia que va a ofrecer esta cual panal de miel «suavizando los miembros de los amargos yambos»² y en el Pró-

1 Cf. Adrados (1979) 255 ss.

2 μελισταγές σοι λωτοκηρίον θήσω, | πικρῶν ἰάμβων σκληρὰ κῶλα θηλύνας.

logo a un segundo libro (vv. 7 s., 14 s.) dice ofrecer sus *mythiamboi* «embridándolos con áureo freno cual caballo de tropa» y «sin afilar los dientes a los yambos, sino bien templados al fuego y con su punta roma».³ Que entre dichos antecesores pudiera pensarse también en Fedro, quien adaptó las fábulas esópicas en prosa al esquema yámbico del «senario» latino, es tentación que debe ser evitada si se tiene en cuenta que el fabulista de origen macedonio que llega a Roma como esclavo a finales del s. I a.C., es manumitido por Augusto y hace de su obra un instrumento de sátira encubierta contra sus enemigos en la corte de Tiberio, sin renunciar por ello a su afán de reconocimiento literario, a finales del s. I d.C. ni siquiera es mencionado por los intelectuales que a la sazón se ocuparon del género, Quintiliano y Séneca; el primer autor en citarle, que se sepa, es el fabulista latino de en torno al 400 Aviano, cuyo modelo literario, sin embargo, no es él, sino precisamente Babrio.⁴

El tipo de fábula babriana, más sencilla y directa que la de Fedro, creó en efecto escuela y, aparte de Aviano, su tradición está presente en: una pequeña colección de paráfrasis de fábulas griegas con traducción latina incluidas entre otros escritos de los *Hermeneumata* atribuidos al Ps. Dositeo y fechados el año 207; unas once fábulas colíambicas de las catorce contenidas en las tablillas escolares de madera encerada denominadas *Assendelftrianae*, fechadas en el s. III y procedentes de la ciudad siria, más o menos helenizada, de Palmira, de las que hablaremos luego; ya en época bizantina, en la que el nombre de Babrio llegó a suplantarse un poco al de Esopo como sinónimo del género, la llamada *Paráfrasis Bodleiana*, en realidad una serie de prosificaciones transmitidas por un grupo de manuscritos, uno de los cuales pertenece a la colección oxoniense; las metáfrasis en dodecasílabos políticos, un tipo de verso bizantino no cuantitativo y con acento en la penúltima sílaba, como el coliambo de Babrio.⁵

Por lo que respecta al encuadramiento biográfico y a la producción de Babrio, a juzgar por los datos que pueden extraerse de lo que resta de esta y en particular de sus dos prólogos, en principio los más orientativos aunque no los únicos,⁶ debió de ser un romano afincado en la zona de Siria, probablemente

3 φαλάρω χρυσέω χαλινώσας | τὸν μυθιάμβον ὥσπερ ἵππον ὀπλίτην. | ... καὶ τῶν ἱάμβων τοὺς ὀδόντας οὐ θήγω, | ἀλλ' εὖ πυρώσας, εὖ δὲ κέντρα προήννας. El término μυθιάμβος, un hárax que el *Lexicon* de Liddell-Scott-Jones traduce erróneamente por «colección de fábulas», parece haber sido creado para designar este tipo de fábulas yámbicas del mismo modo que μυμιάμβος designa los mimos yámbicos de Herodas, tal vez sobre la base de los términos χωλιάμβος (Demetr. *Eloc.* 251) y también μελιάμβος (D.L. 6, 76), que designa los yambos líricos de Cércidas.

4 Cf. Perry (1965) LXXIII-LXXVI, LXXXIII.

5 Cf. Adrados (1979) 114 ss., 123 ss.

6 Cf. Perry (1965) XLVII-LIX; López Facal (1978) 285 ss.; Adrados (1979) 116 ss.

como *paedagogus* de al menos uno de los hijos de un rey, Alejandro, tal vez el mismo que fue nombrado por Vespasiano rey de Cilicia, según cuenta Flavio Josefo (*Antiq. Iud.* XVIII 140). Puesto que el reinado de Vespasiano va del año 69 al 79, cabe situar en torno al tercer tercio del s. I la actividad de Babrio, quien dirige su primer prólogo a un tal Branco y el segundo a un «hijo del rey Alejandro», y entre ambas dedicatorias tiene que haber transcurrido el tiempo suficiente para que, como él advierte, «otros se hayan colado por la puerta que yo abrí y publiquen composiciones que parecen acertijos propios de un arte sofisticado, sin saber nada más que imitarme». ⁷ Sin duda esta propuesta parece mejor fundamentada que la de aquellos estudiosos que pretenden fechar a Babrio en el s. II avanzado por la sistemática acentuación de la penúltima sílaba de sus versos, ⁸ un indicio de la progresiva sustitución de la métrica cuantitativa por la acentual, que puede haberse dado ya en el s. I. ⁹ Pero, además, hoy no hace falta recurrir a la presencia de fábulas de Babrio (84 y 140 P.) en el Ps. Dositeo, fechado en 207, ni al *POxy* X 1249, fechado entre mediados del s. II y mediados del s. III, como *terminus ante quem*: ¹⁰ otro papiro, *PapLugdBat* XXV 5 (*PLeid* inv. 17), publicado en 1991 ¹¹ y fechado en el s. II, contiene una paráfrasis de la fab. 67 de Babrio, según veremos luego, zanjando así el dilema de la fecha con su testimonio.

En cuanto a su obra, aquello que en principio se puede tener por genuinamente babriano son únicamente las 123 fábulas transmitidas por su principal manuscrito, fechado en el s. X, procedente del Monte Atos y perteneciente al Museo Británico, en el cual han sido reunidas y dispuestas por orden alfabético que se interrumpe en la *ómicron*, las fábulas supérstites de una producción que originariamente ocupaba dos libros, precedidos de sus respectivos prólogos, y no seguía su actual orden alfabético; así lo demuestra el hecho de que su segunda parte, que sigue a la fábula 107, parte que fue editada tiempo después

7 Segundo Prólogo, vv. 9-12 ὅπ' ἐμοῦ δὲ πρώτου τῆς θύρης ἀνοιχθείσης / εἰσῆλθον ἄλλοι, καὶ σοφωτέρης μούσης / γοῖφοις ὁμοίαις ἐκφέρουσι ποιήσεις, / μαθόντες οὐδὲν πλεῖον ἢ μὲ γινώσκειν. Tal vez en productos como estos, incluida la propia obra de Babrio, de cuya distintiva claridad por el contrario él hace gala (ἐγὼ δὲ λευκῇ μυθιάζομαι ῥήσει, v. 13), supone Perry (1965) L-LI que piensa Quintiliano (*Inst.* I 9) cuando insta a los enseñantes a que, después de leerles fábulas a los alumnos, estos prueben a poner en prosa sus versos, es decir, justamente el proceso contrario al llevado a cabo por Babrio o antes por Fedro (y en realidad ya mucho antes por el propio Sócrates, para entretener sus largas horas en la cárcel, según cuenta Platón, *Fedón* 61 b 5) con respecto a las fábulas esópicas.

8 Crusius en *RE* s.u. «Babrius»: 2655-2667 (*man wird daher B. kaum weit vor den Anfang des 3. Jhdts. hinaufücken dürfen*); cf. Perry (1965) LII-LIV. Dicha datación es asumida sin más por muchos estudiosos.

9 Cf. Stephens (1985) 83-97.

10 Como en su momento hicieron, entre otros, Perry (1965) XLVII ss.; López Facal (1978) 286 s.; Adrados (1979) 117.

11 Hoogendijk & Van Minnen (1991) 8-11.

verdad que la paráfrasis es un procedimiento propio del ejercicio *fabula* (μῦθος) entre otros *progymnasmata* y el rétor Elio Teón (s. I), el más antiguo autor de teoría progimnasmática conservado,¹⁸ lo considera un *progymnasma* en sí mismo,¹⁹ no es menos cierto que las paráfrasis fabulísticas, como las de otros *progymnasmata*, solían ser utilizadas además como muestra en la enseñanza de la escritura, según creemos haber mostrado en otra parte.²⁰

La fábula en cuestión es la famosa del león que, habiendo ido a cazar con otros animales, al final se adjudicó a sí mismo todas las porciones del reparto de la caza, dando así origen a dichos como el de «la parte del león» o los llamados en derecho contratos leoninos, por lo abusivos que son. De sus tres versiones literarias —la de Fedro y la de Ignacio en trímetros yámbicos, la de Babrio en coliambos—, la de este último y la de su epígono bizantino (más dos paráfrasis y una metáfrasis en dodecasílabos bizantinos derivadas de la fábula de Babrio)²¹ se diferencian claramente de la versión de Fedro en que:

- a) en la tradición babriana los animales que se ponen de acuerdo para cazar son dos, un asno y un león, mientras que en la versión de Fedro son cuatro y de ellos ninguno es un asno, sino, además del león, una vaca, una cabra y una oveja;
- b) en la versión griega no se especifica la presa, en la de Fedro es un ciervo (lo cual, dicho sea de paso, implica una crasa desatención a los hábitos alimenticios de los animales domésticos indicados);
- c) las porciones de la caza que el león hace y se queda para sí son tres, en la de Fedro cuatro;
- d) de la versión de Babrio, que consta de diez versos, los dos últimos contienen un *epimythion* o moraleja a extraer de la historieta (en Ignacio también un *epimythion*, en forma de una quinta línea en prosa, se añade al tetrástico yámbico); la versión de Fedro consta de once versos, si bien el último es expletivo, y en lugar de *epimythion* presenta un *promythion* en los dos primeros.

Pues bien, aquello que se conserva del ejercicio escolar papiráceo, no más de una pequeña porción central de cada una de sus líneas, que son nueve si se descuenta la muletilla escolar inicial, permite observar claramente cómo esta coincide con la versión babriana frente a la de Fedro en todos y cada uno de

18 Cf. Kennedy (2003) XII.

19 Theon *Prog.* 74, 12 ss.

20 Fernández Delgado (2006).

21 Cf. Chambry (1925) 345 ss., n.º 208. Sobre la vida posterior de la fábula, Gorski (1888).

los elementos diferenciales indicados. Y el único aspecto en que se distingue de las versiones literarias es en su estilo, más sencillo, y en su vocabulario, más trivial, como es propio de su condición parafrástica.²² Con lo cual este texto puede ser aducido, sin apenas vacilación, como prueba de que en pleno s. II la obra de Babrio había alcanzado ya el prestigio suficiente para ser utilizada como modelo en la enseñanza escolar, tanto en la práctica progimnasmática del ejercicio *fabula* como en el aprendizaje de la escritura, tomando esta como muestra. También es prueba de que, frente a la idea que generalmente se tiene, algunos de los epimitios pueden remontarse ya a una fecha al menos tan temprana como la de este papiro.²³

2.2. En proporción con el importante testimonio aportado por *PLeid* inv. 17 como *terminus ante quem* para la datación de Babrio y como muestra del grado de implantación y canonización escolar de su obra, es menor el que puede aportar el pequeño fragmento de *POxy* X 1249, en realidad el segundo papiro de Babrio en ser fechado en época más antigua (entre 150 y 249 d.C.), aunque suele ser mencionado a este respecto. Por su contenido —restos, con escasas variantes, omisión de un verso expletivo (fab. 118, 5) y algunas faltas leves, de las fábulas 43, 110, 118 y 25, de la primera de las cuales solo se conserva el último verso del *epimythion*, por cierto casi del todo coincidente con el de la fábula 12 de las *Tablillas de Assendelft* que ahora veremos, y de la última el primer verso— y por sus características paleográficas y bibliológicas —parte superior de una columna de papiro de 9,5 × 7,5 cm escrita con claridad en pequeña uncial redonda, con una *parágraphos* al final de cada fábula y la primera letra de la siguiente sobresaliendo al margen— parece ser más bien copia de un papiro literario que escolar (con la dificultad que tal diferenciación muchas veces supone).²⁴ Aparte de su fecha en todo caso temprana, su mayor interés reside en su carácter antológico, en la presencia tan temprana del *epimythion* en cuestión y en que la ordenación de las piezas es no alfabética y muy distinta de la adoptada por el ms. A de Babrio (contribuyendo a desmentir por tanto el carácter originario de esta). También es interesante ver cómo en esta pequeña antología

22 De acuerdo con la preceptiva progimnasmática del ejercicio, cf. Theon *Prog.* 74. Su sustitución por *φιλία* (l. 2, 10) del término clave *κοινωνία* utilizado por Babrio (v. 1, 7, 10) e Ignacio (l. 5), *societas* en la versión de Fedro (v. 1), es interpretada por Legras (1996) 71-73 en el sentido de una adaptación didáctica a la jerarquizada sociedad del Egipto romano, de un concepto revalorizado por el pensamiento de la Segunda Sofística a partir de las contribuciones de moralistas anteriores como Plutarco (*De adulate et amico*) y ya antes Aristóteles (*Ética a Nicómaco*).

23 Cf. Perry (1965) LXII ss.; Luzzatto & La Penna (1986) xci ss.

24 Cf. Vaio (1973).

babriana de fecha tan temprana encontramos una proporción mayor de fábulas con prototipo esópico conocido (3/4) que la que encontramos en el ms. A de Babrio (1/2 aproximadamente), lo cual, si no es casualidad al tratarse de un número de fábulas tan exiguo, podría ser indicio de que con el tiempo las fábulas esópicas de las que partió Babrio fueron reduciéndose en número.

2.3. Las *Tabulae ceratae graecae Assendelftinae* son un juego de siete tablillas de madera encerada, llamadas así en honor del oficial de la armada holandesa que las adquirió en la ciudad siria de Palmira en 1881 y de su hermano, quien a la muerte de aquel las donó a la Biblioteca de la Universidad de Leiden. Publicadas por D.C. Hesseling en el n.º 13 del *Journal of Hellenic Studies*, correspondiente a 1892-1893, constituyen el testimonio de las fábulas de Babrio editado en fecha más antigua, a la vez que el más extenso y compacto, al margen de la transmisión manuscrita. De las siete tablillas, de 14,5 × 12 cm, las dos de fuera constituyen las tapas y las otras cinco las «hojas» de un verdadero cuaderno escolar. El *recto* de la cubierta está en blanco y en el *verso* de sendas tapas se repite —correspondiendo respectivamente a la muestra del profesor, en anchas y separadas letras, algunas decoradas, de redonda informal en forma bilineal, y a la copia del alumno, con la hoja invertida y en letras que pretenden ser capitales pero que se desvían del pautado— la sentencia contenida en el v. 347 de *Trabajos y Días* de Hesiodo: ἔμμορε τοι τεμῆ[ς] ὅς τ' ἔμμορε γείτονος αἰσθλοῦ.

El resto de las tablillas, del *recto* de la segunda al *recto* de la séptima, contienen restos, más o menos incompletos, de catorce fábulas, una de ellas repetida (Tablillas II *verso* y III *recto*: fab. 78 A) y de las cuales nueve están presentes en el ms. A de Babrio y las otras cinco aparecen prosificadas en la *Paráfrasis Bodleiana*, si bien de una de estas, ubicada en el *verso* de la tablilla VI, la versión parafrástica difiere considerablemente²⁵ y de otra, que precede a esta en el *recto* de la misma tablilla, lo que se conserva son restos que en alguna secuencia se ve que son prosa, aunque terminan con una sentencia puramente yámbica a modo de *epimythion*, y no coincide con ninguna versión parafrástica.²⁶ Por otra parte, de las fábulas que sí están en el ms. A, las dos que preceden a la última citada en el *recto* de la Tablilla VI²⁷ y en *verso* y *recto* de la Tablilla V²⁸ tampoco están en coliambos, sino en prosa, y el texto difiere considerablemente, tanto del de Babrio como del de la *Paráfrasis Bodleiana*, para aproximarse a la versión

25 Fab. 139 P., cf. Hesseling (1892-1893) 311.

26 Fab. 143 P., cf. Hesseling (1892-1893) 311.

27 Fab. 107 P., cf. Hesseling (1892-1893) 310.

28 Fab. 103 P., cf. Hesseling (1892-1893) 309 ss.

del Ps. Dositeo. Con lo cual, aparte de las cinco fábulas no transmitidas en el ms. A, y en particular aquellas dos de las cuales una está en prosa (Tablilla VI *recto*) y la otra difiere mucho de la *Paráfrasis Bodleiana* (Tablilla VI *verso*), la duda sobre la autoría babriana se cierne también, como es lógico, sobre las dos paráfrasis de las Tablillas VI *recto* y V *recto* y *verso* que tanto difieren del texto del ms. A y de sus paráfrasis bodleianas al mismo tiempo.²⁹ Con todo, las dos fábulas en coliambo con las que se inicia la antología escolar (Tablilla II *recto* y *verso*)³⁰ y de las que la *Paráfrasis Bodleiana* ofrece una prosificación muy ceñida, dan pie para pensar en su posible atribución a Babrio,³¹ aun cuando no figuren ni en el ms. A ni en los otros dos códices secundarios de Babrio.³²

Si esto es así, tal vez podríamos contar luego como contenido del cuaderno (T) con: siete fábulas de Babrio en coliambo (3T: 78A, P; 4T: 97A, P; 6T: 117A, P; 7T: 91A, P; 12T: 43A, P; 13T: 123A, P; 14T: 17A, P), dos más probables y también en coliambo (1 y 2T: 136 y 137 P.) aunque no estén presentes en el código principal, dos improbables en coliambo y ausentes del código principal (5 y 11T: 138 y 139 P.), tres paráfrasis sustancialmente diferentes de dos fábulas babrianas y de otra no presente en ms. principal; es decir, entre otras fábulas y paráfrasis de fábulas de Babrio y no babrianas, algunas fábulas de Babrio documentadas solo aquí, o, en el caso de la fábula 123 —la última de la colección babriana del ms. A y de la cual este recoge solamente el primer verso— documentada de forma completa solo en esta selección, que, a juzgar por el tipo de letra y de faltas cometidas, por las repeticiones y otros rasgos, seguramente fue copiada³³ por el mismo alumno que copió la *gnome* hesiódica en la sobrecubierta del cuaderno, solo que con un tipo de letra más cursiva (*evolving* en la clasificación de Cribiore),³⁴ en algún momento del s. III, esto es, unos siete siglos antes de que fuera copiado el ms. A.³⁵

Tal vez no sea casual que las cuatro muestras fabulísticas que tienen más visos de no ser de Babrio, a saber, las tres paráfrasis más la fábula fragmentaria

29 Desde luego, de las dos paráfrasis de T. V *recto* y *verso* (fab. 8 y 9 T: 103 y 107A, P) diríamos que hay indicios para pensar que pueden derivar de las correspondientes fábulas esópicas (142 y 150 P.).

30 Fab. 136 y 137 P.

31 Pace Adrados (1979) 120. Con todo, Adrados (1979) 130 y (1970) reconoce que las fabs. 1 y 2 (así como las fabs. 5 y 11) de las tablillas, todas las cuales son consideradas de Babrio por Perry y ya por Crusius, podrían haber figurado en el ms. A, pues comienzan por letras después de la *ómicron*, en la cual se acaba la relación de las fábulas allí recogidas.

32 Vaticano (s. xv) y *Codex* G, de la Pierpont Morgan Library de Nueva York.

33 Y no escrita al dictado como opinan la mayoría de los estudiosos (cf. Luzzatto & La Penna (1986), xxx) frente a Cribiore (1996) n.º 386.

34 Cribiore (1996) 112.

35 La fecha del 272/3 d.C., que es la de la destrucción de la mítica ciudad de Palmira, famosa por sus ruinas, es un propicio *terminus ante quem* en opinión de Hesseling (1892-1893) 300.

de T. VI *verso* que se aparta bastante de su paráfrasis bodleiana (fab. 11 T: 139 P), se dispongan las cuatro seguidas, y como deslindadas, en dos tablillas contiguas (V y VI *recto* y *verso*). Y acaso tampoco lo sea que el título de las dos primeras de entre estas comience por Λέων, del mismo modo que el título de las dos primeras de la antología comienza por Υἱός, el de las dos que sigue comienza por Κ y el de las dos últimas por ὄρνις, dando así lugar a breves secuencias alfabéticas o temáticas que bien pueden ser conato de la ordenación alfabética, pero en todo caso distinta, de las fábulas que la tradición manuscrita de Babrio conoce y que de este modo ofrece aquí indicios de haberse configurado como tal en época posterior a la de las Tablillas.

Otro aspecto interesante de esta antología fabulística es el de los epimitios o moralejas que siguen a: una de las fábulas presentes a la vez en T y en el ms. A, dos de las cinco muestras fabulísticas presentes en T pero no en A, las dos paráfrasis presentes en T y las dos fábulas presentes en A de las que aquellas fueron derivadas. El único *epimythion* adherido a una fábula presente a la vez en ambos textos (fab. 12 T: 43A, P.) encierra el mismo mensaje pero su expresión es lo suficientemente distinta como para impedir hablar de *varia lectio* y constituir verdadera metáfrasis (como en realidad la constituye la mayor parte de la fábula a partir de lo que de su comienzo resta en la Tablilla (VI *verso*-VII *recto*),³⁶ la cual por otro lado repite parte del *epimythion* (l. 7-9) antes de llegar al final. De los dos epimitios de las cinco muestras fabulísticas presentes en T y no en A (de las cuales a una le falta el final y por tanto no se puede saber si llevaba o no *epimythion*), uno (fab. 1 T: 136 P.) es un *epimythion* colímbico (del cual el alumno ha omitido copiar la primera mitad del primer verso, 23), el otro (fab. 10 T: 143 P.) es un dímeter yámbico (οὐ δεῖ κακοὺς εὐεργετεῖν) adherido a una paráfrasis muy alejada de una fábula colímbica sobre el mismo tema, pero sin moraleja, del ms. G de Babrio: por cierto, la misma sentencia, en prosa (πονηροὺς γὰρ εὐεργετεῖν οὐκ ἔδει) y en forma de un hexámetro tomado de Teognis 105 (δειλοὺς δ' εὖ ἔρδοντι ματαιοτάτῃ χάρις ἐστίν), figura también como moraleja de una fábula común a Esopo (480 P.) y a Fedro (I 19) y de su aplicación retórica en *PKöln* II 64, fechado a finales del s. II. De los dos epimitios de las correspondientes paráfrasis de las Tablillas con respecto a sendas fábulas del cód. A, el primero (fab. 8 T: 103A, P.) es no solo más simple sino también mucho más impreciso y desenfocado que el modelo babriano; el segundo (fab. 9 T: 107A, P.), en cambio, es mucho más directo y apropiado que el de la fábula de Babrio.

36 Pace Hesselring (1892-1893) 313.

La presencia y la tipología de los epimitios demuestran —como ya, en lo que les concierne, los de *PLeid* inv. 17 (paráfrasis de fab. 67 P. de Babrio) y *POxy* x, 1249 (fab. 43 P. de Babrio) desde poco después de la época del autor—, primero, que independientemente de que los epimitios conservados en las muestras fabulísticas de las Tablillas y demás puedan o no ser originarios, en todo caso estos parecen haber acompañado a las fábulas desde fecha mucho más temprana de la generalmente admitida;³⁷ segundo, que a juzgar por un caso como el de la fábula 12 T: 43 P., la versificación de fábulas incluye la posibilidad de metáfrasis, en este caso intensificada en la parte final de la composición de T con respecto a la de A, aun cuando el mensaje y parte de la formulación del *epimythion* de ambas versiones coincide, a la vez que se desmarca del *epimythion* de la fábula 102 Ch. de Esopo, en la cual tienen aquellas su prototipo conocido (como la totalidad de las comprendidas en las Tablillas y un buen número de las contenidas en el ms. A suelen tenerlo en sendas fábulas esópicas); tercero, que esta misma sensación de relativa independencia entre las fábulas y sus epimitios es corroborada por los epimitios de las dos paráfrasis de las Tablillas con respecto a sendas fábulas del cód. A de Babrio, así como por el dímetro yámbico cuyo contenido, no su forma, se repite en otras paráfrasis de una fábula de Esopo y Fedro y en su aplicación retórica, y que sirve de *epimythion* a una paráfrasis de las Tablillas con respecto a una fábula transmitida por el cód. G de Babrio, que carece de él.

Esa relativa autonomía de los epimitios y su capacidad de servir de moraleja a distintos relatos fabulísticos y viceversa, de cambiar de sentido en dos versiones distintas de una misma fábula, sin duda tienen que ver con la práctica escolar del *progymnasma* prerretórico conocido también como *mythos* (*fabula* en la terminología latina), para cuya elaboración uno de los puntos consistía en ponerle moraleja a un determinado relato fabulístico o bien, al contrario, inventar diversas historias que ilustren una moraleja dada.³⁸ Que la función de esta puede ser desempeñada, como en los casos citados, por una sentencia *tout court* es una de las posibilidades de la moraleja, la cual tiene siempre un carácter sentencioso, y constituye sin duda un punto de afinidad entre el *progymnasma mythos* y el *progymnasma gnóme*, en función del cual, principal pero no exclusivamente, circulaban repertorios de sentencias para su uso en la escuela:³⁹ una de ellas bien puede haber sido la sentencia hesiódica que, en forma un tanto emblemática, abre y cierra la antología de fábulas Assendelft. La paráfra-

37 Cf. Perry (1965) LXII ss.; Luzzatto & La Penna (1986) XCI ss.

38 Cf. Theon *Prog.* 75, 31-76 Sp.

39 Cf. Patillon (2008) 75.

sis que constituye la forma de expresión de tres de estas, y es de suponer que también la metáfrasis de otra, la cual no es sino una forma de paráfrasis en verso aun cuando esta modalidad esté peor documentada, es asimismo componente fundamental de la elaboración del *progymnasma mythos*, según el cual, tras abundantes audiciones y lecturas de fábulas, el alumno debía primero contarlas a su manera y luego crear otras.⁴⁰

El nivel de la escritura del cuaderno, propio de una mano «en desarrollo», no parece sin embargo compadecerse con el de un alumno del nivel progimnasmático, previo a la clase de retórica o enseñanza superior. El tipo de faltas cometido, relativamente no tan abundantes y la mayoría debidas a la pronunciación, ya sea el itacismo, ε por αι o confusión del grado de oclusividad en las consonantes,⁴¹ y por tanto atribuibles lo mismo a un alumno que a un profesor; aparte de la repetición en T III *recto* de la fábula 3 (78 P.) de T II *verso*, las no infrecuentes repeticiones de palabras aisladas, secuencias de palabras, líneas completas y a veces dos o más líneas (como en fab. 8 T, l. 11 s., o en 12 T, v. 7 ss. repetición aticipada del *epimythion* en lugar de unos cuantos versos que faltan) y por el contrario omisiones de palabras y a veces de un verso completo (fab. 3, 4, 6, 7 T),⁴² así como la intercalación en la fábula 8 T de cinco líneas de lo que parecen ser glosas homéricas, hacen pensar en la copia por parte de un alumno, de una selección de fábulas de Babrio más algunas paráfrasis o metáfrasis realizadas por un profesor, a juzgar por la frecuente presencia de variantes —no siempre más triviales— con respecto a la transmisión manuscrita del fabulista.⁴³ Su finalidad sería en primer lugar la práctica escrituraria, pero, aparte de la permanente enseñanza moral que las fábulas proporcionaban, estas servían al mismo tiempo para anticipar la toma de contacto del alumno con un tipo de textos que, unos años más tarde, constituirían la base de un *progymnasma*, el *mythos*, elemental pero no sencillo, del cual dice Quintiliano (*Inst.* I 9, 3) «es difícil incluso para maestros consumados y el alumno que lo haya ejercitado como es debido será capaz de aprender lo que le echen».⁴⁴

40 Cf. Quint. *Inst.* I 9, 2; Patillon (2008) 63.

41 Cf. Hesselting (1892-1893) 298 ss.

42 En estos casos, sin embargo, se trata de líneas consideradas expletivas en el ms. A (cf. Hesselting (1892-1893) 300 y *comm. ad loc.*), de modo que se podría pensar que faltasen ya en el original.

43 Cf. en particular fab. 3, 4, 6, 7, 12 T y comentario de Hesselting (1892-1893) 300, donde se atribuyen las «corrupciones» del texto al frecuente uso de Babrio en la escuela.

44 Quod opus, etiam consummatis professoribus difficile, qui commodè tractauerit cuicumque discendo sufficit (Sententiae quoque et chriae et aetiologiae subiectis dictorum rationibus apud grammaticos scribantur, quia initium ex lectione ducunt...).

2.4. De acuerdo con Sijpesteijn, paráfrasis de la fábula 9 de Babrio habría que considerar también un pequeño fragmento de papiro perteneciente a la colección particular del benemérito A.M. Hakkert y editado por aquel en *Studia Papyrologica* VI (1967) 8-10. Fechado en el s. III, contiene escasos restos de lo que él supone ser la parte central de siete líneas de una columna; es más, en su opinión los escasísimos restos de las dos primeras líneas podrían corresponder a la paráfrasis de otra fábula. El argumento en que basa su deducción es que en el fragmento se leen, por este orden, los términos τὸ ὄψον y σαγήνην, que son los utilizados por Babrio para referirse a «pesca» y «red», en lugar de ἰχθύς y δίχτυα de una anterior versión esópica (24 Ch.: II P.), la cual tiene un eco en un pasaje de Heródoto (I 141) puesto en boca de Ciro ante el ofrecimiento de eolios y jonios de dejarse someter en las mismas condiciones en que lo habían hecho ya con Crespo de Lidia: la fábula cuenta cómo un pescador que tocaba muy bien el *aulós*, tras intentar atraer a los peces con el sonido de su instrumento inútilmente, se burló luego de ellos al verlos saltar en la orilla después de atraparlos con la red.

El problema es que, primero, lo exiguo del fragmento impide asegurarse de su contenido; segundo, el tipo de letra, una cuidada «uncial redonda», tampoco contribuye a asegurar el empleo supuestamente escolar de la paráfrasis.⁴⁵

2.5. Un paso más allá en la constatación del grado de implantación de la fábula de Babrio supone *PAmherst* II 26 (*C. P. Lat.* 40), de 25,8 cm de altura, el cual consta de dos columnas consecutivas de escritura que contienen la traducción al latín seguida de la versión griega de las fábulas 17, 16 y 11 del ms. A por este orden, aunque lo que en realidad figura en la hoja de papiro es: la traducción latina de los versos 3-10, de los 12 de que consta la fábula 16, seguida de la versión griega de las fábulas 17 y 16, seguida de la traducción latina de la fábula 11 y seguida de la versión griega de esta menos el *epimythion*, el cual sí es incluido en la traducción latina. Editado en 1901 por Grenfell y Hunt⁴⁶ y fechado entre finales del s. III y comienzos del IV, su latín, con bastantes faltas, algunas palabras extrañas y fallos semántico-sintácticos, es calificado de *extraordinary bad* por los editores, que lo suponen «compuesto por alguien que sabía poco latín y copiado por otro que sabía menos», si bien el tipo de letra, muy regular y supuestamente de la misma mano en el texto latino y en el texto griego, este más cuidado, les hace pensar en un nivel educativo no precisamente de principiante.

45 Como ha objetado Vaio (1970) 49-52.

46 Grenfell & Hunt (1901).

La verdad es que las faltas del griego son relativamente pocas y, más que tales, lo que hay son variantes con respecto a la tradición manuscrita, las cuales, eso sí, son en general más triviales y a veces pasan por alto la métrica,⁴⁷ aun cuando en la fábula 11, 5 el término βαλόντος es el mismo que en el cód. A y ha sido enmendado luego sin necesidad con diversas conjeturas (βλαβόντος, λαβόντος), y tras el v. 7 es omitido un verso expletivo de A. La traducción latina es claramente *verbum de verbo* y sus fallos más frecuentes son de tipo gramatical, concretamente la adaptación sistemática del participio de aoristo activo griego por el participio pasivo latino (l. 1, 2, 7, 27, 29 del papiro), la de ἔως por *dum* (l. 3), de tipo sintáctico-gramatical⁴⁸ y algunos motivados por la pronunciación (*pulcheri, spaearum* l. 31; *serenae* (sc. -e) l. 32), pero los más llamativos parecen ser obra del copista más que del traductor, incluida por supuesto la omisión en un primer momento de la última línea de la tercera fábula y su inserción luego a continuación de la primera línea del *epimythion*, así como la influencia del latín hablado vulgarmente.⁴⁹

Todo ello induce a pensar en una copia escolar de una selección de traducciones de fábulas de Babrio seguidas de la correspondiente versión oral de las mismas en griego, a partir de un modelo de profesor y destinadas al estudio del latín en el Egipto romano. Piénsese que todavía en la Roma de finales del s. I el predominio del griego sobre el latín en la enseñanza es tal que Quintiliano (*Inst.* I 1, 12-13) se ve obligado a llamar la atención sobre la conveniencia de simulta-
near el comienzo del estudio del latín con el estudio del griego en la escuela.⁵⁰

47 Cf. κορυκος οια πασσαλω 17, 2: ὥς θύλακός τις πασσάλων A; ουδεις 17, 6: οὐδεὶς δ' A; μειζον 17, 6: ζῶντος A; χανων λυκος 16, 6: λύκος χανών A; (ἀπηλθε) ψυχραις 16, 7: (ἀπῆλθε) νωθραῖς A; ενεδρευσας 16, 7: παρεδρεύσας A; κακεινος ευτε 16, 10: ὁ δ' εἶπε A; και καλλικαρπος 11, 7: καὶ καλλίπαις ἀμητός A (ποίη δὲ καλλίκαρπος P.).

48 Los más graves: (*nec uidit eius ariis Cereris*, l. 33, por (οὐδ' εἶδεν) αὐτοῦ τὴν ἄλωα Δημήτηρ y *est quidam ira ultricis quem custodiamus* por ἔστιν τις ὀργῆς νέμεσις, ἣν φυλαττοίμην).

49 *frestigiatur* l. 5, (*bulpeculam*) *infortunam* l. 25, *babbandam* l. 30, *sorsus* l. 31, *pace* Grenfell & Hunt (1901), cf. Kramer (2007a) 45-52 y Kramer (2007b) 137-144.

50 «A sermone Graeco puerum incipere malo, quia Latinum, qui pluribus in usu est, uel nobis nolentibus perbibet, simul quia disciplinis quoque Graecis prius instituendus est, unde et nostrae fluxerunt. [13] *Non tamen hoc adeo superstitiose fieri uelim ut diu tantum Graece loquatur aut discat, sicut plerisque moris est. Hoc enim accidunt et oris plurima uitia in peregrinum sonum corrupti et sermonis, cui cum Graecae figurae adsidua consuetudine haeserunt, in diuersa quoque loquendi ratione pertinacissime durant.* [14] *Non longe itaque Latina subsequi debent et cito pariter ire. Ita fiet ut, cum aequali cura linguam utramque tueri coeperimus, neutra alteri officiat*» (la cursiva es nuestra).

Lo cual por otro lado no impide que también de Fedro nos hayan llegado testimonios papiráceos de su uso en la escuela y demás desde mucho tiempo antes de que las fuentes literarias se hayan hecho eco de su existencia, cf. POxy XI 1404 (*C. P. Lat.* 38) (s. III), PKöln II 64 (final s. II) y Fernández Delgado (2006) 35 ss.

Aparte del testimonio que *PAmherst* II 26 presta sobre la consagración de Babrio como modelo de estudio y texto fuente de la traducción al latín, es de suponer que para hablantes de lengua griega,⁵¹ también es importante el que aporta sobre otros dos aspectos controvertidos de la tradición babriana, a cuyo esclarecimiento hemos visto que contribuían ya las *Tablillas Assendelft*: la existencia de al menos algunos de los epimitios, como el garantizado por la traducción latina de la fábula II, ya desde época, si no originaria, muy antigua⁵² y, en este caso de manera menos aleatoria de como aparece en las *Tablillas*, la tendencia ya desde muy pronto a la ordenación alfabética de las colecciones de fábulas, en el presente caso las fábulas de Babrio seleccionadas comenzando todas por *alfa*, aunque dentro de la letra no coinciden con el orden adoptado en el ms. A.⁵³

2.6. Un testimonio complementario pero no poco importante del grado de implantación de Babrio, concretamente en la escuela de los primeros siglos que siguieron a su tiempo, como ocurre con la mayoría de los testimonios citados, es aportado por *PBouriant* I (= *PSorbonne* 826), en este caso un código procedente de la Tebaida y compuesto por once hojas de 9 × 8 cm escritas en *recto* y *verso*, menos el *verso* de la última, que está en blanco. Por su tipo de letra, según Cribiore⁵⁴ «rápida y de tipo mixto» pero con «cierta extrañeza» propia de la copia de un alumno, y según sus primeros editores⁵⁵ y la mayoría de los estudiosos escrita al dictado, ha sido fechado en el s. IV y por su contenido clasificado como *cahier d'écolier*, que en este caso sería no de tipo monográfico, como las *Tablillas Assendelft*, sino misceláneo. Consta de: una serie de palabras sucesivamente monosílabas, bisílabas, trisílabas y tetrasílabas, cada una en una línea y cada clase en orden alfabético, y a partir de las bisílabas agrupadas de cuatro en cuatro, excepto las de la *psi* y la *omega*, que son solo dos, ocupando los folios I-V (que se interrumpe en la *gamma*)⁵⁶ y en su mayor parte correspondiendo a nombres propios de la mitología o de la historia; cinco *chreiai* atribuidas al cínico Diógenes, ocupando también cada palabra una línea y el total los folios VI a VII *recto*; veinticuatro *gnomae monostichoi* del tipo de las menandreas, de nuevo en orden alfabético y ocupando los folios VII *verso* a IX *verso*; más los once primeros versos del primer prólogo de las fábulas de

51 Cf. Kramer (2007b) 138: «Es handelt sich um jemanden, dem das Griechische weit geläufiger war als das Lateinische. Das erklärt die griechische Ausprägung einiger lateinischer Buchstaben [...]».

52 Cf. *supra* n. 37.

53 Cf. *supra* p. 85.

54 Cribiore (1996) n.º 393.

55 Jouguet & Perdrizet (1906) 148-161 (= Collart (1926) n.º 1).

56 Ello da pie para pensar que faltan páginas: se calcula que ocho, cf. Collart (1926) 18.

Babrio, ocupando las dos caras del folio X y, al igual que las *gnomae*, cada verso distribuido en dos líneas coincidiendo con la cesura; finalmente un *post-scriptum* típicamente escolar en el *recto* del folio XI y último.⁵⁷ De modo que aproximadamente la mitad del cuaderno se la adjudican las listas de palabras (que, si es correcto el cálculo de las páginas perdidas, pudieron ser hasta ocho más) y la otra mitad el conjunto de las *chreias* (tres páginas), las *gnomae* (cinco páginas) y el prólogo de Babrio (dos páginas).

Las *gnomae* y los versos de Babrio se hallan separados por *parágraphoi*. Las faltas de ortografía son pocas y la mayoría debidas a la pronunciación, y la escritura hace notar acentos, espíritus y otros signos diacríticos.

Todo ello hace pensar⁵⁸ en un tipo de alumno que ha sobrepasado ya ampliamente el aprendizaje de la escritura y la lectura, y copia, seguramente de un modelo del profesor, una serie bien programada de ejercicios de dificultad gradual —palabras aisladas de extensión creciente, frases sueltas, relato continuo— destinados, por un lado, a ejercitar la escritura y la ortografía, por otro lado a familiarizarse con una serie de nombres del acervo cultural griego y con su sistema de valores e ideas morales; pero, en el caso de las *gnomae* y de Babrio, a tomar también conciencia de la presencia del verso y su composición interna, aparte de tomarla también, lo mismo que en el caso de las *chreias*, de elementos esenciales y sumamente frecuentes en la composición del discurso retórico-literario, tanto en sus productos intelectuales como en la fase de formación progimnástica que conduce a estos. En este cuaderno escolar, en efecto, un paso más allá de aquellos papiros en que encontramos la fábula en contacto con la *gnome*, hallamos esta combinada con la *chreia* (el primero de los *progymnasmata* en la clasificación de Teón) y con un tipo de relato (esto es un *diégema*, otro *progymnasma*), el constituido por el prólogo babriano, cuya expresión corresponde a la descripción propia de la *écphrasis* (de nuevo un *progymnasma*) y cuyo contenido se refiere a un tiempo mítico o edad de oro en que los hombres eran justos, todos los seres vivos poseían voz articulada y hablaban entre sí, incluidos los árboles y los animales con el hombre, la tierra daba su fruto espontáneamente y había amistad entre hombres y dioses, el cual es el mundo propio de la fábula. Y en este sentido puede decirse que el prólogo del fabulista desempeña en este texto el papel que en otros testimonios papiráceos es desempeñado por sus fábulas, al tiempo que el alumno es introducido en los *progymnasmata* más elementales y frecuentes; para empezar, en los propios repertorios,

57 εὐτυχῶς τῷ ἔχοντι καὶ τῷ ἀναγινώσκοντι μᾶλλον δὲ τῷ νοοῦντι. Cf. encabezamiento de *PLeid* inv. 17 *supra*, p. 80.

58 Cf. Collart (1926) 18 ss.

generalmente también alfabéticos, de *chreias*, sentencias y fábulas que circulaban en la escuela para uso de los alumnos y futuros oradores y escritores.⁵⁹ Y este tipo de formación, claramente retorizante desde el principio y de contenido profano, era también común a los alumnos, y profesores se supone, cristianos, como demuestra el hecho de que cada una de las páginas de este cuaderno escolar aparece encabezada por un crismón y en la primera figura la palabra *theós*.⁶⁰

Hay que decir además que, independientemente de la contribución del texto del papiro a la constitución de la porción correspondiente del texto de Babrio, aun cuando esta ha sido en gran medida rebajada en la edición hoy de referencia, la de Luzzatto-La Penna (Teubner), con respecto a la de Perry en Loeb, cabe observar la presencia de ciertas intervenciones en el texto papiráceo en relación con el del ms. A, derivadas en definitiva de la técnica parafrástica y tendentes a facilitarlo por parte sin duda del profesor;⁶¹ así la fusión en dos versos trastocados y en parte cambiados (3-4) con respecto a los versos 3-5 de A, restituyendo con ello la mención de la generación de plata del mito hesiódico (*Op.* 127 ss.; cf. *Op.* 109 ss., 142 ss., 176) que en el ms. ha sido suprimida; la sustitución del v. 8 por otro (v. 7) destinado a explicar, sin duda expletivamente si no es para los hábitos característicos de un profesor, el contenido del verso anterior; un grado algo mayor de verosimilitud en el v. 8 con respecto al v. 9 del ms., supresión de la fuerte anáfora de *λάλει* y el polisíndeton (*δέ*) iniciales de los versos siguientes y supresión del vocativo del destinatario, *βοάγγχε*, sin duda con el fin de universalizar lo más posible el aleccionamiento despojándolo de esta marca individualizadora; el mismo procedimiento encontramos en una de las *gnomae* del papiro, que sustituye por *πλούσιος* el vocativo *Φανία* conocido por otra versión papirácea del s. I, siguiendo un modelo característico del aleccionamiento gnómico.⁶²

3. A la vista de estos testimonios un hecho parece claro, y es que en el ámbito escolar grecolatino de la época del Imperio Romano el grado de implantación de Babrio fue muy alto, claramente superior al de los otros fabulistas, incluido el omnipresente Esopo, aun cuando uno de los cuatro testimonios de este obtenidos de papiros u óstraka escolares, la paráfrasis de la fábula del asesino, se repite hasta ocho veces en papiros o en pergamino de entre los siglos V al VIII.⁶³

⁵⁹ Cf. Collart (1926) 17.

⁶⁰ *Ibid.* 20.

⁶¹ Cf. Luzzatto & La Penna (1986) LVIII y 1-2 *cum app. crit.*

⁶² *PVindob A* 19999: *Menandri Sententiae*, ed. Jäkel (1964) 8, fr. IV 8.

⁶³ Cf. Fernández Delgado (2007a) 324 ss.

Ni antologías de paráfrasis fabulísticas y no solo aisladas, ni traducciones de estas al latín, ni nada comparable a su presencia en cuadernos escolares del tipo del Assendelft o del Bouriant se ha encontrado al margen de la obra de Babrio,⁶⁴ si bien cierto papiro de Fedro fechado a finales del s. II⁶⁵ contiene parte de una antología de paráfrasis en griego, supuestamente destinadas a su utilización por los oradores.

Otro aspecto interesante de los testimonios fabulísticos de Babrio al margen de la transmisión manuscrita es que, a pesar de su número limitado, permiten observar la repetición de un par de fábulas en tres de los textos, lo cual es sin duda una prueba de su particular popularidad: fábula 43 P. en *POxy* X 1249 y en *Tab. Assendelft*, y fábula 17 P. en *Tab. Assendelft* y en *PAmherst* II 26. La primera es la fábula del ciervo que estaba mucho más orgulloso de su cornamenta que de sus delgadas patas hasta que, siendo atacado y teniendo que internarse entre la maleza del bosque, comprobó la utilidad de las segundas y el estorbo de la primera, y además de su antecedente esópico (fab. 74 P.) tiene otra manifestación en Fedro (I 12); la segunda es la fábula del gato salvaje que se disfrazó con un saco para cazar las gallinas pero un gallo lo descubrió por sus dientes, la cual está también presente en la fábula esópica 79 P. y a partir de ahí tiene su propia versión en Fedro IV 2.⁶⁶

La razón del impacto escolar del fabulista preceptor de príncipes es buscada principalmente en su capacidad de adecuación psicológica a la hora de hacer hablar con verosimilitud a los diversos animales, así como en el hecho de poner su obra al servicio de su joven aprendiz de las letras griegas.⁶⁷ Pero ambos motivos podrían ser matizados, el primero en el sentido de que su capacidad de caracterización se conjuga al mismo tiempo con una clara y amable dicción a base de rasgos coloquiales y de variadas influencias literarias en sabia dosificación,⁶⁸ y el segundo porque su vocación didáctica, más allá de cualquier destinatario concreto, se enmarca en una actitud de aleccionamiento repetidas veces adoptada y prestigiada en la literatura anterior ya desde el poema de *Trabajos y días*, el modelo del cual precisamente parte Babrio desde el momento mismo

64 A diferencia de Adrados (1979) 142 ss., Nøjgaard (1964) 485 considera que las cuarenta fábulas supuestamente compuestas para la escuela por Aftonio (Hausrath II, 133 ss.), el rétor del s. IV discípulo de Libanio y autor de un influyente manual de *Progymnasmata*, proceden también de Babrio.

65 *PKöln* II 64 [B. Kramer, M. Erler, D. Hagedorn & R. Hübner (ed.), Opladen, 1980].

66 El αἴλουρος «gato salvaje» griego es representado en Esopo por la γαλέη y en Fedro por la *mustela* «comadreja», que en parte es el animal funcionalmente equivalente del otro antes de que el gato doméstico fuera incorporado a la cultura grecolatina, cf. Fernández Delgado (2007c).

67 Cf. Legras (1996) 56 ss.

68 Cf. Luzzatto (1975-1976) 17-97.

de la ubicación de sus conversaciones animalescas en la mítica Edad de Oro. Y se podrían añadir otras razones aparte de, concretamente en comparación con Fedro, el predominio de la lengua griega sobre la latina en la educación o las ínfulas literarias y los desahogos personales del fabulista latino; no poco poderosas deben de haber sido, por un lado, la capacidad de adaptación del mensaje fabulístico a las circunstancias sociales, políticas y culturales de la época,⁶⁹ por otro lado el hecho de que estén en verso y en un tipo de verso además que se presta a la gracia «de diente romo»,⁷⁰ aparte de que el verso resultaba mucho más atractivo que la prosa para la ejercitación parafrástica y metafrástica en la escuela.⁷¹

Es más, es muy posible que el éxito alcanzado por Babrio en el ámbito escolar se deba en gran medida a que este constituía el marco natural, el horizonte al que primordialmente aspiraba y el punto de referencia habitual para el desarrollo de su obra. Tras haber primeramente Babrio escuchado, leído y copiado en la escuela muchas fábulas y paráfrasis de fábulas en la clase del *grammatistés* y en la clase del *grammatikós*, luego él mismo haber parafraseado y tal vez también metafraseado otras fábulas y practicado una y otra vez la elaboración del *progýmnasma* del mismo nombre, pasaría luego a dar el salto de poner en coliambos el repertorio de fábulas esópicas que circulaba en ese momento, pensando no solo en la educación del delfín de la casa real a cuyo servicio estaba, sino en la de cualquier alumno de la escuela de época imperial, así como en la de todos los egresados de esta. Que Babrio no erró en la consecución de sus objetivos han venido a demostrarlo, por lo menos tan patentemente como la gran influencia ejercida en otros fabulistas y colecciones de fábulas posteriores, los hallazgos papiráceos que sucesivamente han tenido lugar desde los mismos comienzos del s. xx y las tablillas Assendelft, procedentes de Siria, las cuales prueban además que Babrio fue incluso «profeta en su tierra», y sin duda no solo en la de adopción.

69 Como ilustra p. ej. la fábula de *PLeid* inv. 17. Cf. Morgan (2007a) y Morgan (2007b) 57-83.

70 Cf. Segundo Prólogo, v. 14, 6-8.

71 Cf. Primer Prólogo, v. 15 ss.; Segundo Prólogo, v. 6-8 y Quint. *Inst.* I 9, «([...] añadamos ciertos principios [...] para instrucción de los alumnos que aún no pueden con la retórica.) Aprendan primero a referir en un lenguaje claro y sencillo las fabulitas de Esopo, que suceden a los cuentos de las amas de cría; luego a escribirlas con la misma sencillez de estilo, primeramente poniendo los versos en prosa y traduciendo su sustancia con otras palabras, luego parafraseándolas más libremente, en cuyo proceso pueden abreviar unas cosas y amplificar otras, siempre que conserven el pensamiento del poeta» («Igitur Aesopi fabellas, quae fabulis nutricularum proxime succedunt, narrare sermone puro et nihil se supra modum extollente. Deinde eandem gracilitatem stilo exigere condiscant: versus primo solvere, mox mutatis verbis interpretari, tum paraphrasi audacius vertere, qua et breviare quaedam et exornare salvo modo poetae sensu permittitur»).

« Le vêtement bigarré
des danseurs de pyrrhique » :
pratiques du bilinguisme
dans la correspondance de Fronto
et Marc Aurèle

Emmanuelle Valette

ABSTRACT: The letters of Fronto, particularly the correspondence with his pupil, the emperor Marcus Aurelius Antoninus, offer a fascinating window on the use of Greek language and culture in the circle of the prince. They can be used, more generally, to observe various aspects of Graeco-Latin bilingualism in the second century AD.

This paper will first focus on Fronto's remarks about his own use of the Greek language. His own insistence on his 'poor Greek' enables him to affirm the specificity of his identity as a Roman citizen born in Africa. Despite this obvious and emphatic lack of proficiency in Greek, Fronto sometimes writes in Greek in a correspondence mainly written in Latin. What can explain this choice of language? And how does Fronto, in the framework of a Latin letter, justify the occasional loan of a Greek word or formula? With this question, the status of the Greek language in Roman imperial culture will be approached more precisely, particularly, the recourse to 'technical' Greek referring to rhetorical categories, a technical use that must be distinguished from quotations in Greek.

What sort of stylistic effect is produced by this linguistic mixture? Is the 'medley of colours' (a Frontonian image) induced by the mixture of Greek and Latin languages appreciated as a quality by one of the most famous literary critics of the second century AD? or is it rather seen as a stylistic defect? Finally, this paper intends to focus on the link drawn up by Fronto between the Greek language and philosophical practice. His considerations on *philostorgia*, a Greek type of friendliness, or on the 'leisure' associated with Greek culture, allows him to draw the outlines of an imaginary Greece. Up to what point does this imaginary construction give evidence of a perennial and idealized vision of the 'Greece of the Romans'?

KEY WORDS: Fronto – bilingualism – Greek – identity – *code-switching* (correspondence)

M. Cornelius Fronto fut l'un des orateurs les plus prestigieux de son temps, ce qui lui valut de se voir confier l'éducation rhétorique des deux princes héri-

tiers, Marc Aurèle et Lucius Verus, et de parvenir au consulat en 142¹. Il entretint une correspondance suivie avec le jeune César, de sa nomination un peu avant 139, jusqu'à sa mort dans les années 160. Pour la postérité, il reste ce Romain d'origine africaine qui tenta d'enseigner à Marc Aurèle la supériorité de la rhétorique latine et qui ne réussit pas à le détourner du chemin de la philosophie. Or, dans les années 143-45, Fronton, répondant à une lettre que Marc Aurèle vient de lui adresser, admire la manière dont le jeune César a su manier le grec et le latin et développe une image : « Pour sûr, tu alternes et entremêles toutes ces références latines avec des vers grecs avec tant d'adresse, que ce développement ressemble aux costumes bigarrés des danseurs de pyrrhique, lorsque les uns, drapés d'écarlate, les autres, de rouge-feu, de vermillon et de pourpre, les uns et les autres, harmonieux, se rejoignent »². L'image de la danse permet de figurer les apports à la fois distincts et savamment orchestrés de deux langues, le grec et le latin, utilisées dans la langue écrite ; en l'occurrence, Fronton décrit très précisément ici le phénomène de *code-switching* qui caractérise les lettres de Marc Aurèle, métaphoriquement « tissées » de grec et de latin et, dans le propos de Fronton, transparait clairement l'admiration du maître pour son élève, qui a su avec une parfaite maîtrise réussir cet exercice de style difficile consistant à insérer « élégamment » des citations en langue grecque dans la « trame » d'une lettre majoritairement écrite en latin.

Il est tentant de mettre en parallèle le Fronton tel qu'il apparaît ici avec le personnage mis en scène par Aulu-Gelle dans les *Nuits Attiques* et de relever l'apparente contradiction qui les sépare. Aulu-Gelle dresse en effet le portrait d'un grammairien qui fait de l'expression et de la recherche lexicale la caractéristique essentielle de son « style », volontiers archaïsant. Mais surtout, Fronton est présenté dans plusieurs épisodes comme le farouche défenseur de la langue latine : ainsi, dans le débat qui l'oppose à Favorinus d'Arles à propos du vocabulaire relatif aux noms de couleurs³, Fronton montre que, dans ce domaine précis au moins, le lexique latin n'a rien à envier à son équivalent grec. Dans un autre passage⁴, une discussion sur l'origine du terme « *nanus* » permet à Fronton de déployer toute sa science étymologique pour apurer la langue latine de tous les termes d'origine étrangère, qu'ils soient grecs ou barbares. Cette image de « pu-

1 Sur la carrière de Fronton, voir Cova (1994), Champlin (1980) et Fleury (2006) 3-10 (cf. bibliographie note 1).

2 *Ad Marcum Caesarem* I, 5, 4-5 : « *Enimuero omnia istaec inter Graecos uersus Latina ita scite alternata sunt a te et interposita, ut est ille in pyrrhica uersicolorum discursus, quom amicti cocco alii, alii luteo et ostro et purpura alii alique cohaerentes concursant* ».

3 Gell. 2.26.

4 Gell. 19.13.

riste » associée à Fronton est encore renforcée par l'emploi, chez Aulu-Gelle, de l'adjectif « *purus* » pour qualifier la spécificité de la langue du grammairien⁵. Mais ce qui, dans les propos d'Aulu-Gelle, apparaît comme une qualité indéniable a souvent été caricaturé dans les études des savants du xx^e siècle⁶ et a contribué à la représentation d'un Fronton à la fois précieux et archaïsant.

Or les études récentes sur Fronton, sur Aulu-Gelle et de manière générale sur la littérature d'époque antonine⁷ ont montré la nécessité de prendre en compte le contexte d'énonciation pour comprendre le rôle assigné à Fronton dans ces passages. Les *Nuits Attiques* constituent de fait un témoignage de premier plan sur l'influence qu'exerça le tuteur impérial sur les cercles culturels romains de son époque. Fronton apparaît dans l'œuvre d'Aulu-Gelle comme un fin connaisseur des subtilités de la langue latine et ses connaissances font de lui une autorité en matière linguistique : il suscite manifestement l'admiration de ses contemporains. Mais le « purisme » du personnage est souvent une posture, qui permet à Aulu-Gelle de mettre en scène ses dialogues et de présenter les questions de langue sous forme de débat contradictoire. Favorinus incarnant la défense du grec, Fronton se doit de montrer la supériorité du latin dans un *agôn* verbal qui se termine sur sa victoire.

Les très nombreux travaux⁸ consacrés depuis quelques années à l'édition, aux traductions et aux commentaires de la correspondance de Fronton et Marc-Aurèle permettent d'avoir aujourd'hui une vision beaucoup plus nuancée du personnage et de ne pas choisir entre ces deux facettes : Fronton est à la fois le défenseur du latin dans un idéal de style exprimé par le terme *elegantia*⁹ et cet homme capable d'admirer la façon dont son élève manie avec aisance les références grecques. L'ambivalence du personnage est d'ailleurs caractéristique du « bilinguisme romain », la langue et la culture grecques suscitant toujours un mélange de fascination et de répulsion¹⁰ ; mais elle s'explique aussi plus précisément par les spécificités du contexte culturel dans lequel évolue Fronton.

Tel sera donc l'un des principaux enjeux de cette étude : en m'appuyant sur la correspondance que Fronton échangea avec Marc Aurèle et son entourage

5 Gell. 19.8.1.

6 Brock (1911); Marache (1957).

7 Baldwin (1973), Champlin (1980), Fleury (2006), Garcea & Lomanto (2004), Russell (1990a), Swain (2004).

8 Haines (1982), Soverini (1994), Van den Hout (1999), Fleury (2003) et (2006).

9 Marc Aurèle à Fronton : *Ad Antoninum Imp.* I, 4 : « *Haec ut scriberem tuarum litterarum mira iucunditas produxit. Nam de elegantia quid dicam ? Nisi te latine loqui, nos ceteros neque Graece neque Latine* ».

10 Sur la place ambivalente du « bilinguisme » dans la culture romaine, voir Kaimio (1979), Dubuisson (1983) et (1991), Rochette (1998), et surtout Dupont & Valette-Cagnac (2005) 7-35.

(son frère Lucius Verus, sa mère Domitia Lucilla, l'empereur Antonin le Pieux)¹¹, j'essaierai de mettre en lumière les tensions qui traversent ces lettres ; en étudiant à la fois la manière dont Fronton évoque ses propres compétences linguistiques et l'usage qu'il fait des mots et des références grecques, je tâcherai de montrer la complexité des rapports que le professeur de rhétorique latine entretenait avec cette langue et cette culture, dans un double effet d'inclusion et de mise à distance.

LE GREC DE FRONTON. QUESTIONS IDENTITAIRES

Dans une lettre datée de 139 ap. J.C., Marc Aurèle fait part de son étonnement : Fronton aurait composé quelque chose en grec qui, selon ses dires, plairait à son auteur « plus que tout ce qu'il a écrit jusqu'alors ». Cet enthousiasme étonne d'autant plus le futur empereur que son maître l'aurait « récemment blâmé d'écrire en grec »¹².

Quelle que soit l'oeuvre dont il est ici question — il s'agit probablement de la rédaction de ce qu'on appelle communément l'*Erotikos*, une longue lettre sur la théorie de l'amour inspirée de la tradition platonicienne —, ce passage témoigne du caractère problématique de l'usage du grec par Fronton¹³. De fait, la correspondance en grec ne tient qu'une faible place dans le corpus frontonien, six lettres en tout, pour la plupart adressées à des « destinataires de culture hellénique »¹⁴ : une lettre de consolation à Hérode Atticus (*Ad Marcum Caesarem* II,1) ; une autre (*Ad Amicos* I.2) à Appius Apollonidès, un Grec chargé de la correspondance en grec des empereurs ; une lettre à l'historien grec Appien (*Addit. Epist.* 5), sorte d'exercice rhétorique concernant un don d'esclaves. En-

11 J'ai, pour ce travail, utilisé la récente édition française de la correspondance de Fronton, traduite et commentée par Fleury (2003) ; sauf indication contraire, les traductions des textes sont celles de P. Fleury. Mais souhaitant prendre également en compte les lettres dont Fronton est le destinataire (qu'elles aient été écrites par l'empereur Marc Aurèle, par son frère Lucius Verus ou par Antonin le Pieux), j'ai également eu recours à l'édition Loeb : Haines (1982).

12 Marc Aurèle à Fronton (*Ad Marc. Caes.* 3.9, vers 139 ap. J.C.) : « *Graece nescio quid ais te compesce, quod ut aequè pauca a te scripta placeat tibi. Tunc es qui me nuper concastigaras, quorsum Graece scriberem ? Mihi uero nunc potissimum Graece scribendum est* ».

13 Les commentateurs modernes s'efforcent tous d'expliquer cette contradiction en invoquant divers arguments. Selon Fleury (2006) 305 note 49 : Fronton aurait été « influencé par l'atmosphère ambiante. Comme la Seconde Sophistique grecque est marquée par un rejet puriste du latin, il est possible que les auteurs latins contemporains, aussi par souci de préserver la pureté de la langue, promulguent une ségrégation des deux cultures ». Selon Russell (1990) 14, Fronton associe le grec aux études primaires, mais rejette cette langue pour l'orateur.

14 Fleury (2006) 283.

fin, deux lettres sont adressées à la mère du César, Domitia Lucilla (*Ad Marcum Caesarem* II, 3 et 15). L'*Erotikos* (*Addit. Epist.* 8), adressé à Marc-Aurèle, se démarque de l'ensemble, à la fois par l'identité du destinataire et par la reprise d'un thème philosophique, ou du moins d'un thème largement pratiqué par les philosophes grecs¹⁵. Sans entrer dans le détail des stratégies qui expliquent l'emploi du grec dans ce petit groupe de lettres, on peut préciser que le choix de langue n'obéit pas seulement à des critères simples comme l'origine du destinataire ou le sujet de la lettre ; comme l'a récemment montré S. Swain¹⁶, seuls la singularité de la situation d'énonciation et le type de relations unissant Fronton à ses destinataires permettent de saisir la logique du choix de langue.

Mais beaucoup plus intéressantes, de notre point de vue, sont les remarques que Fronton fait à propos de ses compétences linguistiques et de son propre usage du grec. Nous verrons en effet que ce discours réflexif relève d'une construction identitaire. Parmi les lettres rédigées en grec, l'une en particulier nous arrêtera : celle qu'il écrivit à la mère du futur empereur, Domitia Lucilla. C'est là un cas unique car Fronton, au lieu d'envoyer directement sa lettre à sa destinataire, passe par l'intermédiaire de Marc-Aurèle pour lui demander de corriger ses fautes : « J'ai écrit une lettre à ta mère, - quelle audace (*impudentia*) est la mienne -, en grec (*graece*), et je l'ai jointe à la lettre que je t'ai écrite. Lis-la avant, et si quelques barbarismes (*barbarismus*) y sont restés, toi, dont les études grecques sont plus récentes (*a litteris graecis recentior*), corrige-la et donne-la ainsi corrigée à ta mère. Je ne voudrais pas être méprisé par ta mère, comme le fut l'Inculte (*Opicum*)¹⁷ ».

Cette formulation modeste comporte évidemment un aspect purement rhétorique ; il est aisé de reconnaître ici un simple procédé de *captatio benevolentiae*. Mais on peut aussi discerner de la part de Fronton une stratégie plus subtile : écrire en grec lui permet d'abord de flatter l'éducation de la mère de l'empereur (Domitia Lucilla avait réuni autour d'elle un cercle de Grecs lettrés et passait pour philhellène) ; mais demander à Marc Aurèle de jeter un œil sur la lettre est aussi pour Fronton une occasion de complimenter le jeune prince.

Quelle que soit la sincérité d'une telle démarche, l'intérêt de ce texte réside dans la manière dont Fronton présente son incomplète maîtrise du grec.

15 Fleury (2006) 284 : « Au lieu de convertir le genre grec en langue latine, comme il l'avait fait pour l'éloge sophistique et d'ainsi se poser en novateur, Fronton, lorsqu'il aborde l'*erotikos*, choisit délibérément de s'exprimer dans la langue de ses modèles. Par cette prise de position, Fronton se rattache à une tradition hellénique du discours sur l'amour, lignée littéraire précise qui s'enracine dans les œuvres platoniciennes du *Phèdre* et du *Banquet* ».

16 Swain (2004).

17 *Fronton à Marc Aurèle César*, II, 2, 8.

Tout d'abord, le rapport établi par Fronton entre la supériorité linguistique de Marc Aurèle et sa jeunesse explicite, de manière très claire, le lien existant dans l'Antiquité entre bilinguisme et enseignement¹⁸. Fronton laisse en effet entendre que le grec, qui occupe une place prépondérante dans l'éducation du jeune Romain et qui est une langue indispensable à la formation rhétorique et philosophique, a tendance à s'oublier et peut, faute de pratique, se corrompre. Un autre point à souligner est l'usage que fait ici le rhéteur du mot *barbarismus*. Ce terme grammatical, qui apparaît dans la *Rhétorique à Herennius*, et que l'on retrouve chez Quintilien et les grammairiens ultérieurs, est un calque fabriqué à partir du grec *barbarismos*¹⁹ ; il permet de stigmatiser un usage vicié de la langue et de lier ce défaut linguistique à une origine ethnique. Or ici, l'assimilation de Fronton au barbare est surtout créée par l'emploi de l'adjectif *opicus*. Forme ancienne pour *oscus*, ce terme renvoie en effet au nom que les Grecs utilisaient pour désigner les Osques, puis, par extension, pour désigner les Romains qui ne parlaient pas grec²⁰. Sans prendre au premier degré les propos de Fronton, cette allusion convenue à l'Osque est donc une manière grecque de se désigner comme barbare, tout en écrivant en latin²¹. Cette « barbarie » est évidemment à mettre en relation avec l'originare africaine du rhéteur.

Cet aspect apparaît clairement dans le texte même de cette fameuse lettre en grec que Fronton avait pris la précaution de soumettre à Marc Aurèle avant de la remettre à sa destinataire : au paragraphe 5, Fronton s'excuse des imperfections formelles de sa lettre en demandant à Domitia Lucilla de n'en considérer que le sujet : « si la lettre contient des mots impropres (*ἄκρως*²²), ou barbares (*βάρβαρον*), ou incorrects (*ἁδόκιμον*), ou trop peu attiques (*ἢ μὴ πάνυ ἀττικόν*²³), il faut négliger les mots²⁴ ». Cette dernière référence à l'at-

18 Dupont & Valette-Cagnac (2005) 44-52.

19 Desbordes (1991), voir aussi Rochette (1997a).

20 Chez Platon (*Lettres* VIII, 353e), les *Opici* sont les Italiques, des barbares qui ne comprennent pas le grec. Mais un fragment de Caton (*De medicina* fr. 1) rapporté par Pline (*nat.* 29, 7, 14) montre que ce terme était plus précisément utilisé par les Grecs pour se moquer des Romains : « *Dicam de istis Graecis [...] Nos quoque dictitant barbaros, et spurcius nos quam alios opicos appellatione foedant* ». Ce sens devient très courant au II^e siècle de notre ère : Juvénal (*Sat.* III, 207 et VI, 455), Terentius Scaurus (*De Orthographia*, G.L. VII, 23, 2), Aulu-Gelle (2.21.4 ; 11.16.7 ; 12.9.4).

21 Sur les différentes façons de « parler grec en latin », voir Dupont & Valette-Cagnac (2005).

22 *ἄκρως* est utilisé pour désigner le solécisme chez Cicéron. *βάρβαρος* a le même sens que *barbarismus* ci-dessus.

23 Une longue tradition critique a prétendu que Fronton « savait mal le grec ». Van den Hout (1999) juge au contraire que sa syntaxe et son lexique sont typiquement attiques.

24 *Ad Marcum Caesarem* II, 3, 5.

ticisme renvoie évidemment à une norme idéale ; le terme *attikos* a ici une valeur classificatoire et s'appuie sur le prestige d'Athènes pour définir le grec d'Empire, ou le grec des Romains²⁵. Malgré la diversité des modèles auquel l'atticisme peut renvoyer, l'essentiel est de définir sous cette appellation une langue pure, non viciée, et de s'opposer à d'autres types de grec, notamment le grec des vaincus, dont l'usage est aussi déshonorant que celui du latin des provinces.

Un peu plus loin dans la même lettre, Fronton fait une allusion explicite à sa patrie d'origine — Cirta, en Afrique romaine - en se comparant au Scythe Anacharsis, personnage qui par son nomadisme et son incapacité à parler grec est une figure-type du barbare, mais qui, par sa sagesse, est aussi digne d'éloges²⁶. L'affirmation qui clôt cette comparaison : « Je suis un Libyen nomade (ἐγὼ δὲ Λίβυς τῶν Λιβύων τῶν νομάδων) » peut être comprise comme « je suis un Africain de Numidie²⁷ ». Sans prendre à la lettre la déclaration de Fronton²⁸, il est intéressant de noter la manière dont son imparfaite maîtrise du grec lui permet dans ce passage de définir précisément son statut de Romain d'Afrique. Car, même si Fronton était un produit de l'élite provinciale éduquée et romanisée depuis plusieurs générations²⁹, et s'il reçut à Rome une formation en grec et en latin³⁰, il était aussi né en Afrique, à une époque où il existe un réel conflit entre la civilisation impériale et la civilisation provinciale. Cette situation a pu engendrer des tensions identitaires entre les éléments de sa culture indigène et sa romanité³¹.

25 Sur l'usage classificatoire de l'adjectif *atticus/ἄττικος*, voir Valette-Cagnac (2003) et Dupont & Valette-Cagnac (2005) 37-80.

26 Sur la sagesse proverbiale d'Anacharsis, voir Hérodote, *Enquête*, IV, 46 et 76-77 ; Diogène Laërce I, 8, 1 ; Lucien, *Anacharsis* 18.

27 Le gentilice de Fronton, Cornelius, ne dit pas grand-chose sur ses ancêtres : ce nom très usité a probablement été reçu avec la citoyenneté romaine par un ancêtre de Fronton, d'un gouverneur qui appartenait à la *gens Cornelia* (probablement sous les Julio-Claudiens). L'origine africaine de son ascendance paternelle n'empêche pas la famille de Fronton d'être profondément romanisée, comme en témoignent l'éducation de ce dernier et son ascension sociale jusqu'au Sénat et au consulat.

28 Selon Van den Hout (1999), Fronton rit de lui-même en se traitant de *barbaros* et n'avait pas particulièrement conscience de ses origines africaines. Scythes et Libyens étaient des barbares proverbiaux.

29 Comme le montre Champlin (1980), les amis et les intérêts africains de Fronton semblent rares et isolés, contrastant avec ses nombreux contacts avec l'Orient grec.

30 Il est probable que Fronton reçut ses premières leçons de grec à Cirta. Plus tard, il écouta les conférences d'Athénodote. L'un de ses *educatores* était le grec Aridelus. Son épouse Cratia était probablement grecque. Fronton fut cependant rapidement emmené à Rome par son père, où, avec son frère cadet, il compléta son éducation.

31 L'élite africaine romanisée se soucie d'éliminer toute forme d'héritage non-latin, pratique qui contraste fortement avec ce qui se passe dans l'Orient hellénisé. La *lingua punica* n'était pas une source

Mais le plus remarquable est de voir ces tensions s'exprimer au moyen de figures traditionnelles, certes puisées chez Hérodote, mais que l'on retrouve surtout chez un autre Africain contemporain de Fronton, l'écrivain Apulée. Soucieux de défendre ses propres origines, « moitié Numide, moitié Gétule », l'auteur de l'*Apologétique* convoque lui aussi le sage Anacharsis pour montrer la valeur de l'âme humaine plutôt que celle du lieu de naissance et oppose la sagesse du Scythe de légende au caractère écervelé de l'Athénien Méletides³². La ressemblance entre les deux textes suggère donc la création à cette époque d'un lieu commun, l'homme de lettres africain, sage malgré son origine barbare et son bilinguisme imparfait. Fronton, pour définir son identité, puise dans des références culturelles partagées³³, et adopte un point de vue grec pour affirmer son « exotisme »³⁴.

CHOIX DE LANGUE ET « CODE-SWITCHING »

Beaucoup plus nombreuses sont les lettres que Fronton choisit d'écrire en latin, mais dans lesquelles se glissent un mot, une expression, une phrase ou quelques vers en grec. On trouve évidemment dans la correspondance une multitude de formules ou expressions en grec, insérées dans la trame du texte, mais qui ne sont pas ressenties comme telles, parce qu'elles font manifestement partie de la langue courante. Parfois, seule leur graphie permet de les identifier facilement ; une simple translittération aurait pour effet de les faire dispa-

de fierté, surtout à la fin du 1^{er} et au début du 11^e siècle, quand les Africains commencèrent à pénétrer les cours et le sénat de Rome. Voir dans ce contexte la réflexion de Stace à propos d'un compatriote de Leptis Magna (*Silvae*, 4.5). La connaissance du punique était stigmatisée comme barbare par les adversaires de quelqu'un, elle était souvent cause d'embarras pour ses amis (Apul., *Apol.* 98, 8 ; *Hist. Aug., Sept. Sev.* 15, 7).

32 Apul., *Apol.* 24.1 et 6 : « De patria mea uero, quod eam sitam Numidiae et Gaetuliae in ipso confinio meis scriptis ostendistis [...] Non enim ubi prognatus, sed ut moratus quisque sit spectandum, nec qua regione, sed qua ratione uitam uiuere inierit, considerandum est. [...] Apud socordissimos Scythas Anacharsis sapiens natus est, apud Athenienses catos Meletides fatuus ».

33 Hérodote ne dit rien du grec d'Anacharsis. Diogène Laërce (I, 8, 1) le traite de δῖγλωττος. Des sources plus tardives disent de lui qu'il « parle incorrectement » (σολοικίζει). Cf. W. Schmid, *RE* I (1894) s.v. Anacharsis. Fronton avait-il eu connaissance des lettres d'Anacharsis ? Cicéron du moins les connaissait (*Tusc.* 5, 90). Voir Van den Hout (1999) 60.

34 Cette affirmation identitaire est à mettre en parallèle avec la *captatio benevolentiae* d'Apul. (*Met.* I, 1, 5) qui s'excuse pour le caractère « exotique et grossier de son latin » (*praefamur ueniam, si quid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero*). Swain (2004) cite de nombreuses oppositions entre le latin « indigène » (*indigenus sermo* ou *patrocinus*) et le latin « des étrangers », « du dehors » (*advenarum, forensis, exoticus*). Voir par exemple Apul., *Met.* II, 26, 3.

raître³⁵. Plus intéressant pour notre propos est ce que Carol Myers-Scotton désigne par le terme « d'usage marqué du grec ». Selon S. Swain, « une partie fascinante de l'annexion du grec par les Romains est le phénomène du *code-switching*, ou la pratique qui consiste à utiliser deux langues ou plus dans la même énonciation »³⁶. Plus qu'un indicateur de la qualité du bilinguisme (habituellement défini comme l'habileté à déployer deux langues également), le *code-switching* « manifeste le désir ou le besoin de déployer et de négocier les traits caractéristiques, l'identité spécifique de deux ou plusieurs langues³⁷ ». Dans le cas des Romains de la fin de la République (Cicéron par exemple), l'utilisation d'expressions grecques, de citations, l'usage de finir ou de commencer une phrase en grec font ainsi partie d'une stratégie de reconnaissance sociale dans l'élite aristocratique cultivée. Ces pratiques lettrées se déploient surtout dans la sphère privée, et entre hommes, dans un monde où « le grec faisait partie intégrante de la construction de la romanité³⁸ ».

Quelles sont les raisons qui, dans la trame même d'une lettre en latin, peuvent motiver l'insertion de quelques mots ou d'une formule en grec ? Fronton explique-t-il lui-même la raison de ses emprunts ? Peut-on esquisser une sorte de typologie des « différentes façons d'écrire grec » ? Ces questions nous amèneront à aborder plus précisément le statut de la langue grecque dans la culture romaine du II^e siècle et d'observer un certain nombre d'usages qui correspondent à des pratiques traditionnelles d'utilisation du grec dans l'épistolographie latine³⁹ (Cicéron, Pline le Jeune), tandis que d'autres usages paraissent plus spécifiques de cette période.

LES EMPRUNTS AU GREC : LA LANGUE « TECHNIQUE » DE LA RHÉTORIQUE ET DE LA PHILOSOPHIE

Un premier champ lexical emprunte ses catégories à la langue grecque : la description technique des principales catégories de la rhétorique. Tous les éléments

35 Et encore, comme l'a très subtilement montré Alberto Nodar dans sa contribution dans ce volume (« Greeks writing Latin, Romans writing Greek »), la distinction entre le grec et le latin n'est pas toujours aussi claire quand on regarde de près les manuscrits : l'analyse paléographique montre en effet de fréquentes confusions graphiques entre les deux alphabets.

36 Swain (2004) 5.

37 *Ibid.*

38 Swain (2004) 6 : « Greek was part of the construction of Romanness ».

39 Sur le grec dans l'épistolographie, voir Stowers (1986), Baldwin (1992), Cugusi (1983). Sur le *code-switching* chez Cicéron, Swain (2002).

qui, dans les lettres de Fronton, sont tirés des traités de rhétorique sont écrits en grec : les parties du discours, les « armes de l'orateur »⁴⁰, les figures de style⁴¹, les genres d'éloquence et les différents styles⁴² etc.

Très souvent dans ces emplois, l'emprunt est redondant : Fronton utilise successivement le mot grec et son équivalent latin⁴³, ou bien il explique le sens technique du mot grec par une périphrase en latin⁴⁴. Ce « redoublement » finit par fabriquer un véritable texte « bilingue » : l'exposé théorique est écrit en deux langues ; il se fait à la fois *ars* et *technè*. Cet usage est parfois explicitement lié à la volonté de rendre les choses plus claires. Comme dans ce passage où, définissant l'ἀδοξότερον ἐνθύμημα (le raisonnement paradoxal), Fronton précise qu'avec les mots grecs, il a voulu « signifier plus clairement » (*apertius significabo*)⁴⁵.

La correspondance de Fronton témoigne aussi des exercices que le rhéteur donnait à son auguste élève pour l'entraîner à trouver des images à placer dans ses discours⁴⁶. Dans une lettre où il demande expressément à l'empereur de lui soumettre les images qu'il aura inventées, Fronton énumère ainsi, en grec, une série de traits distinctifs d'un sujet : « les choses de même espèce, les choses de même nature, le tout, les parties, les caractéristiques spécifiques, les différences, les contraires, les conséquences et les résultats, les noms, les essences, les accidents, les éléments, et presque toutes les autres choses dont on tire des argu-

40 *De eloquentia* (Fronton à Antonin Auguste) II, 14.

41 *Ad Antoninum imper.* I, 2, 4; III, 1, 1 ; *Ad Marcum Caesarem* III, 8, 2.

42 *Ad Marcum Caesarem* III, 17, 2.

43 *Ad Antoninum imper.* I, 2, 4 et 6 : « [...] his figurationibus uteretur, quae Graeci schemata vocant ? [...] quam figuram Graecei παραδείμματα appellant » ; *Ad Antoninum imper.* III, 1, 1 : « Figuras etiam quas Graecei σχήματα vocant... ».

44 Avant que le *code-switching* ne fasse l'objet de travaux approfondis, on pensait que le changement de langue correspondait à un besoin pour le locuteur de combler les manques de la langue. Cette idée est maintenant abandonnée, car, la plupart du temps, les changements de code redoublent l'information.

45 *De eloquentia* (Fronton à Antonin Auguste) IV, 7: « [...] tanto maius periculum sententiis inest, nisi figurationibus moderatis temperantur. Graecis verbis fortasse apertius significabo : τὰ καὶνὰ παράδοξα τῶν ἐνθυμημάτων εἰδωλὰ εἰς αὐτὰ πλάσματα ».

46 *Ad Marcum Caesarem* III, 8, 1. Voir *supra* note 43. Voir aussi sur ces exercices la réponse de Marc-Aurèle à Fronton, III, 7: « *Ego quoque hodie a septima in lectulo nonnihil egi, nam εἰκόνας* decem ferme expediui ». Un article de Monique Alexandre (1979) sur le « travail de la sentence » montre aussi la place des *gnômai*, formes d'expression brève, présentes à la fois dans les exercices de rhétorique travaillés par Marc Aurèle pendant ses années de formation et dans l'écriture philosophique des *Pensées* (ou *Méditations*). Or si la correspondance reste finalement très allusive sur la langue utilisée pour l'écriture de ces sentences et si elle livre peu de détails sur leur contenu, elle constitue en revanche un témoignage remarquable sur la manière dont l'enseignement rhétorique en milieu latin calquait ses exercices préparatoires sur les *progumnasmata* contenus dans les traités de langue grecque (ceux de Théon, d'Hermogène, d'Aphthonios).

ments⁴⁷ ». Ce catalogue est explicitement présenté par Fronton comme un emprunt à Théodore de Gadara, professeur de rhétorique de Tibère⁴⁸ ; l'un des traits remarquables de ces insertions de grec technique est la mention de l'autorité grecque qui y est associée.

C'est également le prestige des autorités grecques qui justifie la mention par Fronton, dans une autre de ses lettres, du personnage de Chrysippe, le plus fameux des Stoïciens, pour mettre en valeur les différentes actions de l'orateur : « Réveille toi et sois attentif à ce que Chrysippe lui-même privilégiait. Se contente t-il d'enseigner, de montrer les choses, de définir, d'expliquer ? Il ne s'en contente pas, mais l'enrichit autant qu'il peut, il amplifie, prévient les attaques, répète, remet à plus tard, revient en arrière, interroge, décrit, divise, façonne des personnages, ajuste son discours à celui de l'autre : *tel est le sens d'augmenter, diviser, prévenir, récapituler, revenir en arrière, attaquer, introduire des personnages*. Ne vois-tu pas qu'il manie presque toutes les armes oratoires ?⁴⁹ ».

Mais beaucoup plus curieuse que le recours à une autorité grecque est la présence dans ce texte d'une énumération totalement bancal : la deuxième série de verbes d'actions se présente comme la traduction grecque de l'énumération en latin qui précède, mais le texte est faussement bilingue. Une lecture attentive permet en effet de compter dix mots latins pour sept mots grecs, et de constater que quatre termes seulement sont de réelles traductions⁵⁰. Finalement, comme l'explique P. Fleury⁵¹ : « Dans l'élaboration de la théorie des images comme dans l'énumération des procédés rhétoriques utilisés par Chrysippe, le grec sert de garant théorique. [...] Souvent aussi l'usage des langues dans tous ces exemples révèle une volonté de distinguer la théorie abstraite, le plus souvent codifiée en langue grecque, de l'enseignement pratique, nécessairement ancré dans un monde latin⁵² ».

47 *Ad Marcum Caesarem* III, 8, 2 : « Insignia autem cuiusque rei multis modis eliges τὰ ὁμογενῆ, τὰ ὁμοειδῆ, τὰ ὅλα, τὰ μέρη, τὰ ἴδια, τὰ διάφορα, τὰ ἀντικείμενα, τὰ ἐπόμενα καὶ παρακολουθοῦντα, τὰ ὀνόματα, τὰ συμβεβηκότα, τὰ στοιχεῖα et fere omnia ex quibus argumentis sumuntur; de quibus plerumque audisti, cum Θεοδώρου *locos* ἐπιχειρημάτων tractaremus ».

48 Cf. Quint., *Inst.* II, 15, 16; III, 1, 17-18; III, 6, 2; III, 10, 3 et 26; IV, 1, 23; V, 13, 59.

49 *De eloquentia* (Fronton à Antonin Auguste) II, 14 : « Euigila et adtende *quid cupiat ipse Chrysippus*. Num contentus est docere, rem ostendere, definire, explanare ? Non est contentus, uerum augeat in quantum potest, exaggerat, praemunit, iterat, differt, recurrit, interrogat, describit, diuidit, personas fingit, orationem suam alii accommodat : ταῦτα δ' ἐστὶν αὖξιν, διασκευάζειν, ἐξεργάζεσθαι, πάλιν λέγειν, ἐπαναφέρειν, παράπτειν, προσωποποιεῖν. Videsne ab eo paene omnia oratorum arma tractari ? ».

50 *Augeat* = αὖξιν ; *iterat* = πάλιν λέγειν ; *accommodat* = παράπτειν ; *personam fingit* = προσωποποιεῖν. En outre, seule une partie des mots sont des termes de rhétorique.

51 Fleury (2006) 104.

52 Deane (1918).

Cette distinction entre pratique et théorie, ou plutôt cette volonté d'adaptation à la culture latine d'exercices pratiqués dans le cadre rhétorique grec, est également manifeste dans les sujets de controverse proposés au jeune prince. En réponse aux lettres que le jeune César adresse à son professeur pour lui réclamer des sujets d'exercice (*hupothesis*)⁵³, Fronton envoie en effet du travail à son jeune élève⁵⁴. Or, ces exercices offrent un net contraste entre d'une part l'énoncé du sujet, formulé en latin et surtout appuyé sur des éléments caractéristiques de la culture romaine (la fête des Quinquatries, la toge prétexte, le peuple romain, le consul et les censeurs) et même de l'actualité contemporaine et, d'autre part, les consignes de l'exercice —« dispose, développe » qui, elles, sont rédigées en grec (*diaskeuason*, *auxèson*).

Fronton est avant tout rhéteur ; son but est de détourner Marc Aurèle de la pratique philosophique et de lui montrer la supériorité de l'éloquence. Ses lettres contiennent donc peu de concepts philosophiques et le grec technique appliqué à ce domaine est donc beaucoup moins présent dans la correspondance de Fronton qu'il ne l'est, par exemple, dans les lettres de Cicéron. En réalité, Fronton utilise souvent l'opposition entre la langue grecque et la langue latine pour distinguer d'un côté la pratique, le mode de vie, le discours philosophique (la dialectique) et de l'autre la parole vraie, directe, de l'orateur (*oratio*). Mais il peut aussi beaucoup plus subtilement s'approprier le grec, langage de la philosophie, pour montrer l'utilité de l'éloquence, y compris pour les philosophes. Ainsi, voulant convaincre Marc Aurèle de la nécessité d'utiliser les artifices du style pour pouvoir argumenter, Fronton prend l'exemple de Socrate qui enfermait ses interlocuteurs dans les « rêts » de sa parole et faisait usage de l'ironie⁵⁵. La notion est d'abord traduite en latin (*inversa oratio*)⁵⁶, puis exprimée en grec (« que l'on appelle en grec *εἰρωνεία* »). Cette double désignation (en grec et en latin) lui permet de rapprocher la pratique philosophique

53 Marc-Aurèle à Fronton (*Ad M. Caes. V*, 28 (43)) : « *Faue mi et quaere clamorantem ὑπόθεσιν* ». Cf. *Ad M. Caes. V*, 23 (38) : « *ἀπίθανος ὑπόθεσις uidetur mihi, quom plane maluerim, qualem petieram* ».

54 *Ad M. Caes. V*, 37 (vers 145 ap. J.C.) : « Domino meo. Materiam misi tibi ; res seria est : consul populi Romani posita praetexta manicam induit, leonem inter iuuenes quinquatribus percussit populo Romano spectante. Apud censores expostulatur. Διασκεύασον, αὔξησον ».

55 *Ad M. Caes. III*, 16, 2 : « Quidnam igitur tibi uidetur princeps ille sapientiae simul atque eloquentiae Socrates ? [...] Quo ex homine nata *inversa oratio* uidetur, quam Graece *εἰρωνείαν* appellant ? Alcibiaden uero ceterosque adulescentis genere aut forma aut opibus feroces quo pacto appellare atque adfari solebat ? Per iurgium an *per πολιτείαν*, exprobrando acriter quae delinquerent an leniter arguendo ? ».

56 L'expression de Fronton est probablement inspirée de Cicéron (*De or. II*, 261 : *inuersio uerborum*). Les Romains ont eu de la difficulté à traduire *εἰρωνεία*. Cicéron utilise le mot *dissimulatio* (*De or. II*, 270), mais Quintilien peu satisfait, latinise le mot grec en *ironia* (*Inst. IX*, 2, 46). Il utilise aussi parfois *illusio* (*Inst. VIII*, 6, 54).

de la rhétorique et même, d'une certaine manière, de faire du discours socratique une simple variété d'éloquence. De façon analogue, dans la suite du texte, l'insertion du mot grec « πολίτειαν (*politeian*) » pour désigner la courtoisie qui caractérisait la conversation d'Alcibiade et de ses compagnons est une façon pour Fronton d'incorporer le discours philosophique dans sa conception de la rhétorique.

LE GREC DE CITATIONS

Tout autre, et beaucoup plus rare dans la correspondance de Fronton, est le grec de « citations ». En effet, non seulement les lettres écrites par Fronton n'abondent pas en références littéraires, mais les citations grecques sont beaucoup moins nombreuses que les extraits d'œuvres en latin. La correspondance témoigne de fréquents échanges de livres entre Fronton et Marc Aurèle ; on voit le maître soucieux de transmettre à son élève les meilleurs textes de la littérature latine et, au premier chef, les auteurs dont il recommande d'imiter le style : les discours de Cicéron, la prose concise de Salluste, les comédies de Plaute, les œuvres d'auteurs anciens comme Caton ou Ennius.

Les citations en grec ne sont toutefois pas totalement absentes du corpus. Lorsqu'elles apparaissent, elles sont extrêmement classiques : la plupart sont tirées d'Homère, qui est cité littéralement⁵⁷, ou même traduit en latin⁵⁸. Ces traductions du grec au latin font d'ailleurs partie des exercices recommandés à l'orateur, comme ils l'étaient déjà à l'époque de Cicéron ou Quintilien⁵⁹. L'insertion d'un vers d'Homère, d'Hésiode⁶⁰ ou d'Euripide⁶¹ se présente donc la plupart du temps comme une réminiscence scolaire ; dans un système d'enseignement très unifié, ces citations sont aussi des références culturelles partagées, qui font appel à un savoir commun. Il n'est d'ailleurs pas toujours utile de nommer l'auteur de la citation, immédiatement identifiable, ou on le désigne de façon allusive : l'expression *Graius poeta*⁶² désigne ainsi sans ambiguïté LE poète

57 *Ad Antoninum Imp.* I, 2, 2. Voir *infra* note 64.

58 Marc-Aurèle à Fronton (*Ad M. Caes.* V, 5) : « *Domina mater te salutatur, quam ego hodie rogabo ut ad me Gratiam perducatur* —vel fumum' inquit 'patriae' Graius poeta. Vale mi —omnia mea— magister. Amo me quod te visurus sum ».

59 Voir Dupont & Valette-Cagnac (2005) 135-174.

60 *Ad M. Caes.* I, 4, 5.

61 Marc-Aurèle à Fronton (*Ad M. Caes.* IV, 8) : « *Spero enim fore ut etiam uoletudini meae conspectus tuus aliquid conferat* : εἰς ὅμματα' εὐνοῦ φωτὸς ἐνβλέψαι γλυκύν, Euripides ait, *opinor* ».

62 Voir *supra* note 58. Sur le sens de l'adjectif *Graius*, voir Dupont et Valette-Cagnac (2005) 32-33.

grec ancien, celui des temps héroïques d'une Grèce mythique. Faire une citation dans les lettres de Fronton, comme chez Cicéron ou Pline le Jeune, permet donc d'installer une connivence entre l'auteur de la lettre et son destinataire. Il est en même temps intéressant de remarquer que les citations en grec sont beaucoup plus fréquentes dans les lettres écrites par Marc Aurèle : citer de mémoire ou traduire un vers d'Homère est pour lui un moyen de montrer sa compétence. Ses hésitations fréquentes quant à l'auteur des citations (« comme le dit je ne sais quel Grec, Théophraste, je pense »⁶³) sont des marques de modestie de la part de Marc-Aurèle et expriment tout le respect qui caractérise la relation qu'il a avec son maître.

La citation en grec a donc, dans cette correspondance, une tout autre fonction que la citation en latin. On le voit par exemple dans l'usage que fait Fronton d'un passage de l'*Odyssée* dans une lettre adressée à Marc Aurèle devenu empereur : « Tout comme les parents lorsqu'ils reconnaissent sur le visage de leurs enfants les traits de leur propre visage, de même lorsque je remarque dans vos discours les traces de ma propre éloquence, '*Léto se réjouit en son cœur*'⁶⁴ ». L'effet de rupture introduit par l'insertion de cette courte citation est atténué par l'explication donnée immédiatement par le vieux maître : « En effet, je ne parviens pas à exprimer avec mes propres mots l'intensité de ma joie ». La fonction attribuée par Fronton à la référence homérique ne saurait être plus claire : le vers grec, connu de tous et appartenant à chacun, est censé pallier les défaillances du langage et exprimer les sentiments d'un locuteur rendu muet par l'intensité de ses émotions.

VŒUX DE SANTÉ, FORMULES DE SALUTATION

Enfin, un autre type de grec, peut-être plus caractéristique des lettres de Fronton, est celui qui permet de formuler des vœux de santé, de donner des conseils, de personnaliser une formule de salutation ou simplement d'exprimer son affection. On trouve dans la correspondance maints exemples de ce type d'usages, notamment dans les formules de salutation qui clôturent les lettres⁶⁵. L'une

63 Marc-Aurèle à Fronton (*Ad M. Caes.* III, 17) : « [...] ut ait nescio quis Graecus, puto Theophrastus [...] ». Cf. *Ad M. Caes.* IV, 8 : « [...] Euripides ait, opinor ».

64 *Ad Antoninum Imp.* I, 2, 2 : « Itidem ut parentes, cum in voltu liberum oris sui lineamenta dinoscunt, ita ego cum in orationibus vestris nostrae sectae animadverto, γέγηθε δὲ φρένα Λήτω [Homère, *Od.* VI.106] : enim uerbis exprimere uim gaudi mei nequeo » (traduction personnelle).

65 Voir par exemple *Ad M. Caes.* III, 17, 4-5 : « Vale, domine, καὶ ἑλπίξε καὶ εὐθύμει καὶ χρόνῳ καὶ ἔμπερίῳ πείθου. *Matrem dominam saluta* » ; Marc-Aurèle à Fronton (*Ad Antoninum Imp.* I, 1) : « Tu, mi

d'elles en particulier manifeste plus clairement encore la manière dont l'usage du grec est associé à l'expression des sentiments⁶⁶ : Fronton y explique la satisfaction qu'il a éprouvée à la lecture du discours prononcé par son disciple Marc Aurèle⁶⁷. Après l'analyse en latin de ce qui pour lui fait la qualité de ce discours (son expression soignée, *cultus*, ses ornements, *ornatus*), Fronton exprime en grec et dans une gradation hyperbolique son contentement (εὐφρανas, ὑπερεὐφρανas), avant de clôre la formule par un tour poétique (σώξω μοι), probablement d'origine callimaquienne⁶⁸. Ce « code-switching » manifeste clairement la fonction assignée ici à chaque langue : au latin, la critique littéraire (ou, pour dire les choses de façon plus moderne, l'analyse de discours) ; au grec, l'expression de la joie et la formulation de compliments.

LE MOT GREC DANS LA THÉORIE FRONTONNIENNE DU MOT « APPROPRIÉ » ET « INÉDIT »

Ce thème de la joie associée au grec se retrouve dans la théorie frontonienne de la création de mots. En effet, si Fronton n'a jamais réellement théorisé l'introduction de mots grecs dans la trame d'un texte en latin, ces insertions entrent, comme celle des archaïsmes ou des néologismes, dans une conception plus globale du « mot juste », « approprié ».

Le choix des mots est en effet un élément essentiel de la rhétorique de Fronton et de nombreuses lettres donnent des conseils sur la meilleure manière d'opérer ces choix. Dans le passage le plus explicite sur cette création de mots⁶⁹, Fronton utilise successivement le mot grec — ὀνοματοποιεῖν — et sa traduction en latin, *nova verba fingere*⁷⁰ et il évoque à ce propos un thème traditionnel, et même banal, celui de la « licence accordée aux poètes ». Beaucoup plus

magister, numerato apud te qui te valde diligant : in iis primis hunc tuum discipulum ponito, inibi Dominum meum fratrem, πάθει φιλοῦντάς σε ἀνθρώπους ».

66 Pabon (1939).

67 *De eloquentia* (Fronton à Antonin Auguste) III, 2 : « [...] nullius ante nisi unius Gaii Sallustii trita solo, sensum dictu periculosum et paene obstetricium pulcherrimo cultu et honestissimo ornatu protulisti. εὐφρανas, ὑπερεὐφρανas, σώξω μοι ».

68 Van den Hout (1999) 348.

69 *Ad M. Caesarem* III, 14, 1 : « Quod poetis concessum est ὀνοματοποιεῖν uerba noua fingere, quo facilius quod sentiunt exprimant, id mihi necessarium est ad gaudium meum expromendum, nam solitis et usitatis uerbis non sum contentus, sed laetius gaudeo quam ut sermone uulgato significare laetitiam animi mei possim » (traduction personnelle).

70 On trouve cette expression (*nova verba facere* ou *fingere*) pour désigner le néologisme chez Cicéron et Quintilien. Mais ὀνοματοποιεῖν est également utilisé.

originale en revanche est l'explication fournie par Fronton pour justifier la fabrication de nouveaux mots. Jamais, en effet, il n'est question, dans la correspondance, du thème de la « pauvreté de la langue latine » (*sermonis latini egestas*)⁷¹, à laquelle l'écrivain romain devrait suppléer par son innovation verbale. Ce que développe ici Fronton est une sorte de théorie des émotions, par laquelle le rhéteur lie la nécessité de créer de nouveaux vocables au caractère ineffable d'une « trop grande joie » (*laetius gaudeo*). « Pour exprimer ma joie, je n'ai pu me contenter des mots habituels et usités ». On se souvient que cette idée lui servait aussi à justifier l'insertion d'une citation homérique. Ce rapprochement entre les deux passages confirme que le recours au grec et la création de néologismes obéissent à la même logique : ils répondent à l'insatisfaction de Fronton face à la langue latine quand il s'agit d'exprimer des émotions.

Un autre passage contribue à nuancer l'idée qu'il n'existerait pas de théorie de l'emprunt chez Fronton : « Dis-moi s'il te plaît si tu juges qu'il faudrait écarter et rejeter les mots plus appropriés (*elegantiora*) bien qu'ils se soient présentés spontanément à moi, sans peine ni effort, ou bien, lorsque tu interdis de rechercher les mots appropriés (*verba elegantia*) avec peine, certes, et effort (*cum labore et studio*), ordonnes-tu, s'ils viennent spontanément à moi, sans mon ordre ni mon invitation, qu'ils soient accueillis, comme Ménélas au banquet (*ut Menelaum ad epulas*) ? Car, assurément, une telle interdiction est parfaitement sévère et inhumaine : c'est comme si, d'un hôte qui t'accueillait avec un vin de Falerne (*te Falerno accipiat*) parce que, issu de sa terre, il en a de reste à demeure (*quod rure eius natum domi superfiat*), tu demandais, malheur, du vin de Crète ou de Sagonte (*Cretense postules uel Saguntinum*), qu'il devrait aller chercher et acheter à l'extérieur (*foris quaerendum sibi atque mercandum sit*)⁷² ». Ces conseils, extraits du *De eloquentia*, visent probablement à inciter Marc Aurèle à la prudence dans son maniement de la langue grecque. La lecture des lettres de ce dernier⁷³ laisse en effet entrevoir une proportion de *code-switching* quantitativement bien plus importante que dans les lettres de son

71 Topos qui est pourtant mis dans sa bouche dans *Les Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle (2.26).

72 *De eloquentia* (Fronton à Antonin Auguste) I.4.

73 Voir par exemple *Ad Antoninum Imp.* II, 1 (vers 161 ap.J.C.) : « *Mitte mihi aliquid quod tibi disertissimum uideatur, quod legam, uel tuum aut Catonis aut Ciceronis aut Sallustii aut Gracchi aut poetae alicuius, χοῖζω γὰρ ἀναπαύλης, et maxime hoc genus, quae me lectio extollat et diffundat ἐκ τῶν κατεληφθειῶν φροντίδων; etiam si qua Lucretii aut Ennii excerpta habes εὐφωνα ἄδρά et sic ubi ἤθους ἐμφάσεις* ». Dans cette lettre, Marc Aurèle réclame à son maître de la littérature en latin pour trouver chez les auteurs républicains des modèles d'éloquence. Or il exprime en grec son besoin de loisir (*anapaule*).

maître⁷⁴ et l'effet que produisent ces textes sur le lecteur moderne est celui d'un patchwork graphique, mais pour les Anciens, qui lisaient les lettres à haute voix, l'effet était plus probablement sonore⁷⁵. L'image du banquet utilisée par Fronton, et surtout la comparaison finale avec le vin de Falerne, qui s'oppose au vin grec importé, est une image souvent attestée pour décrire les effets linguistiques de l'usage du grec à Rome⁷⁶. Ici, elle permet au rhéteur de déplacer progressivement la question du choix des mots et du style vers le problème posé par la question de l'emprunt et de l'insertion de mots grecs.

LA BIGARRURE DES DANSEURS DE PYRRHIQUE : EFFETS STYLISTIQUES DU MÉLANGE LINGUISTIQUE

Ces remarques sur les mots importés du dehors (*foris*) nous amènent à reconsidérer le passage⁷⁷ qui ouvrirait notre étude, et dans lequel Fronton se sert du discours imagé pour décrire les effets stylistiques du mélange linguistique. Fronton utilise en effet, dans ce texte, une image, ce qu'il appelle lui-même un *eikôn*⁷⁸ : les mouvements colorés des danseurs de pyrrhique font allusion aux chorégraphies des *lusus Troiae*, jeux qui à l'époque impériale étaient qualifiés

74 Très caractéristique de ce mélange des langues, propre à Marc Aurèle, est cet éloge du texte que Fronton vient de lui soumettre : *Ad Marc. Caes.* II, 3, 1 et 2 : « *Sane, si quid Graeci ueteres tale scripserunt, uiderint qui sciunt ; ego, si fas est dicere, nec M. Porcium tam bene uituperantem quam tu laudasti usquam adverti. O si Dominus meus satis laudari posset, profecto a te satis laudatus esset !* ΤΟΥΤΟ Τὸ ἔργον οὐ γίνεταί νυν. *Facilius quis Phidian, facilius Apellen, facilius denique ipsum Demosthenem imitatus fuerit aut ipsum Catonem, quam hoc tam effectum et elaboratum opus. Nihil ego umquam cultius nihil antiquius nihil conditius nihil latinius legi. O te hominem beatum hac eloquentia praeditum ! O me hominem beatum huic magistro traditum !* Ο ἐπιχειρηματο ! Ο τάξις ! *O elegantia ! O lepos ! O venustas ! O verba ! O nitor ! O argutiae ! O kharites !* Ο ὁσκησις ! *O omnia ! [...]* *Igitur uale, decus eloquentiae Romanae, amicorum gloria, μέγα ποῦγμα, homo iucundissime, consul amplissime, magister dulcissime* ». Non seulement Marc Aurèle juge les qualités du discours à l'aune des plus grands noms de la Grèce (se mêlent dans ce concentré de grécité des noms de peintre —Apelle—, de sculpteur —Phidias—, d'orateur —Démosthène—), mais encore, dans la longue énumération de qualités qui se présentent sous forme d'apostrophes, le jeune César mêle avec habileté des termes latins et des mots grecs, eux-mêmes tantôt écrits en caractère grecs, tantôt translittérés.

75 Sur la lecture des lettres à haute voix, voir Valette-Cagnac (1997) 106-107.

76 Voir Valette-Cagnac (2003).

77 *Ad M. Caes.* I, 5, 4-5. Voir note 2.

78 L'image, ou plutôt le discours imagé, fait partie, avec l'*exemplum* et la fable, des procédés littéraires conseillés par les théoriciens de la lettre pour rendre plus agréables les échanges épistolaires. Mais chez Fronton, l'image ne cherche pas uniquement l'agrément ; elle joue un rôle central dans le corpus frontonien et dans sa pratique d'enseignement. On souligne aussi souvent l'importance du langage métaphorique chez les auteurs de la Seconde Sophistique. Cf. Fleury (2006) 40 et note 2.

de « pyrrhiques » et rappelaient le contexte grec de la fondation de Rome⁷⁹. Ici, cet *eikôn* permet de figurer les apports à la fois distincts et harmonieusement mêlés de deux langues, le grec et le latin, que Marc Aurèle a soigneusement entrelacées dans la lettre qu'il vient d'envoyer à son maître. Ce commentaire élégant, qui s'appuie sur l'image typiquement frontonienne du texte-tissu⁸⁰, souligne le caractère finalement harmonieux, cohérent et raffiné du texte fabriqué par Marc-Aurèle à partir d'éléments disparates. Fronton fait en effet part de son admiration face à la lettre qu'il vient de recevoir, lettre écrite en latin, mais qui se présente comme un assemblage de citations grecques (d'Homère surtout, mais aussi d'Hésiode), à peine cousues ensemble par de courtes transitions en latin⁸¹. On notera que c'est le lieu (Marc Aurèle se trouve alors à Baïes, dans la baie de Naples⁸²) qui motive ici l'insertion de la première citation d'Homère⁸³. Les autres citations sont simplement enchaînées à la première, par des associations d'idées. A la fin de cette lettre qui se présente comme un éloge de l'insomnie, Marc Aurèle indique explicitement qu'il a conçu cet assemblage de citations comme un jeu (*luserim*), jeu qu'il ne s'est d'ailleurs autorisé que parce qu'il est dans un contexte de familiarité amicale⁸⁴.

« *PHILOSTORGIA* », CONCOURS D'AMITIÉ ET « LOISIR À LA GRECQUE » : LA GRÈCE IMAGINAIRE DE FRONTON ET MARC AURÈLE

On a souvent souligné l'importance de l'expression de l'amitié dans cette correspondance : thème omniprésent, que l'on retrouve jusque dans les lettres contenant des préceptes théoriques sur le style ou la rhétorique. Ces rappels amicaux incessants découlent-ils simplement des liens personnels que Fronton entretenait avec l'empereur, les membres du cercle impérial, ses familiers ? ou bien s'expliquent-ils aussi par la loi du genre ? Il est souvent difficile de tran-

79 Sur le *lusus Troiae*, voir Fleury (2006) 249 et note 58, Scheid & Svenbro (2003) 40-45.

80 Fleury (2006) 236-252.

81 Marc Aurèle à Fronton vers 143 ap. J.-C. : *Ad M. Caes.* I, 4.

82 Sur l'imaginaire de Naples et les pratiques grecques qui lui sont associées, voir Valette-Cagnac (2005).

83 *Ad M. Caes.* I, 4, 3 : « *Nunc quando apud Baias agimus in hoc diuturno Ulixi labyrintho, ab Ulixe me paucula, quae ad hanc rem attinent, sumam. Non enim ille profecto εἰχοστόῳ demum ἔτει venisset εἰς πατοῖδα γαῖαν, neque in isto lacu tam diu oberrasset neque, quae alia omnia δδυσσεῖαν faciunt perperussus esset, nisi tum ἡλυκὺς ὕπνος ἐπήλυθε κεχημῶτα* ».

84 *Ad M. Caes.* I, 4, 8 : « *Haec satis tui amorei quam meae fiducia luserim. Nunc bene accusato somno dormitum eo, nam vespera haec detexui. Opto, ne mihi somnus gratiam referat* ».

cher. Quoi qu'il en soit, l'expression des sentiments amicaux est le sujet presque unique des lettres courantes.

Or, la spécificité des liens qui unit Fronton à Marc-Aurèle s'exprime aussi à travers un mot grec, φιλοστοργία, mot, qui, selon Fronton, est l'un des rares à ne pouvoir être traduit en latin. Voulant recommander Gavius Clarus à l'empereur Vêrus, Fronton en vient ainsi à énumérer ses qualités : « Aucun homme n'est plus serviable que celui-là [Gavius Clarus], aucun plus modeste, aucun plus discret. [...] Simplicité, pudeur, vérité, une fidélité bien romaine, de la *philostorgia*, mais je ne sais si elle est romaine : de fait, c'est ce que j'ai le moins vu à Rome de toute ma vie : un homme sincèrement *philostorgos* ; c'est parce que personne n'est réellement *philostorgos* à Rome, à mon avis, qu'il n'existe pas même un mot romain pour cette vertu⁸⁵ ». Aux qualités « bien romaines » de celui qu'il défend, comme la *fides*, Fronton ajoute cette qualité qu'il juge non seulement rare à Rome, mais « impossible à trouver », la *philostorgia*. Ce texte manifeste avec éclat l'adéquation entre la langue et le monde dans lequel elle s'épanouit : selon Fronton la langue latine (ou plutôt celle des Romains) n'a pas de mot pour dire « l'affection pour les proches », car ce sentiment n'existe pas dans cette cité. Les catégories de la langue reflètent les catégories de la culture. Cette conclusion, qui peut paraître un peu simpliste, met cependant en valeur l'écart ressenti entre la Grèce et Rome et l'impossibilité de traduire certains concepts d'une langue dans une autre.

Cette notion de *philostorgia* est essentielle dans l'œuvre de Fronton ; on voit Marc Aurèle l'utiliser dans la formule de salutation qui clôt l'une de ses lettres⁸⁶. Mais l'importance de la *philostorgia* est un enseignement frontonien dont l'empereur Marc Aurèle se souviendra aussi dans ses *Pensées* (I.11) : le mot y apparaît cinq fois dans cet ouvrage, alors qu'il est rare dans la littérature grecque⁸⁷. S'il désigne l'amour naturel qui unit les membres d'une même famille, ce terme peut aussi désigner les « dispositions psychiques à l'affection éthique ».

C'est aussi pour définir la spécificité de leurs liens, mais cette fois sur un mode plus ludique que Marc Aurèle recourt à une fiction, typiquement grecque : celle des « Grands Jeux de l'amitié ». Pour faire l'éloge de l'amitié de son maître

85 *Ad Verum imp.* I, 6, 7 : « *Nihil isto homine officiosius est, nihil modestius, nihil uerecundius. [...]* *Simplicitas, castitas, ueritas, fides Romana plane, φιλοστοργία uero nescio an Romana : quippe qui nihil minus in tota mea uita Romae repperi quam hominem sincere φιλόστοργον ut putem, quia reapse nemo sit Romae φιλόστοργος, ne nomen quidem huic uirtuti esse Romanum* ».

86 Marc Aurèle à Fronton (*De Fer. Als.* 4) : « *Vale, mi magister optime, φιλόστοργε ἄνθρωπε* ».

87 On le trouve cependant chez Cicéron (*Ad Att.* 13, 9, 1; 15, 17, 1). Cf. Van den Hout (1999) 274.

et l'en remercier, le *princeps* imagine que Fronton est en effet le vainqueur d'un concours (*agôn*)⁸⁸. Convoquant dans cette fiction tous les éléments d'une proclamation victorieuse (gestes, personnages, paroles), il met en scène une énonciation en grec, dans laquelle le nom de Fronton, translittéré en grec, est proclamé par le héraut :

« Μ. Κορνήλιος Φρόντων ὕπατος νικᾷ, στεφανοῦται τὸν ἀγῶνα τῶν μεγάλων φιλοτησίων ». En même temps, la rédaction de la formule semble ici produire les mêmes effets qu'une inscription : elle fixe dans la mémoire et pour l'éternité le caractère indéfectible et insurpassable de l'amitié du professeur de rhétorique.

Cette fiction rappelle que les concours (poétiques ou athlétiques) sont une pratique d'origine grecque, qui, au moins depuis le 1^{er} siècle de notre ère, fait partie intégrante de la culture d'Empire, mais dont l'altérité est encore ressentie. Ici l'élément grec des concours s'accorde pleinement avec l'expression grecque de la relation qui unit les deux hommes (*philotès*).

EN GUISE DE CONCLUSION : LES SPÉCIFICITÉS DU BILINGUISME DE FRONTON

Pour conclure, dressons un rapide bilan de ce qui, dans cette correspondance, caractérise le bilinguisme de Fronton. Quels sont les éléments de continuité entre le « bilinguisme » de Cicéron et celui de Fronton ? quelles en sont, au contraire, les lignes de rupture ?

Il est assez facile de récapituler un certain nombre d'éléments de continuité, de traits qui caractérisaient déjà le bilinguisme de Cicéron, et que nous avons reconnus chez Fronton : la diversité des usages du grec, la maîtrise du grec comme marqueur d'identité et signe de romanité, mais aussi comme signe d'appartenance à une élite cultivée, l'association faite entre la maîtrise du grec et la fréquentation des écoles et, lié à cette association, le stéréotype du grec lié à la jeunesse (pouvant avoir une valeur positive ou négative) ; enfin, le marquage comme « grecs » de lieux (Naples, Baïes) et de pratiques (les concours) liés au plaisir⁸⁹.

88 Marc-Aurèle à Fronton (*Ad Marc. Caes.* II, 2) : « Manus do : uicisti : *tu plane omnes, qui umquam amatores fuerunt, uicisti amando.* Cape coronam : *atque etiam praeco pronuntiet palam pro tuo tribunali uictoriam istam tuam* : Μ. Κορνήλιος Φρόντων ὕπατος νικᾷ, στεφανοῦται τὸν ἀγῶνα τῶν μεγάλων φιλοτησίων. *At ego, quamquam superatus, tamen nihil de mea prothymia decessero aut defecero* ».

89 Voir sur tous ces thèmes et ces stéréotypes, Valette-Cagnac (2003) et Valette-Cagnac (2005).

En même temps, ces éléments ne sont pas présentés chez Fronton de la même manière que chez Cicéron et le contexte d'énonciation change souvent totalement le sens de ces lieux communs. Ainsi, un passage du *De eloquentia*, qui établit une association claire entre la langue grecque et l'enseignement théorique de la philosophie tel qu'il est pratiqué à l'école, vise surtout à démontrer l'inanité de la philosophie et la supériorité de l'éloquence⁹⁰ ; à une époque où la philosophie a envahi toutes les sphères de la vie culturelle⁹¹, la conception frontonienne de la rhétorique ne peut se construire que dans un rapport antagoniste avec la philosophie⁹².

Un autre aspect spécifique du bilinguisme de Fronton est la fonction pragmatique attribuée à cette correspondance. En effet, E. Champlin⁹³ analyse de manière très fine la façon dont l'affirmation de sa *paideia* permet à Fronton de s'insérer dans un cercle de lettrés qui comprend à la fois des personnalités d'origine grecque et des Romains éduqués. La maîtrise du grec, qui permet de faire des jeux de mots ou des allusions littéraires, ne vise pas seulement à instaurer une complicité entre les interlocuteurs ; elle autorise la pratique sociale et politique de la lettre de recommandation. L'*amicitia* fondée sur la culture met en jeu des stratégies politiques efficaces de recommandation auprès du pouvoir impérial, dont Fronton a su souvent tirer profit. Cet aspect apparaît notamment dans la lettre que le rhéteur écrit pour recommander, à son ami Arrius Antoninus, un certain Volumnus⁹⁴ : Fronton use de formules grecques

90 Fronton explique à Antonin Auguste que la rhétorique est une discipline exigeante, qui demande un travail approfondi, régulier, tandis que la philosophie, réduite à un exercice d'école, ne demande pas grand effort. *De eloquentia* V, 4 : « [si tu faisais de la philosophie] tu devrais être attentif à l'interprétation du maître : d'un signe de tête, tu montrerais que tu as compris ; toi-même, la plupart du temps, tu dormirais, pendant que les autres liraient ; tu entendrais mainte et mainte fois réitéré : 'quel est le premier, quel est le second' (τί τὸ πρῶτον, τί τὸ δεύτερον). Des énumérations longues et fastidieuses. 'Si le jour est, la lumière est' (εἰ ἡμέρα ἐστίν, φῶς ἐστίν) serait travaillé les fenêtres ouvertes. De là, tu t'éloignerais tranquille (*securus inde abeas*) : tu n'aurais rien à méditer ou à rédiger pendant la nuit (*meditandum, perscribendum*), rien à lire au maître (*recitandum*), rien à lui réciter (*pronuntiandum*), nulle recherche de mots, l'ornement d'aucun synonyme, rien à traduire en parallèle, du grec dans notre langue (*nihil de Graeco in nostram linguam pariter conuertendum*) » (traduction personnelle).

91 Apulée est le seul philosophe de la période à avoir écrit en latin. Voir dans ce volume la contribution de M. Trapp ainsi que Champlin (1980) 57 : « The general effects of Fronto's teachings is quite unknown, but in his century Latin died as a vehicle of philosophical inquiry. Greek was the language of philosophy, and Athens remained its home ».

92 Fleury (2006) 306-309.

93 Champlin (1980).

94 Fronton à Arrius Antoninus (*Ad amicos* II, 6) : « *Igitur, si me amas, tantum Volumnio tribue honoris facultatisque amicitiae tuae complectandae ; οἱ γὰρ φίλτατοι ἄνδρες conciliauerunt eum mihi. Igitur tam comi amicitia accipias uelim quam ille Menoetiadi uolebat, ζωρότερον δὲ κέραις quom imperabat* ».

dans l'intention d'obtenir que cet homme soit reçu dans l'amitié du destinataire⁹⁵.

Enfin, un dernier trait remarquable est le déclin, dans cette correspondance, du mythe des deux langues (*utraque lingua*). En effet, la langue latine possède, pour désigner le bilinguisme gréco-latin, une expression, *utraque lingua*, qui pose un rapport d'exclusivité entre la langue latine et la langue grecque. En désignant le grec et le latin comme « l'une et l'autre langue » (sous forme de singulier/pluriel ou plutôt de duel), ce tour isole les deux langues dans un rapport de complémentarité, et d'unité, face à toutes les autres. Cette expression exprime un point de vue romain sur le bilinguisme, qui traverse toute la latinité⁹⁶. Elle permet d'unir compétence linguistique et culture littéraire. Cette formule a évidemment un arrière-plan idéologique. Nourri par le relevé des ressemblances formelles entre les deux langues et par l'affirmation d'une origine commune, ce processus permet de définir le grec comme faisant partie avec le latin d'un ensemble qui s'oppose au monde barbare, et permet d'initier le processus d'inclusion de la langue grecque dans la culture romaine.

Or, la correspondance de Fronton, qui témoigne pourtant avec éclat des pratiques de bilinguisme à l'œuvre dans la société d'époque antonine, ne contient qu'une seule occurrence de cette expression. Il s'agit d'un passage⁹⁷ dans lequel Fronton recense pour Verus les lettres, écrites en grec ou en latin, dont on peut trouver trace chez les historiens. En dehors de ce passage, on constate que la langue et la culture grecques sont beaucoup plus souvent opposées à la langue et à la culture latines qu'elles ne leur sont associées. Et surtout, Fronton, à plusieurs reprises, utilise, pour désigner la langue des Romains, l'expression *lingua romana*, qui s'oppose à la *lingua Graecorum*⁹⁸. Si les traductions ont coutume d'anéantir cette distinction en traduisant *lingua romana* par « langue latine »,

95 Dans d'autres lettres de recommandation, Fronton recourt au jeu de mot bilingue pour créer entre son destinataire et lui un effet de connivence. Voir par exemple Fronton à Aufidius Victorinus (*Ad amicos* I, 7, 2).

96 Dubuisson (1981) ; Dupont & Valette-Cagnac (2005) 7-35.

97 *Ad Verum imp.* II, 15 : « *Exstant epistulae utraque lingua partim ab ipsis ducibus conscriptae, partim a scriptoribus historiarum uel annalium compositae, ut illa Thucydidi nobilissima. Niciae ducis epistula ex Sicilia missa ; item apud C. Sallustium...* ».

98 *Eloge de la fumée et de la poussière* 1-2 : « *Plerique legentium forsan rem de titulo contemnunt : nihil serium potuisse fieri de fumo et puluere. [...] Sed res poscere uidetur de ratione scribendi pauca praefari, quod nullum de huiusmodi scriptum Romana lingua exstat satis nobile, nisi quod poetae in comoedis uel Atellanis adtigerunt* ». Et *Sur la guerre parthique* (Fronton à son souverain Antonin Auguste), 10 : « *Mihi profecto ita uidetur neminem umquam neque Romana neque Graecorum lingua facundius in contione populi laudatum quam Cn. Pompeius in ista oratione laudatus est, ut mihi ille uideatur non ita suis uirtutibus ut Ciceronis laudibus Magnus nomine nuncupatus* ».

cette façon de construire l'identité linguistique est tout à fait originale. Elle implique d'abord un lien étroit entre la langue et la ville de Rome, alors que le grec, lui, est simplement la langue des Grecs (seule la référence à l'atticisme permet de lier la langue avec la cité d'Athènes). Ensuite, cette expression permet de faire l'économie du détour par la fiction de la *latinitas*. En effet, parler du latin permet de renvoyer à un archaïsme de fiction pour déduire une composante authentiquement latine de la langue des Romains⁹⁹. En parlant de « langue romaine », Fronton songe seulement à doter les Romains d'Empire d'une langue propre, comme les Grecs d'Empire en ont une. C'est *une* façon, nouvelle, de construire la romanité.

99 Voir Dupont (2003) et Dupont & Valette-Cagnac (2005).

Greeks writing Latin, Romans writing Greek?*

Alberto Nodar

ABSTRACT: The Greekish appearance of the Latin script in P.Herc. 817, containing the epic poem *Carmen de Bello Actiaco*, has long been noticed. The present article discusses the particular traits of this ‘grecismo grafico’, to put it in the words of P. Radiotti, as originating not from the Greek script contemporary to the scribe of the Latin work, but from a Greek writing style two centuries earlier. The author argues that this fact, together with the command of the Latin script shown by the scribe, make it impossible to interpret the similarity between the two scripts as an unconscious interference of the Greek script into the Latin one. Rather, it should be regarded as a deliberate choice on the part of the scribe, very probably intended to confer to the Latin work the same dignity that books written in the oldest Greek script at the Villa possessed.

KEY WORDS: Herculaneum – bilingualism – papyri – palaeography

Even though the experience at what then came to be called the Villa dei Papiri near Herculaneum in the second half of the first century BCE might have been paralleled somewhere else in Rome or its area of cultural influence, for us it has remained unique and exceptional, for it is the only one to have provided us with both Greek and Latin documents produced in one and the same place in the western, Latin dominated area of the Mediterranean.

Such a context must certainly have favoured the presence of bilingualism among the cultural elite involved in the intellectual activities of the Villa, especially if we understand the term in a broad sense, as J.N. Adams does in his work on Latin bilingualism.¹ It seems safe to assume that at the time of the

* The multispectral images of P.Herc. 817, 1418 and 1607, from the Biblioteca Nazionale ‘Vittorio Emmanuele III’ di Napoli, are here reproduced by courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Italia. © Biblioteca Nazionale, Napoli – Brigham Young University, Provo, USA. All rights reserved.

¹ Adams (2003) 8: ‘I will be adopting an all-embracing definition of bilingualism. It will be assumed that speakers (or writers) of two languages may have an infinitely variable range of competences in the two languages, from native fluency on the one hand to imperfect competence verging on incompetence on the other’.

production of the Latin literary papyri, for one of which, namely P.Herc. 817, we have both a *terminus ante* and a *terminus post quem* by reason of its own contents (*Carmen de Bello Actiaco*, thus written between 31 BCE and 79 CE), Greek and Latin speakers were in quite close contact at the Villa. As we do not have any traces of their spoken language, such as anecdotes or even graffitti, we must rely on their written language to assess the level of interaction between Greek and Latin, but their written language was not, for the most part, *theirs*. Apart from a few Latin documents, the written texts coming from the Villa are of a literary nature, and thus transmit a work that is copied, rather than produced: the nature of the Greek texts reveals the philosophical interests of the Villa's owner, reputedly L. Calpurnius Piso, Julius Caesar's father-in-law, who would have established an epicurean centre of studies in the Villa around the figure of his friend and client Philodemus of Gadara, who might actually have contributed his own library and writings. The Latin texts (among the nearly two thousand papyrus rolls found in the excavations at the Villa, fewer than fifty are certain to be written in Latin) are partly written in bookhands and partly written in more or less cursive hands. As with Greek texts, it is not possible to establish a biunivocal relation between types of hand and types of document, but it is possible to ascertain the literary nature of some of the texts written in the formal hands, namely P.Herc. 817,² 1067 and 1475. The former, as has been said, contains fragments of an epic poem, whereas the latter have preserved oratory texts, fragments of the *Oratio in Senatu habita ante principem*, attributed to M. Antistius Labeo, and remains of a speech attributed to L. Manlius Torquatus, respectively.

A category that Adams establishes when discussing the sources of information on bilingualism in antiquity is that of *texts which implicitly reflect a bilingual situation*. Among these are those showing *orthographic interferences and alphabet switching*.³ When analysing the latter, he points out that

Quite apart from alphabet-switching, papyrologists and others often report that the letter shapes of either a Greek or a Latin text show some sort of influence from the other script ... All of these cases suggest the difficulty of achieving mastery of the two scripts.⁴

2 Scappaticcio (2008) furthermore studies a series of palaeographical traits, such as end of line oblique strokes, *diploi*, and *apices* among others in P.Herc. 817 in connection with its literary nature.

3 Adams (2003) 71: 'spellings typical of one language and script are transferred to the other' and 'Greek letters intrude into Latin script or vice versa', respectively.

4 Adams (2003) 74-75. He also warns that in a bilingual community a tendency towards *convergence* of letter shapes in the two scripts may exist (2003) 542, independently from the single individual

Although Adams does not cite this particular case, the resemblance that a group of Latin manuscripts from the Villa bear to Greek writing has long been noticed: R. Marichal had characterized the hand of P.Herc. 817 as a ‘main plus ou moins grecque ou grécisante’,⁵ as an exception in the context of the Latin hands of the Villa and, in general, Latin hands in the first centuries of our era. G. Cavallo also recognizes the presence of this Greek air in certain Latin hands at the Villa,⁶ and P. Radiciotti restricts it to P.Herc 817 and P.Herc 1067, as a subgroup within the Herculaneum Latin formal hands.⁷ The standard of these formal hands, from which P.Herc 817 and P.Herc 1067 deviate, is that of the Rustic Capital, characterized by regular vertical detached capitals, with a tendency to be taller than they are broad, bilinear, decorated with ticks to the left or serifs at the upper end of free vertical and oblique strokes and serifs at their lower ends, and featuring the very characteristic —typical of the writing with a soft broad pen— strong shadowing in oblique strokes descending to the right, and to a lesser degree, horizontal strokes, as compared with the very thin strokes ascending to the right and vertical strokes, sensibly thinner than the horizontal ones.

There are examples of this stylized script roughly contemporary to the Herculaneum rolls coming from the East, e. g. P.Mich. inv. 513, assigned to I CE,⁸ and, possibly, other parts of the West, if the Cornelius Gallus papyrus was written in Italy and then taken to Egypt when Gallus was sent there as a prefect.⁹ P.Herc. 359, 371, 1059, 1070, 1472, 1475, 1484, 1535 and 1558 conform to the standards just described. P.Herc. 817 (fig. 1) and P.Herc. 1067, which Cavallo described as due to a ‘scrittura più sciolta’,¹⁰ without abandoning the main characteristics of the script, incorporate other traits that are extraneous to it: they present a marked modular contrast between a set of very broad letters, conspicuously *n* and *u*, but also *m* and *h*, and a group of sensibly narrower ones: *b*, *d*, *e* or *s*. Besides, *o* tends to be smaller than the rest of the letters, and some of them are formed differently from the standard way; such is the case of *a*,

writers, but, as will be seen, it does not seem to be case at the Villa, where the phenomenon is restricted to very few manuscripts.

⁵ Marichal (1963) 208. Cf. also Petronio Nicolaij (1973) 14 n. 36.

⁶ Cavallo (1984) 28–29.

⁷ Radiciotti (1998) 357.

⁸ See image at wwwapp.cc.columbia.edu/ldpd/apis/search?mode=search&invnum_coll=michigan&invnum_num=513&sort=date&resPerPage=25&action=search&p=1.

⁹ In any case, the papyrus can be taken to illustrate the ‘gusto grafico dell’ambiente neoterico romano’, in the words of P. Radiciotti, Capasso (2003) 118. After Capasso’s work doubts about the authenticity of the papyrus seem out of the question.

¹⁰ Cavallo (1984) 28.

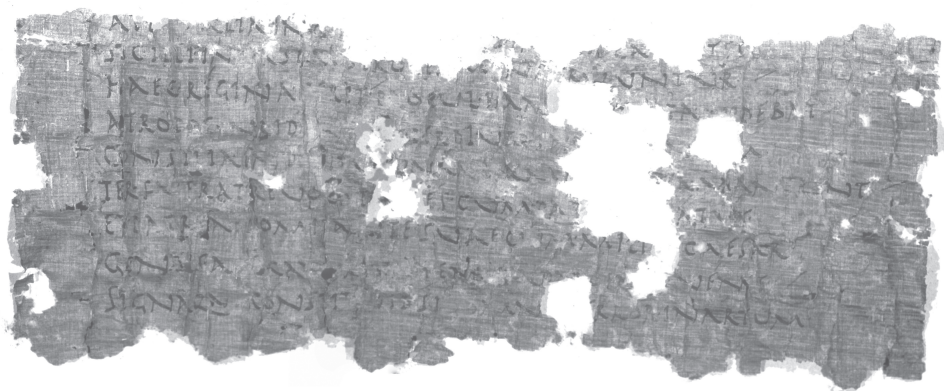


Figure 1. P.Herc. 817

which normally appears with a horizontal cross-bar¹¹ or no cross-bar at all, and that has here an oblique stroke ascending from the lower end of the left-hand oblique, which, on the other hand, tends to become vertical, very much like an α in some Greek scripts. The central elements of *m* tend to be joined, as if in a single movement, instead of presenting the two distinct oblique traits descending to and rising from the baseline of the standard. Moreover, the effect of shadowing is less conspicuous here than in the standard, suggesting a harder, narrower pen. All these features contribute to give the script the Greek air which Marichal first identified, and that Radiciotti calls ‘grecismo grafico’.¹²

At this point, however, we should ask ourselves about the provenance of this Greek influence in the Herculanense script. If we look at the Greek bookhands of this period, that is I BCE – I CE, in the Greek Orient, we’ll find a very different looking script: letters tend to be round and circumscribed in a square, thus allowing for no modular contrast, and definitely substituting a softening of strokes for any rigidity of previous script styles. It is the bookhand of group G in the classification of E. G. Turner,¹³ which he assigns primarily to II BCE, and which will develop into the square/round style, to adopt Cavallo and Maehler’s terminology,¹⁴ by this period. Good exemplars of this handwriting are P.Oxy. 212 + 2808,¹⁵ P.Yale I.8v,¹⁶ both assigned to I BCE, or the Alcaeus

¹¹ Or two short obliques descending from the mid-point of the left and right hand elements of the letter and joining at their lower ends.

¹² Radiciotti (1998) 357.

¹³ Turner (1980) 33–35.

¹⁴ Cavallo & Maehler (2008) 16.

¹⁵ No. 69 in Cavallo & Maehler (2008) 108. See <http://163.1.169.40/gsdll/collect/POxy/index/asoc/HASH01cc/498ec6fo.dir/POxy.v0037.n2808.a.01.hires.jpg>.

¹⁶ Reproduced in Cavallo & Maehler (2008) 112, no. 72.

papyrus P.Oxy. 2298, already in I CE.¹⁷ We indeed have exemplars of this script among the Greek rolls of the Villa; in fact, many of the groups Cavallo establishes in his classification of Herculaneum Greek bookhands may be generically included in this script, with hands attaining various degrees of formality, especially groups F and G (see, for instance P.Herc. 182, 1506 and 1674 belonging to the former),¹⁸ but also H and I, and, reaching calligraphic standards some exemplars of groups K (see, for instance P.Herc. 419, 697 and 1634)¹⁹ and L. Some specimens of groups M, and, especially, N (P.Herc. 220, 1004, 1078/1080, hand A in 1669 and 1693)²⁰ would also be included in this group. We can thus confirm the 'existence of a koiné of Greek literary scripts across the Mediterranean world' in the Hellenistic times.²¹

If contemporary Greek script cannot have been the source of the 'greekishness' in our Latin papyri, then we should look back at earlier Greek scripts. Indeed, hands dated to III BCE feature a marked modular contrast, very often with o smaller than the rest of the letters, and an angularity in strokes reminiscent of the epigraphic models,²² thus Turner group C.²³ We do have manuscripts showing this script among the Herculaneum papyri: Cavallo's groups A, B, D and E present modular contrast; especially A, characterized by Cavallo as 'scrittura di tipo arcaico' and E, defined by him as 'scrittura sulla stessa linea grafica di quella testimoniata dal gruppo A, di cui costituisce un momento evolutivo ulteriore',²⁴ share palaeographic traits with the script in P.Herc. 817. If we take the hand of P.Herc. 1418, for instance, belonging to Cavallo's group E (fig. 2), apart from the modular contrast and the smaller shape of o and o in both papyri, we will also observe the resemblance between α and α, both with almost vertical left-hand elements and an oblique stroke ascending from its lower end as the middle cross-bar.

17 See <http://163.1.169.40/gsdll/collect/POxy/index/assoc/HASH5094/5d78cf94.dir/POxy.v0021.n2298.a.01.hires.jpg>. This papyrus also presents, though not consistently, ε and θ formed in the so-called *epsilon-theta style*, cf. Cavallo & Maehler (2008) 16, that is, with their central elements reduced to a dot.

18 For the hand of 182 and 1506, see plate XVIII in Cavallo (1983), where the former is reproduced; for 1674, see plate XIX.

19 The three are attributed by Cavallo to the same hand, Cavallo (1983) 36; 697 is reproduced in plate XXXII.

20 All attributed to the same hand by Cavallo (1983) 39. P.Herc. 1669 is reproduced in plate XLII.

21 Cavallo & Maehler (2008) 17.

22 Cf. Cavallo & Maehler (2008) 15 on second century scripts: '[...] The older pattern which was characterized by contrasting broad and narrow letters, and often also by tall and small letters high in the line, is generally abandoned.'

23 Turner (1980) 27-30.

24 Cavallo (1983) 28 and 32, respectively.

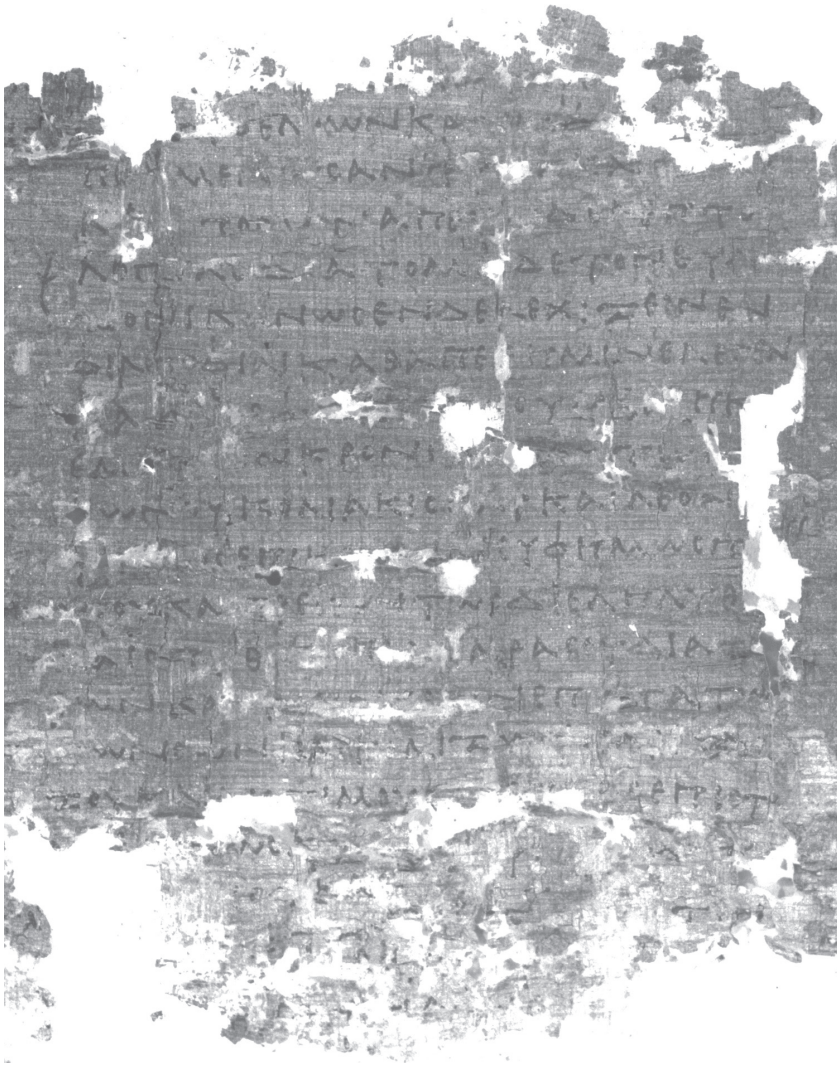


Figure 2. P.Herc. 1418

Despite these similarities, however, it is difficult to think of an interference of the Greek script in the Latin one, and this for two reasons: first, the Greek script featuring these characteristics was probably no longer in use by the time the epic poem was copied; in fact, if we look at the contents of the manuscripts written in the hands belonging to group A, we will realize that they transmit exclusively works by Epicurus; something similar happens with the hands of B, where we find works by Epicurus and Demetrios, Philodemus's teacher. D and

E, which was said to represent a later stage of more archaic A, also contain works by the eldest members of the school, Epicurus and Polystatus, though some Philodemian works have also been written in these hands. The bulk of works by Philodemus, however, are written in the hands typical of the second and first centuries BCE, as described above. Thus, it seems reasonable to assume that the scribal activity at the Villa started from the oldest copies of works by the founder of the school and other earlier Epicureans that Philodemus might have brought with himself,²⁵ reproducing their old, archaic style at a first stage, but then adopting the script regularly used at the time in the area of Greek cultural influence.²⁶ By the time the *Carmen de Bello Actiaco* was composed—and copied on P.Herc. 817—that square/round style was certainly the Greek script that scribes in the Villa, in Latin and Greek, would be most familiar with and the one most likely to have caused unconscious interferences when writing a Latin text.

Secondly, whoever wrote P.Herc. 817 and P.Herc. 1067 obviously had complete command of the Latin script, as the use of shadowing and the letter shapes show,²⁷ which makes it all the more difficult to think of the Greekish traits entering the Latin script to make up for the scribe's shortcomings in writing Latin, according to Adams's understanding of the phenomenon as seen above when discussing shape resemblances between letters of two alphabets. It seems thus that the scribe chose to incorporate this Greek air into his script. In this respect we should note that P.Herc. 1067, even if it shares with P.Herc. 817 the same 'scrittura più sciolta' (fig. 3), does not show the Greekish traits that the latter does; we cannot see, for instance, such an obvious modular contrast: *n* and *u* are not as wide in P.Herc. 1067 as they are in P.Herc. 817, and the middle cross-bar of *a* is not drawn in most cases from the lower elements of its left-hand oblique. The middle elements of *m*, on the other hand, tend to descend to the base-line (see instances of both let-

25 All the papyri identified by Cavallo as part of the rolls constituting the earliest editorial work of Epicurus's *περὶ φύσεως* (I BCE) attested in the Villa belong to group A (P.Herc. 993/1149; P.Herc. 1479/1417; P.Herc. 1191; P.Herc. 1431 and P.Herc. 989). See Cavallo (1984) 6. According to him, they must have originated from Athens itself and taken to Herculaneum by Philodemus 'I rotoli di Ercolano che costituiscono il nucleo bibliotecario più antico della "Villa dei papiri", dunque, tutto lascia credere rappresentino un fondo formatosi ad Atene, a stretto contatto con il Giardino, e là acquisito da Filodemo —ereditato dai suoi maestri— prima della sua venuta in ambito romano'. Cavallo (1984) 11.

26 This script would also be used to produce new copies of the old books, as the manuscripts in group K containing Epicurus's *περὶ φύσεως* show.

27 Cf. Cavallo (1984) 28: '[...] si tratta di mano di sicura educazione latina, a quanto dimostra non solo il movimento esperto dei ritmi chiaroscurali ma l'impianto strutturale della scrittura nel complesso dei suoi componenti'.

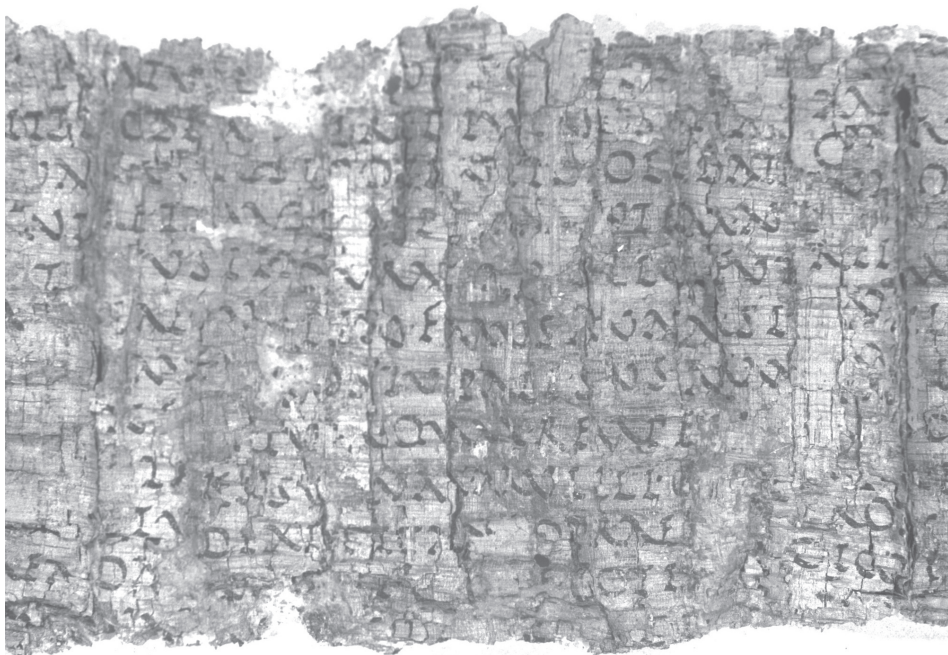


Figure 3. P.Herc. 1067

ters in the final line of the column in fig. 3).²⁸ I believe this fact points more definitely to a stylistic choice on the part of the scribe, who, copying a literary work of historical content, may have thought that an archaizing air would confer more dignity to the work, particularly if we think of the political significance it might still have had at the time it was copied.²⁹ We are thus faced with a case of deliberate code switching, to follow Adams's terminology;³⁰ it is not language, not even alphabet switching, for it is not characters from another alphabet that the scribe incorporates, but traits of a particular style of writing the characters of that alphabet. Perhaps we could describe this switch-

28 In fact, Cavallo (1984) 29 only identifies as Greekish in P.Herc. 1067 'un certo gusto per la marcata curvatura dei tratti, quale risulta documentato in rotoli greco-ercolanesi di età filodemea', that is, it would be an aspect taken from the writing almost contemporary to the scribe, not, as we have signalled for P.Herc. 817, an archaizing trait taken from an earlier script.

29 The significance of the work might have even been greater in the context of the Villa if, as it seems, the residence had been connected with the family of the epic's hero, Augustus. A thorough discussion about the political orientation of the work is provided by Scappaticcio (2010), cf. especially 127-130.

30 Adams (2003) 19: 'I generally use the term (code-switching) here to describe a full-blown switch from one language into another within one person's utterance or piece of writing.'

ing as a graphic one, determined, as switching so often is,³¹ by the will of the user, who, in this case, wished to confer the dignity of the oldest, and, probably, most venerated scripts he was familiar with (i.e. that seen in the works of the earliest epicurean philosophers, founders of the school whose teachings had constituted the object of the intellectual work at the Villa) to a work he thought deserved similar consideration. Whether he was a Greek or a Roman writing a Latin text is not relevant to the question: he attests the existence in the Villa of individuals with 'writing fluency' in the two scripts, so as to consciously borrow elements from one or the other and incorporate them in the script they were using for different purposes.³²

31 Adams (2003) 28: 'I see interference as unintentional and beyond the control of the writer, whereas code-switching [...] is often a manifestation of linguistic skill'.

32 Cavallo (1983) 42-43 identifies a group of Greek bookhands (group Q) in Herculaneum showing influences of the Latin writing. Cf. also Cavallo (1984) 29. Because in this case the influence derives from the contemporary Latin writing, it is not immediately clear to what extent we are dealing with an unconscious influence or a deliberate choice. Individual analyses would be required for each case.

Resseguint els grecs a partir de la memòria dels morts: cinc peces d'epigrafia grega funerària a Roma

Antònia Soler

ABSTRACT: Since 1994, the Museum of Castell de Bellver (Palma de Mallorca) has exhibited the remaining pieces of sculpture and epigraphy that are not in private collections, compiled by Cardinal A. Despuig i Dameto (Mallorca 1745 - Lucca 1813), first shown in the old Museum of Raixa, which was designed by the Cardinal himself. Among the fifty-six inscriptions still kept there are five in Greek, all of them funerary, belonging to the Roman Imperial Age. One of them was discovered in «vigna Cassini», near the Via Appia, leaving Rome through Porta Capena, in a burial zone. It is thought that the other four proceed from the diggings near Ariccia directed by Despuig between 1786 and 1796. With this work, our aim is carry out as complete as possible a study on the stones, so as to offer a good reading of the text, the chronological location of the Greek people mentioned, their social environment and status, their relationship with Romans, and so on.

KEY WORDS: Greek epigraphy – collectionism – Roman Empire

PRESENTACIÓ I OBJECTIUS

On hi ha presència humana, sempre hi ha vestigis del culte als morts. Per això esdevé tan important l'estudi de l'epigrafia funerària: per saber com era la societat en el si de la qual aquesta es produïa. En el nostre treball presentarem cinc epitafis escrits en llengua grega, que avui dia pertanyen a la col·lecció del cardenal Despuig, exposats actualment a Palma de Mallorca, al Museu del Castell de Bellver. El que cal afegir, però, per posar-los en relació amb aquest *homo Romanus Graeca oratione* que mirem de definir des de múltiples perspectives, és el fet que les peces són de provinença urbana, és a dir, de Roma, concretament de la Roma d'època imperial.

Els qui dediquen o reben —perquè s'hagin mort— aquestes inscripcions hem de suposar que són persones que pertanyen a la comunitat grega i que se senten amb ganes de fer servir l'alfabet de la seva llengua quan poden fer-ho.

De tota manera, tenim constància que la majoria dels grecs que viuen a Roma tenen el seu epitafi en llatí o en caràcters llatins¹ i just per aquest fet ja són singulars.

Primer parlarem de l'autor de la col·lecció, sobretot de com varen anar a parar a les seves mans peces com aquestes, i després ens centrarem en l'estudi individual dels cinc epitafis.

EL CARDENAL DESPUIG

Les peces que estudiarem pertanyen a la col·lecció del cardenal Antoni Despuig i Dameto (Palma 30 de març 1745 - Lucca 2 de maig 1813), il·lustrat mallorquí que tingué contactes amb Roma ja des d'una etapa primerenca de la seva carrera, perquè va ser escollit per ocupar el càrrec d'auditor del tribunal de la Sacra Rota Romana: el 1785 rebé el nomenament d'auditor de la Rota per la Corona d'Aragó. Tan bon punt va arribar a l'urbs, Despuig es va impregnar de l'efervescència del col·leccionisme d'antiguitats i començà a amassar la seva col·lecció.

Gavin Hamilton, poeta i també arqueòleg, escocès, un de tants estrangers vinguts a Itàlia fascinats per les troballes de l'antigor, havia comprat uns terrenys a la zona d'Ariccia amb la intenció d'excavar i fer troballes interessants, tenint en compte la proximitat del santuari de Diana. Però les perspectives no s'acompliren i Hamilton posà els terrenys a la venda. Despuig en fou el comprador, un comprador amb més sort. Tan bon punt va haver fet l'adquisició, es posà en feina i entre 1787 i 1796 va treure a la llum moltíssim material arqueològic apreciat a l'època (relleus, vasos, escultures...).² De totes maneres, Despuig no era un gran erudit ni amant de les lletres, segons manifesta ell mateix en els seus propis escrits i segons les conclusions d'un estudi per part d'Alexandre Font.³ Té el mèrit d'haver arreplegat aquesta col·lecció digna d'un cardenal quan encara no ho era, *avant la lettre*, però pensem que anava adquirint les peces sota els consells i la direcció d'algú o d'algunes persones que podien apreciar més el valor d'aquestes antigalles. Entre aquests acòlits hi havia el jesuïta mallorquí Bartomeu Pou, que ja li redactà el discurs en

1 Cf. Kajanto (1963) 43.

2 No és ara aquí una bona ocasió per entretenir-nos a contar l'atzarosa història de la col·lecció d'art de Despuig, que en gran part va acabar venuda i en algunes ocasions se n'ha perdut la pista. Vg. l'estudi de Rosselló Bordoy (2000) en aquest respecte.

3 Vg., respectivament, Salvá (1964) 47 i Font (1999) 176.

llatí que havia de pronunciar quan assistí al seu nomenament com a auditor de la Rota.⁴

L'amença napoleònica va fer, però, que la col·lecció sortís d'Itàlia. Cap a finals del segle XVIII es va decidir a muntar un museu a Mallorca,⁵ que va ser el primer que l'illa va tenir. Tot el material arreplegat es va repartir entre el palau de Montenegro (la casa pairal, situada a Palma, al carrer homònim del barri de la Santa Creu), on anaren a parar la biblioteca i la pinacoteca, i l'alqueria de Raixa, que recopilava i exposava la col·lecció escultòrica i l'epigrafia, ja que *il lapidario* era un departament obligat per a qualsevol col·leccionista del moment.

Durant els anys finals de la seva vida, Despuig va viure de prop les dificultats per què passava el papa i va demanar permís al rei d'Espanya per intervenir-hi. El nostre home va ajudar el papa Pius VI a emprendre el camí de l'exili, i fou un dels principals motors perquè es tirés endavant amb la seva successió: és el moment del famós conclave de Venècia en què Despuig anava i venia per posar en contacte els cardenals i poder dur la successió a bon port. Com a premi per la seva tasca rebé el capel de cardenal de mans de Pius VII el 1803, però ben aviat tornà a haver-hi problemes i el papa va patir l'exili. Despuig l'acompanyà com a desterrat fins a París. En aquesta ciutat, el cardenal va tenir problemes de salut i aconseguí un permís per anar a Lucca, a uns banys que ja havia visitat en altres ocasions, però aquest cop no es va recuperar i morí en aquesta ciutat el 1813.

Antoni Despuig no va poder veure el museu acabat, tan sols va gaudir tot projectant l'adaptació dels espais de Raixa segons l'estil italià (s'hi féu construir una *loggia*, per exemple) i envià des d'Itàlia els mestres *scalpellini* Giovanni Trivelli i Francesco Lazzarini, els quals, juntament amb algun picapedrer mallorquí, varen compondre els materials arqueològics duits en vaixell, ara escampant-los pels jardins de Raixa, ara conformant una estàtua amb peces de cinc o sis, etc. De tota manera, el nebot del cardenal, Joan Despuig, també clergue, s'encarregà d'acabar aquesta tasca i d'obrir el museu. Al cap de poc temps aparegué una obra de J.M. Bover, *Noticia histórico-artística de los museos del Eminentísimo Señor Cardenal Despuig existentes en Mallorca* (1845), que catalogava tot el llegat del cardenal i gràcies a la qual podem fer-nos una idea del que devia ser la col·lecció, avui dia dispersa.

4 D'aquest fet, en tenim constància per les cartes conservades de Pou a Despuig; vg. Batllori (1946). En aquesta publicació s'editen una quinzena de cartes del jesuïta al cardenal i l'última conté com a annex el citat discurs.

5 Una carta consevada del cardenal al seu nebot del 14 d'agost de 1796 així ho manifesta: vg. Salvà (1964) 116.

ESTUDI DETALLAT DE LES PECES

Com ja hem dit, al Museu del Castell de Bellver hi ha cinc peces d'epigrafia grega. Totes excepte una estan catalogades tant per Boeckh (CIG) com per Kaibel (IG) als seus *corpora* respectius; la que no inclou Kaibel és recollida per De Rossi / Ferrua⁶ a les ICVR. Oferim una taula d'equivalències de numeració, tot i que aquí ens decantarem d'ara en endavant pel número de peça del museu que actualment les allotja.

Taula d'equivalències:

MCB	CIG	IG	ICVR
222	6510b	XIV 1570	
227	6522b	XIV 1979	
229	9551		IV 1168o
234	6616b	XIV 1882	
234b	6221b	XIV 1539	

MCB 222

És una placa rectangular de marbre fosc del tipus caristi o cipolí; mides: 11,2 × 23,5 × 3,4 cm. Les lletres tenen una mida uniforme d'1,5 cm i estan repintades de vermell, potser amb mini.

ΕΛΠΙΣ / Σ Λ ΠΙΟ / ΟΛΠΙΟ (?)⁷
ΜΑΙΚΗΝΙΑΝΗ

Aquesta peça, d'entrada, presenta dues dificultats: en primer lloc, el tipus d'escriptura, amb lletres tan quadrades, no és gaire habitual; en segon lloc, el fet que els seus transcriptors no han sabut donar una bona solució al missatge que hi ha i s'han arribat a pensar que era fragmentària, segurament perquè no havien tingut ocasió de poder-la examinar en directe.⁸

⁶ G. B. de Rossi féu una primera publicació de les *Inscriptiones Christianae Urbis Romae* al segle XIX (1888), però el 1964 A. Ferrua tornà a publicar el *corpus* revisat.

⁷ La barra inclinada (/) separa diferents transcripcions del mateix fragment.

⁸ De fet, sabent que Hübner, encarregat de les inscripcions d'Hispania per al CIL II, va ser qui va anar al Museu de Raixa mentre incorporava les inscripcions balears i va fer arribar les seves anotacions

L'anterior editor, Franz (CIG), considera que, atès que la primera lletra i l'última no s'aprecien clarament, s'haurien de treure, i així aquest autor suposaria la lectura ἐλπίς Μαικηνιανή. Kaibel (IG) dóna també ἐλπίς (fixem-nos que en el primer cas seria un nom de persona i en aquest es tractaria d'un epítet) com a lectura de la primera línia i, quant a la segona, ofereix una opció múltiple: o bé deixar Μαικηνιανη, o bé corregir el mot i posar-lo en datiu, Μαικηνιανή, o potser substituir-lo per Μαικιλιανή, o bé encara, seguint una idea de Mommsen, fer una divisió en dos mots i que el resultat sigui Μαικηνία Νη... Però potser podríem descartar aquesta darrera opció, ja que pressuposaria que manca text, la qual cosa no és gens evident.

En resum: tenim ben clara la lectura de les tres lletres centrals, ΑΠΙ, mentre que als extrems és on rau la dificultat. La nostra proposta consisteix a reflexionar sobre diferents possibilitats que tenim de jugar amb el text, sense haver aconseguit, però, arribar a cap solució definitiva. En primer lloc, cal considerar que la primera lletra pugui ser una Σ i no una Ε, és a dir, en principi no afegiríem res a la lletra: seria una sigma quadrada, feta per conjuntar amb la tipologia de lletres de tota la inscripció.⁹ Quant a l'última lletra de la primera línia, pensem que tampoc no tenim cap element per pensar que sigui una Σ i es tractaria d'una òmicron quadrada, igualment feta d'aquesta manera per harmonitzar amb la resta.

Segons el que acabem d'exposar, la lectura resultant seria Σ Α ΠΙΟ, que no condueix enlloc, perquè, tot i que la Σ podria ser l'abreviatura del *praenomen* Sextus¹⁰ —ja que en grec no hi ha, en principi, una forma determinada de fer les abreviatures, contràriament al llatí—, després la resta (és a dir, Α ΠΙΟ) no tindria sentit: si suposem que Pius és un *cognomen*,¹¹ L. correspondria al *nomen* i el *nomen* mai no s'expressa amb una sola lletra.

Així, doncs, per la via de no afegir res i de no suposar cap errada tipogràfica no aconseguim avançar més.

Una de les opcions amb menys afegitons seria la lectura ΟΑΠΙΟ: suposem que el lapidari s'ha oblidat de l'últim traç vertical de la primera òmicron.

Les dues propostes només són un esbós i un intent d'explicar aquesta peça tan breu i tan problemàtica alhora, però tenen en comú una cosa: el fet que la

als redactors del CIL VI, no seria gens agosarat suposar que transcrivís també les cinc gregues i les enviés, juntament amb el treball ja imprès de J.M. Bover, als redactors del CIG.

⁹ No es tracta d'un fet isolat: un exemple de la lletra Σ escrita exactament com aquesta es pot veure a Guarducci (1967-1978) vol. IV, 534.

¹⁰ Vg. McLean (2002) 132.

¹¹ Pius com a *cognomen* en llatí existeix, i també coneixem un Pios, el gramàtic grec comentarista d'Homer (s. II dC).

lectura que fariem de la primera línia presumptament seria un datiu, la qual cosa no queda lliure de problemes, com la grafia mateixa de la desinència. En un elevat nombre d'inscripcions funeràries gregues de Roma se segueix aquest esquema de datiu seguit de nominatiu per influència del llatí, ja que la forma més genuïnament grega seria a l'inrevés, com veiem en algunes de Roma i en moltes de l'Àsia Menor.¹²

En conseqüència, segons el que acabem de dir, no cal suposar cap iota subscrita per al nom de la segona línia, perquè seria el nom de qui fa la dedicatòria i estaria, per tant, en nominatiu. Es tractaria d'una dona, Meceniana, que dedica l'epígraf a un altre individu, que potser era el seu marit.

Encara tenim, però, alguns problemes: si admetem que la primera línia quadra amb el datiu que hem esbossat, és evident que esperariem una omega en comptes de l'òmicron que tenim. Podríem explicar l'errada bé per equivocació de qui fa l'epitafi o de qui l'encarrega.

Com a curiositat afegida a aquesta incripció de factura tan particular, amb aquestes formes tan i tan quadrades —que a més són així volgudament, no és que el suport condicioni i faci difícil la curvatura—, hem de remarcar les alfes, amb el traç horitzontal en forma descendent i ascendent, floritura arcaïtzant que sorpren al costat de tantes línies rectes.¹³ També cal notar que la forma de la M, amb els traços verticals una mica oberts, no és gens habitual en època imperial; és una forma prou antiga.

Al costat d'aquestes formes més aviat arcaïtzants hi ha la resta que són *litterae quadratae*,¹⁴ un tipus d'escriptura que sorgeix per oposició a les *litterae lunatae*, tan arrodonides i que ja floreixen al segle iv aC. El que es pretén amb les formes quadrades és fer una oposició a l'arrodoniment. De fet, algunes lletres com l'èpsilon quan es passen a la forma *quadrata* recuperen la seva forma primitiva.

La datació de la peça ens la proporcionaria, en aquest cas, el tipus d'escriptura: la moda —sembla que va ser una cosa passatgera— de fer el que se'n diu *litterae quadratae* es dona al segle III dC.

¹² Vg. Kajanto (1963) 24.

¹³ Aquestes A apareixen per primer cop a la Magna Grècia al segle iv aC i al III aC a la resta del món grec. Cf. Guarducci (1967-1978) vol. I, 380.

¹⁴ Cf. Guarducci (1967-1978) vol. I, 377, McLean (2002) 41 i també l'article de Gorissen (1978) pàssim.

MCB 227

Estela rectangular de marbre de Luni, de $37 \times 15 \times 6$ cm. El camp epigràfic és de $23,5 \times 10$ cm. Les lletres oscil·len al voltant dels 3 cm, tot i que són una mica desiguals i estan pintades de negre. Presenta un poliment amb raspa i està puntejada només a darrere. Aquest desbast sembla que es va fer per poder encaixar-la. Polida al costat dret.

ΡΟΥΦΕΙΝΑΙ	Ρουφεῖνε
ΧΑΙΡΕ	χαῖρε

Per la il·lustració de Bover¹⁵ sembla trencada, i d'aquí que els editors de CIG i d'IG col·loquin punts suspensius, però si mirem la peça a la fotografia es veu bé que la tenim completa. No li manca res: fa honor al fet que una de les característiques dels textos epigràfics funeraris és la seva brevetat. És simplement, en el cas de Rufí o Rufina, una calidesa que la família —sigui qui sigui l'anònim que li dedica— li vol fer arribar. El verb χαίρω no sols implica un simple acomiadament, sinó que expressa un desig que el mort estigui bé després de la *prima mors*.

Observeu que la E és del tipus d'escriptura *lunata*. La N té la típica forma d'època imperial i la Y és una solució de compromís entre les dues que sol haver-hi en aquest període, que són Y amb un traç horitzontal just en el punt d'intersecció dels dos traços superiors, o bé Y amb les dues línies superiors arrodonides, talment volutes. La forma que presenta la Φ, la trobem al llarg de tota l'epigrafia grega i, tot que conviu amb formes una mica innovades, una com la de la nostra inscripció no és estranya en absolut en època imperial.

Quant al text, sobta que la forma nominal aparegui en datiu —que és el que proposen CIG i IG— perquè hi sol haver molts vocatius acompanyant la fórmula χαῖρε.¹⁶ A més, aquest model és genuïnament grec. Per tant, la solució que proposem nosaltres és la que ens brinda la fonètica: es tractaria de la grafia AI per ultracorrecció. AI, en la parla, es confon amb la vocal E, perquè des d'època hel·lenística comença un procés de monoftongació d'aquests diftongs i es poden produir fenòmens com aquest.¹⁷ L'antropònim esdevindria, doncs, un vocatiu masculí. Potser trobem els dos finals de paraula pronunciats d'igual

15 Bover (1845) 24-25, làmina 1.

16 Kajanto (1963) 16-17.

17 Cf. Gignac (1975) §192; Blass, Debrunner & Funk (1960) §14, §25; McLean (2002) 349.

manera escrits diferents perquè es vol marcar una diferència entre les desinències verbals i nominals (tot i que a la parla no hi és), i així AI seria el final nominal i E el final verbal.

De fet, un altre argument en contra del datiu és el fet que, ja des de molt abans, el segon element de diftong de primer element llarg deixa d'escriure's i sovint trobem formes amb aquest segon element i sense. No cal, creiem, apel·lar a un encreuament de fórmules com seria un datiu a la primera línia i a la segona la salutació sola.

Segons Kajanto, la fórmula χαῖτε + vocatiu, que seria la que proposam aquí, es comença a usar en el segle III aC; anteriorment era freqüent la construcció amb nominatiu en comptes de vocatiu.

La nostra proposta de datació seria al voltant del segle II dC, per comparació amb altres inscripcions semblants.

MCB 229

Placa gairebé quadrada, de $30,5 \times 27,5 \times 5$ cm, feta en marbre de Luni. La peça està trencada als dos costats superiors, la qual cosa no n'impedeix la lectura. Les lletres mesuren entre 2,3 i 1,8 cm i presenten traces de pintura vermella.

ANNIOΣ ΣΤΑ	ἄννιος Στα
ΤΩΡΙΑΝΟΣ	τωριανὸς
ΕΤΩΝ Λζ	ἑτῶν λζ'
ΚΑΤΕΤΕΘΗ ΠΡ ΙΑ	κατετέφη πρ(ὸ) ι' α'
ΚΑΛ ΜΑΙΩΝ	καλ(ανδῶν) Μαίων

Annios Statorianos de 37 anys va morir 11 dies abans del primer de maig (és a dir, el 21 d'abril).

Si l'observem atentament, veurem que la peça està trencada als dos costats superiors, però les mutilacions pràcticament no afecten el text, ja que tan sols a la primera línia el primer caràcter i l'últim no estan íntegres, tot i que es pot intuir fàcilment que es tracta de dues A. Suposam que el fragment que li manca podria venir acabat amb dos acroteris.

Al final de la l. 3 hi ha una lligadura (semblen una Π i una Ρ) i dues lletres més que semblen afegides, incises ja dins la vasa que emmarca la inscripció, de traç no tan gruixut com la resta. A més, les lletres de l'última línia estan pintades d'un vermell molt més intens que la resta. Cada lletra té el seu espai, sense tocar

el territori de les veïnes, excepte en aquesta última línia, en què Λ i M es toquen, però, a banda d'assenyalar-ho, no atorgam major importància a aquest fet.

Volem comentar que les Σ són *lunatae*, mentre que la Ω és de forma arrodonida sense arribar a ser la típicament *lunata*; la N és de les del tipus d'època clàssica, en canvi la M és la típica d'època imperial, clarament inspirada en la lletra cursiva. Les A d'aquesta època solen tenir un petit traç que els sobresurt, bé sigui horitzontal, bé inclinat cap a l'esquerra, com aquí. Una altra lletra que aquí apareix influïda per l'escriptura cursiva és la Θ , característica un cop més d'època imperial.

Hem d'assenyalar el fet que a la inscripció surt esmentada l'edat, que és una característica més de l'epigrafia llatina i no grega. La manera d'assenyalar-la és la segona en freqüència en aquests contextos.¹⁸ La més habitual seria amb la fórmula $\zeta\eta\sigma\alpha\nu\tau\iota$ / $\zeta\eta\sigma\acute{\alpha}\sigma\eta$ ἔτη ...

La pregunta que cal plantejar-se és: per què, si sobra espai a la pedra, la penúltima línia toca i fins i tot s'insereix a la vasa que emmarca el camp epigràfic? Pensem que o bé el lapidari no ha calculat bé l'espai de tots els caràcters, però vol tanmateix encabir-los en aquesta línia per qüestions de disseny (observeu que els caràcters de l'última línia són més petits), o bé es tracta d'un afegitó posterior perquè hi havia una errada en la data exacta de la mort i s'ha hagut de corregir d'aquesta manera. Si no tenim en compte l'afegit, la data canvia i aleshores el text seria:

Annios Statorianos de 37 anys va morir abans del primer de maig (és a dir, el 30 d'abril).

És una inscripció cristiana. A més de l'edat del mort, es fa constar la data exacta en què va morir i aquest fet és una característica típicament cristiana. Mentre que els pagans defugen l'esment del dia exacte perquè el seu record els entristeix, per als cristians és una data de joia, és quan comença la seva vida de debò. A banda d'aquest senyal, no s'observa cap altra traça cristiana: ni de fórmules, ni de símbols, ni d'epítets o d'elements ornamentals.¹⁹

A Roma conflueixen molts cristians de Grècia i d'altres indrets d'Orient que eren de parla grega. Per això s'hi troben moltes inscripcions cristianes datades

¹⁸ Cf. Kajanto (1963) 12-14.

¹⁹ Cf. Guarducci (1967-1978) vol. IV, 303-313, en què s'exposen aquestes característiques de què parlem: fórmules com ara Κύριε βοήθει ; sigles associades a símbols com el Crismó, la Creu...; epítets tals com πιστός , γλυκύτατος , μακάριος , etc.; elements ornamentals com un colom amb una branca d'oli-vera al bec, la corona com a símbol de victòria final i, per tant, de salvació eterna.

entre els segles II i IV: passen del miler les trobades a Roma i la gran majoria són sepulcrales. Abans del segle II no se'n tenen d'identificades com a tals, la qual cosa no impedeix que no n'hi hagi. No hem d'oblidar que la llengua oficial de l'Església fins a època de Constantí va ser el grec.²⁰ El *terminus post quem* seria, doncs, el segle II dC.

És un fet curiós que justament Annios morís el «natalis Vrbis», o també el dia de la festa agrícola anomenada «Parilia», de purificació dels ramats, però no creiem que la cosa passi de la simple casualitat.

MCB 234

Estela quadrada rematada amb un timpà a la seva part superior, decorada amb un *sertum* i envoltada per una vasa de pedra, que manca a la part inferior, perquè està tallada i és fragmentària per aquesta part. Suposàriem que originàriament era rectangular i que la vasa també era present al costat inferior. Actualment mesura 28 cm d'ample i d'alt en la seva part més baixa i l'altura màxima és $36,5 \times 4$ de gruix. Feta en marbre de Luni. La mida de les lletres oscil·la entre els 2 i els 3 cm i s'hi poden apreciar restes de tintura vermella. Presenta, com hem assenyalat, una ruptura per la part inferior, que afecta la lectura d'algunes lletres.

A la part inferior presenta dos forats d'1 cm de diàmetre i 5 cm de profunditat, fets en algun moment *a posteriori*, per encaixar aquesta peça amb la següent de l'inventari. Dins els forats, s'hi col·locaven unes verguetes de ferro que ajuntaven les dues peces, que són exactament de la mateixa amplada. Tal vegada es podria relacionar la ruptura inferior amb el moment de fer els forats per col·locar els ferros: sembla que les llenques que falten hagin pogut saltar per l'acció de pouar-hi de manera massa contundent.

A banda d'aquesta coincidència quant a les mides i de la seva classificació com a epigrafia funerària, no té altra cosa en comú amb 234b: ni el material, ni el tipus de cal·ligrafia, etc.

Ara per ara no sabem si el voler confegir ambdues peces és idea de Despuig o si ja les hi varen presentar així. Podem suposar, però, que al Museu de Raixa les dues pedres no estaven confegides d'aquesta manera perquè Bover, quan les va catalogar, els atorgà dos números diferents, mentre que en la primera fase de l'arxiu del Museu del Castell de Bellver (1934) ambdues tenen el mateix número d'inventari i no és fins al 1996, quan l'actual directora M. Rosselló les reexposa, que els atorga una numeració diferent (d'aquí 234 i 234b).

20. Sobre les inscripcions cristianes a Roma, cf. Guarducci (1967-1978) vol. IV, 528-556.

La forma de la Ξ és un arcaisme, perquè ja des d'època molt antiga —segle VI aC— hi ha la tendència a eliminar el traç vertical. En època imperial, sobretot en temps d'Adrià, sabem que hi va haver una revifalla d'aquesta forma pel filohel·lenisme que imposa aquest emperador a la seva generació. Potser aquesta Ξ seria la clau per a establir la cronologia de la peça.

Les interpuncions de la peça no són uniformes: hi ha punts que s'alternen amb uns símbols més florits. Aquí es veu la mà traçada del lapidari, i és que les lletres destaquen també per la seva harmonia i el seu aspecte gairebé geomètric.

A la línia 6, hi ha dues omegues molt diferents l'una de l'altra. La segona, de fet, està en una mena de lligadura i, compresa entre dos traços verticals, pren aquesta forma gairebé a la força.

La forma d'aquesta segona Ω és datable, segons M. Guarducci, en època imperial.²¹ Igualment les lligadures; no vol dir que no existissin abans, però en època imperial són més freqüents.²²

ΘK	$\Theta(\epsilon\omicron\iota\varsigma) K(\alpha\tau\alpha\chi\theta\omicron\nu\iota\omicron\iota\varsigma)$
$\Lambda NINNIOS$	$\Lambda(\omicron\upsilon\kappa\iota\omicron\varsigma) N\acute{\iota}\nu\nu\iota\omicron\varsigma$
$\Delta ΓΡΙΠΠΑΣ$	$\acute{\Delta}\Delta\gamma\rho\acute{\iota}\pi\pi\alpha\varsigma$
ΜΑΡΚΙΑΙ ΤΗ ΕΥ	Μαρκία τῇ εὐ
$\Sigma\text{ΕΒΕΣΤΑΤΗ ΕΞ}$	$\sigma\epsilon\beta\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta \epsilon\acute{\xi}$
ΙΔΙΩΝ ΔΑΠΑΝΩΝ	$\iota\delta\acute{\iota}\omega\nu \delta\alpha\pi\alpha\nu\omega\nu$
ΕΠΟΙ...	$\epsilon\pi\omicron\iota(\eta\sigma\epsilon\nu)$

Als déus de sota terra. L(uci) Ninnios Agripa va fer (aquest monument) per a Màrcia, la més pietosa, a compte propi.

El 50 % dels epitafis grecs en prosa de Roma tenen el començament ΘK :²³ sembla que és una pràctica d'origen romà, un paral·lisme amb les làpides que comencen amb D(is) M(anibus), perquè en la resta d'inscripcions del món grec és bastant rar de trobar. El percentatge s'acompleix fins i tot en aquest conjunt tan petit, ja que tenim una peça cristiana que no entra en joc i, de les quatre restants, dues tenen l'encapçalament i les altres dues no. En llatí, D M comença a aparèixer en època d'August, però no és fins al segle II dC que es troba de manera habitual. Per tant, el *terminus post quem* de la peça seria el segle II dC, la qual cosa concorda amb el que hem dit *supra* a propòsit de la lletra Ξ .

²¹ Guarducci (1967-1978) vol. I, 383.

²² Guarducci (1967-1978) vol. I, 385.

²³ Kajanto (1963) 9.

Hem de veure en l'ús del verb ποιέω en detriment del seu sinònim ἀνίστημι una influència del llatí; és un calc directe de FECIT / FECERVNT.²⁴

MCB 234b

Peça rectangular de $30,5 \times 37,5 \times 4$ cm, de marbre del Proconès. El camp epigràfic és de $28 \times 24,5$ cm. Les lletres fan entre 1,5 i 1,8 cm, cisellades sobre la pedra i amb coloració negra.

Com ja advertíem *supra*, a la part superior té dos forats de 5 cm de fondària, que coincideixen en alineació amb la peça numèricament anterior. A la part inferior, també hi ha forats.

El camp epigràfic està sumament acurat, és molt regular. El muntatge és molt adequat, excepte en la línia 2, que és una mica justa. Interessa que així sigui perquè és evident que les dues primeres línies són per a la mare, les altres dues per al noi i el verb final centrat en l'última línia és un factor comú dels dos períodes anteriors.

Θ Κ	Θ(εοῖς) Κ(αταχθονίοις)
ΜΗΤΗΡΜΟΙΣΕΜΝΗ	Μήτηρ μοι Σεμνή
ΔΙΔΥΜΑΠΑΡΑΚΟΙΜΗΘΕΙΣΑ	Διδύμα παρακοιμηθεῖσα
ΕΠΤΑΔΕΔΙΣΜΕΤΕΩΝ	ἑπτὰ δὲ δις μ'ετέων
ΔΗΜΗΤΡΙΟΝΑΙΑΚΕ	Δημήτριον αἶα κέ
ΚΕΥΘΕΝ	κευθεν

Als déus infernals. La meua mare Semne Dídimas que dorm al meu costat i la terra a mi, Demetri, de catorze anys (lit. de set anys dues vegades) em cobreix(en).

La que acabem de posar és la nostra proposta de traducció, però el text pot tenir diverses explicacions. Segons el CIG, la mare és Semne i el pare és Dídimas, perquè si es llegeix Semne Dídimas «non habet quo referat παρακοιμηθεῖσα». El verb παρακοιμάομαι, «dormir al costat de», té un règim verbal en datiu, però no cal que sigui aquest suposat individu Dídimas, sinó que el pronom personal μοι també podria ser-ne el seu règim, tot compartint la seva semàntica entre el participi i el substantiu μήτηρ que el precedeix.

IG, per contra, considera que el nom de la mare seria Dídimas i llavors σέμνη seria un epítet, «la pietosa». La interpretació que se'n fa a IG coincideix amb la nostra, car se'ns diu «mater mecum sepulta iacet».

²⁴ Kajanto (1963) 28.

Quant a les lletres, la forma cursiva de la M és un tret d'època imperial ja avançada. Es veuen clarament les *litterae lunatae* Σ, E i Ω. Igualment, el petit traç horitzontal sobre les A és una altra característica de l'epigrafia imperial; aquest mateix traç es pot observar també sobre les Δ. En consonància amb això, totes les lletres fetes amb línies rectes tenen un acabat rematat amb un petit àpex. La Θ també està inspirada en l'escriptura cursiva; les formes amb el traç horitzontal que abasta tot el diàmetre conviuen en època imperial amb les que tenen una creueta al mig en comptes de la línia horitzontal.

El multiplicatiu per a l'edat sembla que és un calc del llatí. En aquesta llengua, sobretot en els *carmina latina epigraphica*, és habitual trobar aquest tipus de construccions perquè molts numerals són difícils o impossibles d'encabir en la mètrica dactílica i aleshores es desenvolupa tot un sistema de multiplicatius, ordinals i distributius o la combinació d'alguns. Aquí no tenim l'entrebanc del vers, però sí l'esment de l'edat en lletres i no en nombres, que faria massa breu la línia i semblaria coixa.

IG comenta que és molt estrany que aquesta inscripció sigui entre les de Despuig, atès que va excavar a Ariccia i els voltants, i seria d'esperar que les peces del seu museu en provinguessin. Paradoxalment, la realitat és justament l'oposada, com veurem més endavant. Ara només volem atendre al fet que la inscripció es va trobar, segons diu Marini al MS. Vat. Lat. 9133 f. 290, a la «vigna Cassini». Justament aquesta vinya estava situada en el que havia estat una zona d'enterraments i sabem que precisament una tomba destacada d'allí mateix era la de Clàudia Semne (CIL VI 15593):

CLAVDIA · SEMNE · VXORI · ET	
M · VLPIO · CROTONENSI · FIL	
CROTONENSIS · AVG · LIB · FECIT	
HVIC · MONVMENTO · CEDET	
HORTVS · IN QVO · TRICLIAE	5
VINIOLA · PVTEVM · AEDICVLAE	
IN QVIBVS · SIMVLACRA · CLAVDIAE	
SEMNES · IN FORMAM · DEORVM · ITA · VTI	
CVM · MACERIA · A ME · CIRCVM · STRVCTA · EST	
H · M · H · N · S	10

El monument en qüestió, erigit per M. Vlpus Crotonensis per a la seva esposa Clàudia Semne i per al seu fill homònim de divuit anys, devia ser espectacular: amb jardinet, pou, menjador, etc. Es conserven cinc retrats de marbre de la dona, quatre del fill, diverses inscripcions... però no se'n sap la situació

exacta. Avui dia s'ha fet un intent de localització i quedaria a l'entreforc entre la via Àpia i l'Àpia Pignatelli, molt a la vora del sepulcre dels lliberts de Trajà.²⁵ No és un fet d'estranyar, atès que quan havien excavat havien de tornar a deixar el sòl així com l'havien trobat. Es té un dibuix de tinta del 1793, que seria més o menys del moment de la descoberta, fet per Carlo Labruzzi. Hom està d'acord, però, que la tomba era prop de la segona milla de la via Àpia, dins la vinya de l'abadia de San Sebastiano.²⁶ Els primers descobriments en aquesta zona de la via Àpia estan documentats en època del papa Lleó X, el 1515, i des de llavors el lloc no es va aturar d'atreure molts de cercadors d'antiguitats.²⁷ Centrant-nos en l'època que ens ocupa, sabem que entre el novembre de 1792 i l'abril de 1793 Robert Fagan, com a representant de sir Andrew Corbet, va fer excavacions a la rodalia de l'abadia cistercenca de San Sebastiano. Fagan era un conegudíssim «traficant d'antiguitats» i gran part de les troballes de la via Àpia anaren a parar a les seves mans. Llavors, ell les venia a particulars o als museus vaticans. També és sabuda la relació de Fagan amb Gavin Hamilton, el pintor escocès propietari dels terrenys d'Ariccia dins dels quals havia excavat sense èxit i que va vendre a Despuig. No és estrany suposar, doncs, una coneixença entre Fagan i Despuig i d'aquí la possible compravenda d'aquesta peça. Un altre motiu per suposar un contacte entre els dos és el fet que Fagan també va excavar a Gabii juntament amb Hamilton i que, entre les inscripcions de la col·lecció Despuig, també n'hi ha una d'honorífica que prové de Gabii.²⁸

Quant a la cronologia, s'atribueix a començaments del segle II dC.

Seguint el fil conductor del lloc de la troballa i de la coincidència (no pensem que sigui casual, perquè Semne com a *cognomen* de dona a Roma està testimoniats només en cinc ocasions i, per tant, no abundava gaire; d'una altra banda, hem de recordar que també és un dels epítets més comuns per referir-se a la persona estimada que trobem en les inscripcions funeràries), podríem relacionar la lliberta Clàudia Semne amb Semne Dídima. La primera seria la patrona i la segona, la lliberta o esclava, perquè el fill només té un nom, la qual

25 Justament d'aquests lliberts de Trajà hi ha també algunes peces entre la col·lecció d'epigrafia llatina de Despuig.

26 S'ha trobat una carta al Museum Archive del British Museum datada a Roma el 20 de febrer de 1793, de John Deare a Mr. Nathaniel Marchant, on es descriu la troballa del sepulcre de Clàudia Semne: és devora el circ de Caracalla (és el de Maxenci), amb moltes estances pintades, amb escultures, molts altars i inscripcions i també molts tubs de plom, la qual cosa fa pensar que prop hi devia haver uns banys.

27 Cf. Spera (1999) 23, 214, 260 i 325.

28 La inscripció és CIL XIV 2802 = ILS 948.

cosa fa pensar que era esclau. Si bé és cert que no totes les inscripcions trobades en un mateix monument funerari han de ser contemporànies, en aquest cas la coincidència del *cognomen* pensam que és un argument prou sòlid per a relacionar-les.

Per al conjunt de Clàudia Semne es dona una cronologia de començaments del segle II dC, que podria ser la mateixa, amb un ventall de deu a vint anys més com a màxim, per a Semne Dídima. Així, doncs, diríem que és de la primera meitat del segle II dC i, admetent la relació d'ambdues Semne, la peça que ens ocupa hauria estat excavada entre 1792 i 1793, comprada per Despuig i portada a Mallorca poc després.

CONCLUSIÓ

Lloc de troballa de les peces

Les informacions quant al lloc de la troballa que figuren als *corpora* d'inscripcions són molt minses. El CIG fa provenir totes les peces que ens ocupen «ex agro Romano», genèricament, però també comenta de cada una en particular que sembla que foren trobades prop d'Ariccia, en les campanyes d'excavació del cardenal entre 1786 i 1796. Les quatre que són al corpus IG provenen «prope Ariciam» excepte una, la que acabam de comentar, que clarament es manifesta que ha estat trobada a Roma, fora de la porta Capena, a la vinya de Cassini, tot i l'estranyesa dels redactors, que imaginaven totes les peces de Despuig provinents de les pròpies excavacions a Ariccia. Pel que fa a la cristiana, al recull ICVR es diu que també prové de la vinya de Cassini.

Així, d'entrada, ja tenim dues de les cinc inscripcions que provenen del mateix indret, d'aquesta zona d'enterraments al costat de la via Àpia: 229 i 234b. Però encara podem afegir-ne una altra a la llista, car si consultam els tres manuscrits²⁹ que donen notícia de la 234 hi ha una unanimitat per part dels autors (Marini, Giovenazzi i Visconti) a declarar que també és urbana, igualment de prop de la vinya Cassini.

Pensem que les dues restants també es poden adscriure a Roma. Ja hem vist que, tant al CIG com a IG, les peces són atribuïdes a Ariccia perquè se sap que Despuig va excavar-hi una partida d'anys, ja que a banda d'inscripcions va treure molt més material com ara vasos, relleus i escultures d'una gran importància

29 Biblioteca Vaticana: Marini ms. Vat. Lat. 9133 f. 290; Giovenazzi ms. Vat. Lat. 9144 f. 55. Bibliothèque Nationale de France: Visconti, ms. fr. N. A. 5972 f. 235.

i, a més, en un dels retrats conservats que tenim de Despuig, apareix pintat al costat d'una de les inscripcions excavades a Ariccia.³⁰ Però, a més d'aquestes suposicions, no hi ha més evidències ni confirmacions ni testimonis de cap altra classe. Si revisem els *corpora* CIG i IG tot cercant les troballes de la zona, veurem que únicament hi ha una inscripció bilingüe llatí-grec, honorífica, trobada a Nemi (IG XIV 1121= CIL XIV 2238), dues de dedicades als déus (una trobada al mont Albà i l'altra prop d'on devia haver estat Alba Longa; IG XIV 1118 i 1119, respectivament), una de sepulcral excavada a Túsculum (IG XIV 1120) i una altra de bilingüe a Genzano (IG XIV 1122= CIL XIV 2109). En total, només cinc. I és que, a banda de Roma i Nàpols, la presència d'epigrafia grega en la península Itàlica no es pot dir que sigui abundant en algun altre lloc. Així, seria molt més lògic pensar que les peces provenen de la urbs, on apareixen amb molta més freqüència, i són, per tant, més bones d'adquirir.

Si consultam el CIL XIV, veurem que a Ariccia hi ha 56 inscripcions, una quarantena de les quals serien sepulcrales. Despuig en va excavar dotze, dues de les quals són ara al Museu del Castell de Bellver. Amb aquest nombre tan baix d'inscripcions, no resulta tan estrany que no se'n trobin de gregues.

Què ens diuen els noms

A partir de les cinc peces comentades, tenim els individus següents:

Peça	Individus
222	ΕΛΠΙΣ (?) ♀ ΠΙΟΣ (?) ♂ ΟΥΛΠΙΟΣ (?) ♂ ΜΑΙΚΗΝΙΑΝΗ ♀
227	ΡΟΥΦΙΝΟΣ ♂
229	ΑΝΝΙΟΣ ΣΤΑΤΩΡΙΑΝΟΣ ♂
234	Λ(ΟΥΚΙΟΣ) ΝΙΝΝΙΟΣ ΑΓΡΙΠΠΑΣ ♂ ΜΑΡΚΙΑ ♀
234B	ΣΕΜΝΗ ΔΙΔΥΜΑ ♀ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ ♂

30 Les inscripcions excavades a Ariccia per Despuig són CIL XIV 2157, 2161, 2162, 2167, 2171, 2177, 2178, 2191, 2201, 2202 i 2224 segons E. Lucidi (1796). D'aquestes, només CIL XIV 2171 i 2202 han estat traslladades a Palma. També en tenim una d'excavada per Despuig a Gabii (CIL XIV 2802 = ILS 948).

Hi hauria tres dones i cinc homes, suposant que Pius o Ulpius existís.

Igual que abans, la primera peça segueix sent la més complicada i la de més difícil accés. Si admetem la lectura Elpis, val a dir que aquest és un nom ben documentat a Grècia;³¹ també hi ha dones romanes amb aquest *cognomen*, algunes llibertes, altres encara esclaves, però precisament en tant que *cognomen* pensam que no es col·locaria davant Maeceniana, sinó més aviat al darrere. No tenim cap cas en què Elpis vagi seguit d'un altre *cognomen* (hi ha dones anomenades Clàudia Helpis, Pompònia Helpis, Septímia Elpis, Àrria Elpis, Musídia Elpis, etc.).

Podríem suposar que fos un nom masculí, Elpías, però no n'hem trobat cap altre; hi ha alguns (H)Elpistus, nom amb el qual ja ens apartaríem molt del que diu la pedra.

Pius és un *cognomen* llatí ben testimoniats; segons Kajanto, hi ha comptabilitzats 84 homes i 103 dones que el porten. Si ens decantéssim per aquesta llicó, aleshores tenim problemes per justificar les dues lletres que el precedeixen.

Ulpius seria un *nomen*, però igualment, per reconstruir-lo amb el text que tenim, cal retocar molt.

Passant a la segona línia, *Maeceniana* sembla un mot amb menys problemes de lectura, però també és un mot que no apareix enregistrat en cap ni un dels *corpora* de noms que hem consultat. Hi ha dones anomenades *Maeciana* (de *Maecius*, *Maecianus*) i els lliberts de *Maecenas* eren anomenats *Maecenates* o bé *Maecenatiani*. Segons això, el nom que esperaríem seria *Maeciana* o bé *Maecenatiana*, i *Maeceniana* sembla una proposta a mig camí d'ambdós. Estem davant d'un ἄπαξ, d'un nou mot per afegir a les llistes d'onomàstica, o bé tenim davant nostre una falsificació, una peça feta a imitació d'alguna altra d'aquest estil (feta amb *litterae quadratae*, sobre un suport que pot molt bé ser d'època romana, però el creador és un falsari que no vol copiar del tot altres peces, però tampoc no sap prou grec com per produir un missatge entenedor o versemblant).

Quant a *Rufinus*, tenim notícia de nou esclaus amb aquest nom i també en el món grec, repartits per indrets diversos, hi ha individus anomenats Ρουφεῖνος, Ρουφῖνος (en tenim a Dyrrachium, Corint, Esparta, Siracusa, Òlbia, Quersònès, Bèroe, Atenes, Xipre, etc.). Com a *cognomen* llatí és molt habitual,³² no és d'estranyar que s'estengués a llocs com els esmentats a partir de tot l'entramat tan complex de relacions dels romans. És un nom molt corrent, molt inespecífic i l'única singularitat rau en el fet que l'escrivissin en grec.

31 Cf. Fraser et alii (1987-2010), on el nom apareix en tots els volums.

32 Kajanto (1965) testimonia 490 homes i 340 dones amb aquest *cognomen*.

Annius Statorianus era un home cristià de 37 anys. No té *praenomen*. Podria ser un llibert d'algun membre de la *gens Annia* que es fa fer l'epitafi en grec perquè en té ascendència o bé perquè és una llengua més propera al culte cristià. Statorianus apareix només un cop en llatí, en una inscripció d'un llibert de Sardenya (CIL X 7544) i en tenim un altre en grec al recull ICVR 3980.

Ninnius no és un *nomen* gaire abundant en llatí. Conway³³ afirma que és abundant a la Campània i al Samni. Si consultam els índexs del CIL VI, veurem que la majoria de gent que el porta —estem parlant d'un total de dotze homes i sis dones— són lliberts i, dins aquest grup, molts tenen el *cognomen* grec (homes: Hermes, Philetus, Socrates...; dones: Athenais, Eutychis, Heliopis...). Quant a *Agrippas*, fixem-nos en l'hellenització (acabat en *-as*). Aquest *cognomen* vol dir «el que neix de peus».³⁴ Hi ha uns quants indrets del món grec on també s'han trobat individus dits així: un a Nicòpolis (Epir), nou a Atenes, quatre a la regió de Macedònia i un a Tomis (Escítia).

El nom de qui rep la dedicatòria que fa Ninnius, Màrcia —probablement la seva dona—, és d'origen romà: hi ha esclaves anomenades Màrcia; és un nom procedent del gentilici dels amos. Suposariem, doncs, que Màrcia n'era una o ho hauria estat.

La mare del noi Demetrios, Semne Dídima, pensem que va rebre la primera part del seu nom —Semne— de la seva patrona Clàudia Semne.³⁵ Hi ha testimoniades 37 dones a Roma amb aquest nom. Semne és també present arreu del món grec, però on en tenim major documentació epigràfica és en les àrees en contacte amb el món romà (una a Apúlia, vg. CIL IX 363; una a Misenum, cf. CIL X 3470, tres a Sicília). També val a dir que, entre els homes, Semnos és corrent.

Parlant encara de Semne, el seu *cognomen* Dídima li podria venir posat des del naixement justament per ser bessona o per haver-lo heretat de família. Segons l'obra de Solin (1982) referent als grecs de Roma, hi ha dinou persones portadores del *cognomen Didyme*.

No contemplam la possibilitat que *Didyma* sigui un nom d'home; la forma habitual per al masculí és Δίδυμος o bé Διδύμιος, Διδυμίας n'hi ha algun.

³³ Conway (1897) 25 ss.

³⁴ Cf. Plin *Nat.* VII, 45: «In pedes procidere nascentem contra naturam est, quo argumento eos appellavere agrippas, ut aegri partus, qualiter et M. Agrippam ferunt genitum, unico prope felicitatis exemplo in omnibus ad hunc modum genitis».

³⁵ Cf. *supra*, ps. 147-149, on s'explica la relació d'aquest epitafi amb el complex funerari de Clàudia Semne.

El fill de catorze anys, Demetrios, presenta un nom arxipresent arreu del món grec i també entre els romans. Té el nom a la manera grega, és a dir, un sol mot, o bé hi ha només una sola paraula perquè és un esclau.

Fixem-nos en el fet que alguns d'ells tenen *nomen* o fins i tot *cognomen* escrit amb caràcters grecs, però propi de la llengua llatina. Probablement hauríem de rastrejar uns orígens en el món de l'esclavitud, d'ells directament o dels seus ancestres, i en convertir-se en lliberts haurien rebut el nom dels seus patrons.

Una visió sociolingüística

Totes les inscripcions que hem mostrat aquí —sigui autèntica o no la primera— deixen entreveure unes persones molt corrents, gent de la qual no s'esmenta cap fet singular ni cap honor de la seva vida, n'hi ha prou amb donar-ne el nom. No sabem fins a quin punt parlaven grec entre ells, però hem de suposar que si es decidiren a fer-se l'epitafi en grec devia ser perquè coneixien i usaven la llengua i eren prou perseverants per no deixar-se arrossegar com molta altra gent d'orígens grecs que es féu fer l'epitafi en la llengua de l'imperi.³⁶ Són *homines Romani Graeca oratione*. Segons Kajanto, en algunes ocasions trobem epitafis grecs justament per desviar-se de la norma, per conferir-se un *status*, o perquè els caràcters grecs atorguin una major elegància a la tomba, però pensem que no és el cas dels nostres personatges.

Hi ha uns quants milers d'inscripcions gregues a Roma, a les quals n'hem d'afegir poc més d'un miler de cristianes. Se'n comencen a trobar ben aviat: els primers testimonis són del segle v aC.³⁷ La gent que apareix esmentada en els epitafis grecs són immigrants, esclaus i lliberts procedents de diferents parts del món grec i també individus nascuts a Roma, descendents d'aquests immigrants i lliberts. Com que poden provenir de qualsevol indret de parla grega, portaran amb ells un estil, una manera de fer (tant de l'epigrafia, que és el que ens ocupa, com també de qualsevol altra cosa relacionada amb els costums i usos de vida) oriünda del lloc d'on vénen, que a Roma es mesclarà amb el *modus vivendi* (i *modus sepeliendi*) dels romans i d'altres forasters. Amb el temps es forjarà un nou estil, que no coincidirà ni purament amb l'àtic ni amb l'asiàtic, sinó que serà el propi dels epitafis grecs de Roma.

³⁶ En el cas de la inscripció cristiana, ja hem comentat *supra* que hi ha la possibilitat que s'hagi redactat en grec com a llengua de culte.

³⁷ Es considera que CIL I 1045 = IG XIV 1737 és la més antiga.

Memòria i ús dels textos

Carles Miralles

ABSTRACT: Taking as a starting point the use that the novel of Chariton (V 2.4) makes of a Homeric text (*Il.* XVIII 22-27, partially equal to *Od.* XXIV 315-317), my aim is to explore several authors and works of Greek literature of the Roman period in order to visualize the functional fragmentation of classical Greeks, through text borrowings in anthologies and utilitarian requirements of teachers, rhetors and sophists.

KEY WORDS: Chariton – Homer – Greek Romance – epic poetry – Greek imperial prose – intertextuality

Som a la novel·la de Caritó,¹ en un punt culminant: Mitrídates, per vèncer Dionisi davant del rei de Pèrsia, es preval que només ell sap que Quèreas —el primer marit de Cal·líroe, que ella té per mort— és viu per fer-lo aparèixer en un moment del discurs de Dionisi, creant així l'estupor d'aquest —el segon marit de Cal·líroe, la qual, per augmentar l'efecte, és allí, assistent a un judici la causa del qual és la seva bellesa, el seu atractiu— i l'admiració i sorpresa del tribunal i dels presents. Això en el relat. En els seus lectors, la cosa era prevista: no hi ha sorpresa. Però el novel·lista vol que s'hi fixin, que s'adonin de l'efecte que va produir aquella escena excepcional, extraordinària, que el fet de saber-ho d'avançada no els privi del plaer sinó que els ajudi a assaborir-la, a ser-hi presents i viure-la. En la descripció del moment, el seu estil és directe, precís i nerviós; sembla que ell no hi intervingui: només assenyala. Però el moment és realment extraordinari: davant d'ella, el seu primer marit, que creia mort, apareix viu i ella es llança a abraçar-lo i el seu marit d'ara, que havia acusat Mitrídates de voler-la seduir, de cop sobte —ell s'esmerçava a conjurar el perill de Mitrídates— es troba davant del primer marit de la seva dona, viu, i veu la seva dona que es vol llançar als braços d'aquell seu altre marit. S'interposa, impedeix a la dona que ho faci. I just aleshores el novel·lista ens etziba dues preguntes: el tribunal es va quedar de pedra, qui sabia expressar com va quedar-se?, la primera; i «quin poeta ha portat mai a l'escena una història tan extraordinària?», la segona (V 8,1-2).

1 La llegeixo en l'edició, amb traducció francesa, de Molinié (1979).

És aquesta segona que ara ens interessa. Caritó es dirigeix al lector, indirectament, a través de la interrogativa que, en un text llegit, no reclama ni admet resposta, i invoca tota l'experiència del lector com a coneixedor de drames, de tragèdies: ja en pot haver vist les que vulgui, no hi pot haver trobat una contalla, un μῦθον, tan παράδοξον, tan impensat i sorprenent, una situació com aquesta.

Aquesta irrupció del novel·lista, perquè el lector ponderi aquell moment del seu relat, és moderna, en trobaríem paral·lels en les tècniques narratives pròpies de l'humanisme, renaixentistes. Trasllada la responsabilitat de no passar per alt el caràcter extraordinari de l'escena d'ell als lectors, i els pren, per poder traslladar-la, per persones que han anat al teatre, avesats a situacions patètiques: entesos en drames. Però en general. Pot assumir que han llegit tot Eurípides, però no els envia ni a Eurípides ni a cap lloc concret del seu teatre; a cap escena que ell tingués per culminant per forçar-los a recordar-la i a assumir que la que ell els està presentant la deixa enrere.

Per tal d'aconseguir aquest efecte, Mitrídates ha hagut de demanar a Quèreas —o de manar-li: Quèreas de fet és ara un seu esclau— que s'estigui de presentar-se davant Cal·líroo, que no vagi a trobar-la ni se li doni a conèixer. Això que li mana fa de ben mal obeir per a Quèreas, que no ha tornat a veure-la i sap que ella creu que és mort, i frisa de trobar-la i abraçar-la. Consent, és clar, a la força (V 2, 4) i li salten les llàgrimes; quan fa cap a la cambra que compartia amb Policarm, «es tira tot a terra, s'esparraca el vestit, amb les dues mans agafa *cendrosa pols i de damunt del cap la deixa caure i la gràcia del seu rostre enlletgeix*». Tot això és *Iliada* (XVIII 23-27), però citat a dos nivells: integrat o bé literalment. Integrat vol dir adaptat al ritme del relat (traduït més amunt en rodona): ῥίψας ἑαυτὸν εἰς τὸ ἔδαφος és reducció dels versos 26-27 del lloc iliàdic de referència (αὐτὸς δ' ἐν κονίησι μέγας μεγαλωστί τανυσθεῖς / κεῖτο); περιορηζάμενος τὸν χιτῶνα concentra i varia el vers 25 (νεκταρέω δὲ χιτῶνι μέλαιν' ἀμφίζανε τέφρη), potser creuant-lo amb el 27 (arrencar-se els cabells, esparracar-se el vestit); i ἀμφοτέραις χερσὶ περιελὼν és la normalització en prosa del vers 23 fins a l'heptemímera (ἀμφοτέρῃσι δὲ χερσὶν ἑλὼν). Literalment és citada la resta del vers 25 i el següent 26 (traduït més amunt en cursiva).

Una part del text homèric s'ha integrat en el relat; l'altra sembla posada aquí per recordar inequívocament la fraseologia, l'estil homèric. κόνις no és una paraula impossible, entre pols i cendres (apareix a Llucià, a Plutarc), però l'epítet amb què aquest substantiu forma el final de l'hexàmetre 23 (κόνιν αἰθαλόεσσαν), juntament amb l'hexàmetre següent, que és difícil no identificar com a tal —mètricament i morfològica i lèxica—, tot plegat constitueix una irrupció palesament èpica en la prosa del relat, una irrupció que, certa-

ment, té paral·lels en la narrativa i en l'assaig de l'època, però que, cenyint-nos a aquest moment d'aquest relat, per força ha de voler cridar l'atenció del lector. Amb quin propòsit?

La mateixa inadequació de la llengua de la citació literal —una llengua alta, antiga, èpica— amb el ritme més nerviós, més precís del relat en prosa, com si fos històric, és dat de constatar entre l'escena i els protagonistes del lloc citat de la *Iliada* i l'escena i els protagonistes que ja he explicat de la novel·la. En la *Iliada* el subjecte és Aquil·les que rep d'Antíloc la notícia de la mort de Pàtrocle. Res a veure, una cosa amb l'altra. Per què, doncs, la citació? El text de la *Iliada* ha estat arrencat de la seva situació en el relat dels fets del poema; no significa el dol d'Aquil·les per la mort de l'amic estimat sinó el més gran dol possible avalat pel prestigi de la llengua homèrica; i en un estat de dol extrem es trobava Quèreas —independentment que la raó que el causava no tenia res a veure amb la situació del lloc homèric d'on sortien els versos; o potser ja no venien del lloc homèric?— que servien per a fer-lo tan extrem, tan profund. Això implica —i aquest és el meu tema— una memòria dels textos que en capitalitzi el prestigi bo i separant-los del seu lloc. En certa manera, una operació relacionable però més aviat per contrast amb la que il·lustràvem abans amb el lloc V 8,2 de Caritó mateix. Allí el novel·lista reclamava del lector que regirés bé dins de la seva memòria d'espectador, de lector, a veure si era capaç de trobar-hi una escena més patètica, o més extraordinària. Aquí, en canvi, no remet a cap escena concreta sinó a uns versos tallats que, com que són homèrics, poden contribuir eficaçment, decisiva, a la hipèrbole de l'aflicció de Quèreas en un moment culminant de la novel·la —com que en van plenes, les novel·les, de moments culminants d'aquesta mena, bé cal als novel·listes comptar amb maneres de subratllar-los, i aquesta d'integrar i citar literalment uns versos expressius del dol, d'aflicció extrema, en no importa quin context de dol, n'és una.

Retrobem alguns dels versos de la *Iliada* de referència (el 22, que no és repès per Caritó, i els 23-24), amb variació, en un lloc de l'*Odissea* (XXIV 315-317). Les relacions i coincidències textuais entre *Iliada* i *Odissea* plantegen tot de problemes que ara no és el moment d'abordar, i no són homogènies o reconduïbles totes a la mateixa explicació. Perquè s'entengui bé la meua valoració d'aquesta coincidència, per a nosaltres textual, i de la variació que comporta, diré d'avançada que crec que es tracta d'una adaptació, en el flux del relat de cada un dels llocs homèrics en què la constatem, diferent i independent de material formular idèntic dins del seu estat de fluidesa en l'oralitat.

Deixat de banda el vers *Od.* XXIV 315 (= *Il.* XVIII 22), els 316-317 fan així: ἀμφοτέρῃσι δὲ χερσὶν ἑλὼν κόνιν αἰθαλόεσσαν (o sigui, un vers del tot igual a *Il.* XVIII 23) / χεύατο καὶ κεφαλῇς (fins aquí, encara, igual a *Il.* XVIII 24a)

πολιῆς, ἄδινά στεναχίζων (que ja no és igual que *Il.* XVIII 24b, que feia χαρίην δ' ἥσχυνε πρόσωπον). Com que el subjecte Aquil·les de la *Iliada* és a l'*Odissea* Laertes —que expressa el seu dol perquè encara no s'ha acomplert, creu ell, el retorn del seu fill; això davant d'Ulisses, que li ha col·locat una mentida d'entrada, tal com sol—, l'adjectiu πολιῆς significa l'adequació de la dicció formular al context, tal com χαρίην πρόσωπον significa això mateix en el cas d'Aquil·les.

Ha estat assenyalat pels comentaristes moderns que hi devia haver un altar «in front of the dwelling», com diu M.W. Edwards, però decididament no s'explica, com ell mateix fa notar, «how the ashes came to be in Laertes' orchard».² La veritat és que tampoc en el cas d'Aquil·les és evident que tingui a mà les cendres de cap altar. Probablement la dicció formular ha estat adaptada, en les dues situacions homèriques, provinent de contextos de rituals fúnebres, on les cendres puguin referir-se a un sacrifici.³ Si el públic dels cants homèrics ho tenia present, les cendres, més que literals, podrien ser una remissió al dol de la mort, a l'aflicció per la mort irreparable. Aquest κόνιν αἰθαλόεσσαν, però, és de tota evidència que, literalment, no fa, en el *Quèreas i Cal·lírooe*, sinó remetre a la dicció homèrica, al text que el novel·lista s'ha apropiat, dèiem, integrant-lo i literalment reproduint-lo per escrit en el seu text. Per tal de marcar com era de gran l'aflicció de Quèreas en rebre l'ordre del seu amo de no presentar-se a Cal·lírooe.

Atesa aquesta mena d'ús dels versos homèrics, és més probable que provinquin d'un repertori que no pas del record directe del lloc, del passatge de la *Iliada*. Han estat usats com a text ja arrencat del lloc d'origen, com a fragment preparat per a l'ús en altres textos. No és del tot un ús pràcticament mecànic, com el que es practica en els centons, ni tampoc exigeix la memòria, en el moment de l'escriptura, de molts de versos i de segments i fragments de versos —com sí que sembla exigir-la l'ús que se'n fa altre cop en els centons—, però no remet al lloc del text d'on prové sinó al seu prestigi, i hi remet per a marcar la importància d'una situació, d'un fet, d'un sentiment o d'una circumstància, la que sigui, del relat.

El text que té a la memòria el poeta del centó no és propiament un discurs seguit, la construcció que realment és, sinó un dipòsit de versos, de fragments i de segments: una mena de pedrera d'on treure material de totes les mides, per a tots els usos. El text que usa Carító en aquest moment fa l'efecte d'haver estat preparat d'avançada, com a material de la seva escriptura. Certament, tant pot

² En G.S. Kirk (ed.) (1991), vol. V, 144-145.

³ Per als rituals d'aquesta mena, Burkert (1972).

usar-lo integrat com literalment, però tant el que usa d'una manera com el que fa servir d'una altra, fa l'efecte d'haver-lo trobat ja extret en alguna banda; d'haver estat codificat, repertoriat, com a exemple d'expressió prestigiosa de l'aflicció més extrema. La seva sembla ser memòria d'un text ja arrencat i catalogat.

La qual cosa ens remet a les antologies o florilegis. En una prada es poden trobar i collir flors de moltes menes, per als usos que sigui, i «prada», λειμών, és el mot que trià Pàmfil per referir-se a un seu lèxic glossogràfic. En aquesta prada, les flors ja les havia collides Pàmfil, que les presentava amb ordre als seus lectors o estudiosos perquè en fessin l'ús que els resultés més adient. No es tracta ben bé d'una obra o de l'obra d'un autor com a prada —caldria llegir-les totes i anar-ne collint allò que per la raó que sigui interressi— sinó de la prada fabricada amb les flors ja collides. Tampoc no en poden ser exemple les que anomenem antologies però de fet són collectànies ordenades de textos que no han estat extrets d'un text seguit més extens: l'*Antologia* anomenada *Palatina* és formada no de fragments poètics sinó d'epigrames, de poemes breus de diverses procedències ordenats segons criteris bàsicament temàtics. Es tracta de «purposeful selections on particular topics», ben testimoniades en els papirs, «assembled as bees cull honey from the flowers they visit, to give spiritual sustenance»;⁴ de fragments separats dels contextos originals, lligats entre ells per un disseny compositiu que no podria acomplir-se si l'autor no se'n servia citant-los, com ara l'*Antologia* d'Estobeu, una obra amb citacions de més de cinc-cents autors de tots els gèneres tot al llarg d'un recorregut educatiu, formatiu —l'obra és adreçada al fill d'Estobeu, Septimi—; una àmplia col·lecció de passatges literaris, doncs.

La característica fonamental d'aquest ús és comparable a la del centó: que se serveix d'allò que arrenca, extrapolat, dels originals, amb un disseny nou, moral o educatiu. El resultat, però, és d'una altra mena —o la utilitat, tal com veurem que en diuen a voltes. Perquè esdevé un dipòsit de materials ja classificats, susceptibles de ser usats per oradors i escriptors que n'hagin menester. Postula així una memòria que, essent dels textos, no és tan comparable al treball de les abelles, pròpiament, del tòpic⁵ al qual hem vist que recorria Turner: no va a les flors de la prada sinó a les flors un cop collides i disposades amb un ordre a una safata o a un gerro; una memòria que se serveix dels textos ja extrets i classificats amb un sentit.

4 Turner (1968) 91. Les primeres seleccions d'aquesta mena, les fa remuntar al segle v aC, a l'Ate-
nes dels sofistes.

5 La imatge remunta a l'*Ió* platònic (534b). Fa sort a Plutarc: Führman (1964) 135; Borthwick
(1991) 560 ss.; Saïd (2005) 158 ss. I es troba en molts altres autors i obres d'època romana.

Els florilegis o antologies que diem compleixen així una mediació. És altament significatiu que aquesta llei d'antologies comenci amb els sofistes —amb els primers sofistes. Perquè en certa manera la mediació que compleixen és indeslligable de la que ofereixen els sofistes —els segons sofistes, sobretot— i els rètors. Molts exemples podrien adduir-se i considerar-se, però em limitaré a proposar una mena de carta, molt coneguda, de Dió de Prusa, el seu discurs o *logos* XVIII. La lliçó a aprendre'n és que de la literatura molt d'útil pot extreure's sense haver d'amoïnar-se de la literatura —que queda així separada dels lectors normals, en poder dels especialistes, filòlegs o gramàtics, diguem-ne.

Es tracta, tal com deia, d'una lletra adreçada a un home el nom del qual no ens dóna el text però sí que ens el presenta com algú, segurament no jove, que vol fer alguna mena de carrera pública: un home πολιτικός, diu el text —o sigui, un *ciuilis uir*. Dió ofereix la seva instrucció, els seus serveis, a aquest personatge amb vista a la utilitat que pot treure de la literatura, preveient que, ateses l'edat i condició del destinatari, no és del cas d'afeixugar-lo amb la lectura de la literatura —que és cosa que demana hores i atenció: esforç i dolor, diu ell— però que, en canvi, usar-la sí que li pot ser útil. La meua idea en proposar la consideració esquemàtica d'aquest text és que, més enllà de la circumstància concreta que el motiva, la situació —llegir havent de llegir poc, o la literatura amb poca literatura— pot proposar-se com a simptomàtica d'aquesta memòria dels textos ja classificats, preparats per a un ús determinat.

I, en aquest sentit, cridaré d'entrada l'atenció sobre el fet que se sol veure en aquest text el testimoni d'un cànon d'autors,⁶ cosa no pas sense relació també amb la memòria dels textos, en general. Però especialment voldria destacar-ne l'èmfasi posat per l'autor sofista en la utilitat, el guany, el profit que es pot treure de la literatura —o, més ben dit, que es pot treure de la literatura si es pot comptar amb un intermediari, com Dió, que t'ensenyi què has de recordar i què fer-ne—; així assenyalaré algunes recurrències lèxiques prou significatives: un substantiu com ὠφέλεια (2, 7, 12), un adjectiu com χρήσιμος (4, 7) o un verb com δινύημι (19). Si aquests mots s'observen en el text, és dat de veure-hi com la utilitat passa dels autors a l'expert sofista que indica què fer-ne i també la constant relació entre utilitat i comoditat d'un usuari com el destinatari de la lletra; comoditat que és dita en termes de facilitat («recordar més fàcilment», 18), de brevetat («et serà de més gran utilitat com més breu sigui el que prenguis», 19), i, encara, de compendi (amb una imatge: quan un fa camí,

6 Vegeu per exemple Martínez (2001) 87 ss.

a voltes un pastor que coneix el territori pot indicar-li «una drecera [ἐπίτομον] o un camí gran que ell no conegués», 4).

Encara, complementàriament, trobem pertot verbs de l'àmbit semàntic d'agafar, recollir; val a dir, hi és recurrent la idea que el que val no és el total de l'obra —explícitament descartat fins tractant-se d'un autor tan útil com Xenofont (19)— sinó el que se n'extreu o agafa: l'observació de l'ús sovintejat de λαμβάνω (8) o d'algun seu compost com ἀναλαμβάνω (18, 19) basta a provar-ho. I, a l'últim, també convé fixar-se, entre l'agafar i la facilitat, la brevetat i el compendi, en la idea, indestriablement lligada a la utilitat —i a la tria, a la selecció—, que hi ha en els textos parts, paraules, idees, *millors* en funció del servei que es vol que facin. El fet és que cal saber agafar-ne sempre el millor (ἄμεινον, 18).

Així, doncs, més enllà de les circumstàncies, siguin reals o no,⁷ que motivaren Dió per a compondre aquest discurs, aquesta carta, la cosa que ara trio de destacar-ne és la concepció, en general, de la literatura com un dipòsit d'on extreure material útil, i la insistència que el que importa no és saber, conèixer les obres, sinó saber servir-se'n. És coherent amb això que no citi, com realment no cita, Aristòfanes o Èsquil o Sòfocles sinó Menandre i Eurípides: aquells, els hauria de citar perquè són grans poetes i, posat que se n'adonés, això no els fa útils; aquests, en canvi, sí que són útils.

I Dió no és l'únic, ben cert. A Estobeu també els més citats són Menandre i Eurípides. Hi havia reculls de sentències extretes de Menandre i els versos d'Eurípides van servir de material per als poetes de centons. I és clar que no hi fa ben res, que, separades del context on eren dites —qui les deia, a qui, com—, les sentències hagin canviat de sentit, ni que els versos lliguin entre ells —sencers, segments, mots— formant un discurs del tot escindit, separat dels textos d'on la memòria els arrencava. Més aviat la gràcia devia ser aquesta.⁸ Nosaltres, però, hi hem de veure l'estranyament de les paraules, de les frases, en el lloc on són usades, d'elles mateixes en el lloc d'on procedeixen; l'alienació, en definitiva, del text recordat en l'ús que se'n fa.

Dió de Prusa prova de fer veure la utilitat de l'intermediari —del guia, com un pastor que sap un camí que talla, un d'amagat—: ell és un professional de les lletres i en cada moment pot recordar un text que sigui útil, que faci servei al seu destinatari. La utilitat dels textos no pot, així, realitzar-se o accomplir-se sense aquest intermediari que guia i orienta; i el necessari intermediari creu

7 Vegeu l'exposició de possibilitats que ofereix J.W. Cohoon en la introducció a la seva traducció a la Loeb (1931) d'aquest opuscle de Dió: vol. II, 209 ss.

8 Miralles (2000) 434.

que, pel que fa al destinatari dels seus consells, el més útil és el que ja ha estat triat, poc i còmodament desat a la memòria; un tresor de memòria d'on saber agafar en cada ocasió el millor, la peça més convenient, de més gran efecte o eficàcia.

Així, el paper de intermediació que Dió s'atorga davant del destinatari de la seva lletra, el poden fer els manuals de retòrica, els tractats filosòfics o d'altra mena, tants de llibres miscel·lanis com aquella època va produir, els reculls gnomològics i els glossogràfics. I servir-se de la literatura com Dió aconsella, això pot interessar certament el seu destinatari però ser significatiu, més en general, de l'ús dels clàssics —dels textos ja canònics, diguem-ne— en la literatura en general de l'època romana. Homer, escrivia Dió, «dóna de si» arreu i per a tothom, i el que dona és «tot allò que cadascú sigui capaç d'agafar-ne [λαβεῖν]» (8). Això val per al que fan els novel·listes amb Homer —n'hem posat un cas a Caritó com a exemple, però és general en tots ells—, que solen citar-lo a partir d'uns llocs ja temàticament ordenats, arrencats dels contextos d'on provenen. No sempre, ben cert, però generalment solen citar-los així.

De fet, Homer és enciclopèdic, però d'una manera que el fa de difícil servir-se'n. Màxim de Tir, per exemple, a la dissertació 26, elenca una sèrie de temes («els moviments del cel, els avatars de la terra, consells divins, natura humana, la llum del sol, el cor de les estrelles, naixements d'animals, expansió dels mars, desembocadures de rius, canvis de vents, afers de les ciutats, de la casa, de la guerra, de la pau, dels matrimonis, del camp, dels cavalls, de les naus, oficis de tota mena, llengües estranyes, molts i molts costums, gent que es planyen, que s'ho passen bé, que ploren, que riuen, que estan en guerra, que s'encolereixen, que s'apleguen al simposi o que naveguen», 1) que ja es veu que, si calgués utilitzar-los, s'haurien de convertir en repertoris de versos que il·lustressin cada un d'aquests temes.⁹

En un seu tractat *Sobre les doctrines d'Hipòcrates i Plató*, Galè qüestiona la pertinença de les citacions d'Homer per Crisip i reporta,¹⁰ com a exemple de la prolixitat admirable (θαυμαστή ἀπεραντολογία) que l'estoic usava en citar Homer, que ell mateix n'havia fet esment i les paraules amb què ho havia fet: «Això, diran que és xerrameca de velles i potser que és propi d'un mestre de lletres que vulgui endreçar sota el mateix pensament el més gran nombre de versos». Qui diu «pensament» diu tema, i la idea fóra acumular tants de versos

9 Sobre la saviesa enciclopèdica d'Homer, J. Campos, en nota a aquest lloc (Máximo de Tiro, *Disertaciones filosóficas*, vol. II, Madrid 2005, p. 140) cita Plató, *Ió* 531c-d; Xenofont, *Simposi* IV 6; Dió de Prusa 12, 68; Plutarc, *Vida i poesia d'Homer* II 63, 74 ss.; Quintilià, *Institució oratòria* XI,46-51.

10 SVF II fr. 907, p. 255 Von Arnim (Galè III 4, 15-16, ps. 194-196 De Lacy).

com fos possible per a il·lustrar un únic epígraf, pensament o tema; això, sense fixar-se en la pertinença, és com garlar o com la feina d'un mestre massa elemental, que ho fica tot en el mateix sac, sense criteri; un filòsof, en canvi, hauria de citar amb justesa.

Però tampoc ara citar amb justesa no voldria dir fixar-se en el lloc d'on procedeixen els versos sinó pertinentment citar-los en el lloc just del discurs que s'està elaborant, del text nou on són adduïts. No és d'on són collits, que importa, el lloc de partença, sinó la intenció amb què han estat collits i per a complir quina funció en el lloc d'arribada. Això es veu bé una mica abans en el tractat de Galè, on el metge filòsof aporta un seguit de llocs homèrics, d'*Iliada* i *Odissea*, la citació dels quals per Crisip¹¹ confirmaria, creu, que s'equivoca per excès, perquè els cita tots indiscriminadament i escriu, doncs, com si fos una vella garlaire o un mestre sense criteri. Amb aquest punt de vista de Galè, si l'aplicàvem en general a tota la literatura que se serveix de trossos, versos, segments o idees, arrencats d'Homer, podríem parlar de pertinença relativa al lloc d'arribada, atès si l'*illustrans* s'adapta bé a l'*illustrandum*; en funció, doncs, d'allò que es vol il·lustrar. Tornant al lloc de Caritó, ni Aquil·les ni Laertes hi tindrien res a veure, tal com hem indicat; només hi ha en joc el dol de Quèreas i pertinentment expressar-lo amb el prestigi d'uns versos homèrics ja prèviament arrencats del lloc d'on procedeixen.

Amb aquesta observació que allò citat ha de ser pertinent segons el lloc on va a parar, oblidat el lloc de partença, hem retornat al lloc de Caritó on uns versos homèrics servien al novel·lista per a emfasitzar l'aflicció de Quèreas. Ja n'haviem partit amb aquesta idea però espero que el camí que he proposat per contrastar-la i enriquir-la hagi il·luminat de quina memòria dels textos, de quin ús d'aquesta memòria, entenia parlar; i sobre la importància d'aquest ús en la composició literària, de la mena que sigui, en època romana.

Una part complementària, que ara no és el moment de plantejar, d'aquesta memòria dels textos fóra la consideració del debat entre l'oral i l'escrit, o, més ben dit, dels perills de l'escriptura, tal com és dat de seguir-los des de Plató o Alcídamant; no certament reprendre'n tot el dossier, que en els darrers anys s'ha reprès des de pràcticament tots els punts de vista, però almenys recórrer amb l'ajut d'alguns textos clau —a partir del final del *Fedre* (278d-279c)— el pas de l'escriptura com a garantia de la memòria, del record exacte dels textos, a l'escriptura com a origen de la memòria, com a dipòsit inert de literatura per a l'exploació rendible del qual calen el mestre, l'antologia, el retòric i el sofista.

11 SVF II fr. 906, ps. 252-255 Von Arnim (Galè III 2, 10-3,2, ps. 178-182 De Lacy).

Abans d'acabar, però, voldria fer una puntualització sobre aquest ús, a través d'un intermediari oral o escrit, de la literatura. Que no es tracta pròpiament d'intertextualitat, perquè, per causa de l'intermediari, la relació entre el text de sortida i el d'arribada ha estat interferida i neutralitzada. Quan Pasquali distingia l'al·lusió de la reminiscència i de la imitació, assenyalava que una reminiscència pot ser inconscient, que la imitació pot transformar el text de partida fins a l'opacitat, mentre que l'al·lusió no produeix l'efecte volgut per l'autor si el lector no recorda exactament el text al·ludit.¹² Aquesta situació, que és característica de la relació dels hel·lenístics —sobretot dels poetes— amb els clàssics —amb els autors del cànon—, i que obliga el lector a tenir en compte la funció del text al·ludit en el seu context originari, per tal de poder entendre l'ús que se'n fa en el text on és al·ludit, aquesta situació, els mestres i els rètors i els sofistes i les antologies i les miscel·lànies l'han capgirada. En la prosa d'època romana, l'al·lusió, la intertextualitat en sentit ple, es dona, és clar, però ben poques vegades. Aquest fet és indicatiu d'una altra memòria dels textos, d'un ús dels textos ja arrencats, separats, cada vegada *ad hoc*.

12 Pasquali (1968) 275-282 [= «Arte allusiva», publicat l'any 1942].

Roma capta? Letteratura latina e sistema letterario greco nei primi secoli dell'Impero

Roberto Nicolai

ABSTRACT: The paper aims at analyzing the relationships between Latin literature and the Greek literary system and categories from the time of Quintilian to the end of the second century CE. The canons of Greek and Latin literature in Quintilian's book X show that, according to Quintilian, Latin authors can match Greek writers in some important genres (epic poetry, elegy, historiography, oratory) while other genres are at the end of their productive phase. I tried to continue the canons including the literary production of the second century CE and I observed that the situation is similar to that described by Quintilian. The work with the *exemplaria Graeca* continues, but with a higher degree of consciousness about literature as translation from one language to another. This is specially clear in Apuleius' *Metamorphoses*.

KEY WORDS: canon – translation – imitation – intertextuality

PREMESSE

Che l'atto di nascita della letteratura latina sia una traduzione è una constatazione che spesso apre le storie letterarie.¹ Ma una traduzione non è un'azione istintiva: l'*Odusia* di Livio Andronico non si può comprendere senza inserirla nel suo contesto, che è un contesto pienamente ellenistico.² La traduzione è insomma un lavoro da filologi, o meglio da poeti-filologi. Livio Andronico non si limitò al genere epico, ma estese la sua opera al teatro, portando sulla scena romana tragedie e commedie esemplate su modelli greci, trattati probabilmente con una libertà maggiore rispetto a quella che si era concesso con l'*Odissea*.

1 Sulle tradizioni relative alla nascita di una letteratura in lingua latina vd. Goldberg (2005) 1 s.: «Was the Roman's first literature really poetry of such foreign origin, the gift of freedmen like Andronicus and then Terence and of ambitious provincials like Naevius, Plautus and Ennius? And, questions of historicity aside, why would Romans be willing to accept and to transmit so peculiar a story of their cultural heritage?». Per un quadro dei rapporti interculturali greco-latini e di come sono rappresentati negli studi moderni vd. Barchiesi (2009), specialmente 99-102.

2 Vd. Mariotti (1986).

E poeta-filologo fu anche Ennio. L'interpretazione corretta dei vv. 213 ss. degli *Annales*, che si deve a Scevola Mariotti,³ ha recuperato il nesso *dicti studiosus*, che il poeta riferisce a se stesso e che equivale al greco φιλόλογος. Con le integrazioni *exempli gratia* di Mariotti il frammento viene così ricostruito:⁴

scripsere alii rem
versibus quos olim Fauni vatesque canebant
<ma non poterono avvicinarsi alla perfezione>
cum (= «poiché») neque Musarum scopulos <alcuno
era stato in grado di salire> ...
... nec dicti studiosus quisquam erat ante hunc.
Nos ausi reserare <i fontes della poesia>.

Il lavoro sugli *exemplaria Graeca* accompagna tutta la storia della letteratura latina, unito a riflessioni di volta in volta più generiche o più profonde secondo il genere letterario, l'epoca, le scelte di poetica dei vari autori. Questa situazione fa sì che la teoria letteraria si concentri soprattutto sui temi dell'*imitatio* e dell'*aemulatio*, sviluppando un filone che già i retori greci avevano praticato. Un'ulteriore conseguenza della riflessione sui modelli greci è l'approfondimento critico della storia letteraria: sia Cicerone sia Quintiliano non si limitano a indicare modelli (in particolare modelli utili per gli oratori), ma cercano di ricostruire, sia pure non sistematicamente, l'evoluzione dei vari generi letterari e di segnalare gli autori più rappresentativi.⁵

A Roma il processo di canonizzazione della letteratura greca,⁶ già pienamente consapevole nelle *Rane* di Aristofane⁷ e proseguito in età ellenistica ad opera di grammatici e di retori, acquista una dimensione che presso i Greci era assente: non si trattava soltanto di stabilire quali fossero i modelli di stile più

3 Mariotti (1991) 66-69.

4 Mariotti (1991) 67.

5 Sulla critica letteraria di Quintiliano nei canoni del libro X vd. Cova (1990) e Citroni (2005), con discussione della bibliografia (16 n. 3), e Citroni (2006b). Si veda in particolare la formulazione di Citroni (2006b) 4: «In line with these principles, therefore, I believe that the criterion followed is that of including in the survey all the authors considered to be most prestigious and most representative of the various genres, underlining, case by case, the greater or lesser degree of usefulness of each of them for the purposes of the improvement of rhetorical style».

6 Sui canoni antichi, oltre ai lavori di Mario Citroni indicati nella nota precedente, a cui si devono aggiungere Citroni (2003) e Citroni (2006a), vd. Nicolai (1992) 250-339, Nicolai (2006) e Nicolai (2007).

7 Sull'importanza di Aristofane per la storia della poetica e della critica letteraria vd. O'Sullivan (1992). Sulla comprensione da parte dei Romani della rilevanza storico-letteraria e critico-letteraria delle *Rane* vd. Cucchiarelli (2001), specialmente 25-55.

apprezzabili, ma di scegliere quei modelli che si adattassero meglio alla cultura romana e che dessero agli autori di lingua latina la possibilità di confrontarsi con loro in un agone permanente. Questo agone non era limitato al consueto confronto con i predecessori, di cui si poteva riconoscere la grandezza insuperabile (Omero) o che potevano, e tradizionalmente dovevano, essere feroce-mente criticati (per esempio Timeo da Polibio nel libro XII delle *Storie*). Il vero oggetto del contendere era la supremazia culturale in un'ecumene bilingue dove la lingua dei dominatori pretendeva di non essere più soltanto la lingua dell'amministrazione e dell'esercito, ma anche quella dell'educazione e della letteratura.

I canoni della letteratura greca, per alcuni generi, in particolare per la prosa, non avevano selezionato gli autori sulla sola base dell'eccellenza stilistica, ma anche allo scopo di individuare i momenti forti e paradigmatici della storia dei Greci. Così l'oratoria aveva finito per canonizzare un'epoca, circa un secolo, da Antifonte a Dinarco, ovvero dalla guerra del Peloponneso ad Alessandro Magno.⁸ E la storiografia aveva canonizzato le guerre persiane, la guerra del Peloponneso e il IV secolo, con Alessandro ancora una volta a fissare una linea di confine. Questo periodo storico, all'incirca dalle guerre persiane ad Alessandro, sarà il più frequentato dai declamatori fino alla tarda antichità. I canoni della letteratura greca, salvo rari tentativi di aggiornamento, avevano fermato il tempo della storia rimuovendo l'ellenismo e dando vita alle prime consapevoli forme di classicismo. I Romani, contrapponendo i propri canoni a quelli dei Greci, fisseranno nuovi paradigmi di stile e nuove epoche esemplari (per esempio l'epoca delle guerre civili, con Cicerone protagonista) e la storia si rimetterà in movimento anche nelle scuole dei retori.

A proposito dell'insegnamento, e specialmente dell'insegnamento della retorica, centrale nel sistema educativo, occorre precisare che, con alcune eccezioni, la retorica greca restò separata da quella latina; metodi e contenuti erano simili, con la declamazione che a Roma tendeva ad espandersi a danno degli esercizi preliminari, che spesso venivano lasciati ai grammatici.⁹

Se andiamo a esaminare il più compiuto tentativo di fissare i canoni delle letterature greca e latina e di metterli a confronto, il X libro della *Institutio oratoria* di Quintiliano,¹⁰ possiamo facilmente constatare che la griglia dei generi let-

8 Heldmann (1982).

9 Per questa differenza tra retori greci e latini vd. Nicolai (1992) 215-233.

10 Secondo Cousin (1936) 562 s. la teoria su cui si fonda il programma di letture di Quintiliano è ciceroniana. Per le fonti dei canoni rinvio a Nicolai (1992), specialmente 297-311 (sul canone degli storici).

terari è greca, con limitate inserzioni (la satira, che Quint. *Inst.* X I. 93 definisce *tota nostra*).¹¹ Tuttavia, se il sistema letterario è lo stesso, diversi furono gli sviluppi: si pensi soltanto al peso dell'epica storica nella letteratura latina e a quello della stessa satira che, tra l'altro, fu luogo privilegiato di riflessione critico-letteraria.¹²

IL CANONE DI QUINTILIANO

Esaminerò ora brevemente il canone della letteratura latina delineato da Quintiliano¹³ evidenziando i confronti con la letteratura greca e i riferimenti alla *imitatio* e alla *aemulatio* degli autori greci. Come ha mostrato Mario Citroni,¹⁴ al tempo di Quintiliano il complesso di inferiorità rispetto alla letteratura greca, ancora evidente in Cicerone, era scomparso e questo permetteva un confronto più obiettivo e sereno. Il confronto inizia già con il primo genere trattato: la poesia epica (Quint. X I. 85 s.).

Idem nobis per Romanos quoque auctores ordo ducendus est. Itaque ut apud illos Homerus, sic apud nos Vergilius auspiciatissimum dederit exordium, omnium eius generis poetarum Graecorum nostrorumque haud dubie proximus. Vtar enim verbis isdem quae ex Afro Domitio iuvenis excepi, qui mihi interroganti quem Homero crederet maxime accedere «secundus» inquit «est Vergilius, propior tamen primo quam tertio». Et hercule ut illi *naturae caelesti atque immortalis* cesserimus, ita *curae et diligentiae* vel ideo in hoc plus est, quod *ei fuit magis laborandum*, et *quantum eminentibus vincimur, fortasse aequalitate pensamus*.

La risposta di Domizio Afro al giovane Quintiliano e il successivo commento di Quintiliano sono molto significativi: Omero è irraggiungibile, come possono essere solo le divinità («ut illi naturae caelesti atque immortalis cesserimus»), ma Virgilio si colloca vicinissimo a Omero ed è addirittura superiore a lui per

11 Sul celebre passo quintiliano vd. Freudenburg (2007), specialmente 13 s. e 16 s., che sottolinea a ragione l'importanza del *quidem* e si sofferma sul contesto delle differenti posizioni critiche antiche.

12 La satira fu il naturale approdo di molte discussioni di poetica e di critica letteraria sia per effetto dell'interesse morale sia per l'ampiezza tematica sia, infine, per la sua stessa natura di genere senza diretti modelli greci e alla ricerca dei suoi confini e del suo codice. Devo questo spunto ad Andrea Cucchiarelli, che ringrazio per i tanti suggerimenti che mi ha dato.

13 Per il problema delle fonti di Quintiliano vd. Cousin (1936) 579-583 e Citroni (2006b), I e n. 1 e *passim*. In particolare segnalo le importanti considerazioni di Citroni (2006b) 12-18 sull'abbandono del canone ciceroniano-varroniano degli autori latini. Sui canoni letterari latini e sulla loro evoluzione vd. anche la più ampia trattazione di Citroni (2006a) 211-227.

14 Citroni (2006b) 16.

cura e diligentia, quod ei fuit magis laborandum. Queste categorie rinviano alla poetica ellenistica, ma anche all'idea di perfezione formale del programma isocrateo, chiaramente delineata nel proemio del *Panegirico* (in particolare 8-10). Il divino Omero, la cui *natura* lo esime dal duro lavoro di emendamento continuo della propria opera, è superiore a Virgilio soltanto in virtù, appunto, delle sue doti naturali. La conclusione del giudizio contiene uno stringato riferimento al dibattito sul sublime. Omero, rappresentante dei Greci, è superiore per la capacità di toccare le vette del sublime (*eminentibus*), che è dote naturale, mentre Virgilio compensa con la dote dell'uniformità, cioè con la mancanza di punti deboli e di cadute di stile, che nasce dal duro lavoro sul testo.

La sezione dedicata all'elegia è contigua a quella sull'epica e in parte aiuta a spiegarla. Le parole introduttive (X I. 93 *Elegia quoque Graecos provocamus*) dichiarano apertamente che anche nell'epica, il genere precedentemente trattato, la partita tra Greci e Romani è aperta.

L'agone continua con due generi nei quali la letteratura latina è poco rappresentata: giambo e lirica (X I. 96):

Iambus non sane a Romanis celebratus est ut proprium opus, †quibusdam interpositus†: cuius acerbitas in Catullo, Bibaculo, Horatio (quamquam illi epodos intervenit) reperitur. At lyricorum idem Horatius fere solus legi dignus: ...

Il giudizio sulla tragedia latina procede per attente distinzioni tra autore e autore, scendendo al livello delle singole opere. La comparazione con la letteratura greca è esplicitamente proposta a proposito del *Tieste* di Vario (X I. 98 *Iam Vari Thyestes cuilibet Graecarum comparari potest*). La commedia è un terreno di scontro difficile per i Romani (99 «In comoedia maxime claudicamus; 100 vix levem consequimur umbram, adeo ut mihi sermo ipse Romanus non recipere videatur illam solis concessam Atticis venerem, cum eam ne Graeci quidem in alio genere linguae optinuerint»).

La storiografia, invece, regge il confronto con i Greci (101): «At non historia cesserit Graecis. Nec opponere Thucydidi Sallustium verear, nec indignetur sibi Herodotus aequari Titum Livium», etc. Analoga situazione per l'oratoria (105): «Oratores vero vel praecipue Latinam eloquentiam parem facere Graecae possunt: nam Ciceronem cuicumque eorum fortiter opposuerim». Il giudizio su Cicerone e il confronto con Demostene meritano di essere approfonditi. Di Cicerone si mette in risalto la capacità di prendere dai modelli greci le caratteristiche migliori (108): «Nam mihi videtur M. Tullius, cum se totum ad imitationem Graecorum contulisset, effinxisse vim Demosthenis, copiam Platonis, iucunditatem Isocratis». La sua tecnica di imitazione dei modelli non si disco-

sta da quella di Demostene, che, a giudizio di Dionigi d'Alicarnasso (*Dem.* 8), aveva fatto lo stesso, meritando di essere paragonato al mitico Proteo. Cicerone è considerato *exemplum* sommo e il suo nome diventa quello dell'eloquenza per antonomasia (112).¹⁵ La filosofia è invece un genere trascurato dai Romani (123): «Supersunt qui de philosophia scripserint: quo in genere paucissimos adhuc eloquentes litterae Romanae tulerunt».

Quello che segue immediatamente non può essere scisso dai canoni delle due letterature. La lunga riflessione sull'*imitatio*¹⁶ contiene infatti osservazioni che aiutano a interpretare i giudizi precedenti. In particolare il ruolo della *natura* nei processi di apprendimento è limitato (X 2. 3):¹⁷ «Et hercule necesse est aut similes aut dissimiles bonis simus. Similem raro natura praestat, frequenter imitatio». Se colleghiamo questa formulazione al confronto tra Omero e Virgilio ne risulta che l'iniziatore, Omero, non poteva che contare sulla *natura*, mentre i poeti successivi hanno dovuto affidarsi all'*imitatio*, che comporta ovviamente *labor*. La natura dell'*imitatio* è precisata nei paragrafi successivi. Secondo Quintiliano l'*imitatio* non deve essere pedissequa e non può essere disgiunta dall'*aemulatio* (X 2. 10): «Nam qui hoc agit, ut prior sit, forsitan, etiam si non transierit, aequabit. Eum vero nemo potest aequare, cuius vestigiis sibi ubique insistendum putat: necesse est enim semper sit posterior qui sequitur».

Nella prospettiva dell'agone tra autori greci e latini occorre fare qualche riflessione sul contenuto dei canoni. Quelli della letteratura greca sono consolidati da una lunga tradizione critica, rinnovata e modificata dagli interventi di grammatici e retori, e si fermano in genere all'età classica, con limitate inserzioni di autori ellenistici. Quintiliano dichiara che i grandi filologi alessandrini Aristarco di Samotracia e Aristofane di Bisanzio «neminem sui temporis in numerum redegerunt» (X 1. 54), ma nomina ugualmente Apollonio Rodio, Arato e Teocrito (X 1. 54 s.).¹⁸ Quintiliano non si limita però a segnalare alcuni autori, ellenistici e non, ma svolge una serie di considerazioni sull'utilità di letture, per così dire, extra-canoniche (X 1. 56-58):

[...] audire videor undique congerentis nomina plurimorum poetarum. quid? Herculis acta non bene Pisandros? quid? Nicandrum frustra secuti Macer atque Vergilius?

¹⁵ Va però ricordato, con Citroni (2005) 35 s., che Quintiliano non considerava l'eloquenza di Cicerone come «un vertice insuperabile» e non escludeva che un'adeguata formazione retorica, unita al talento, potessero produrre un oratore superiore a Cicerone.

¹⁶ Su questa sezione vd. Cousin (1936) 584-588.

¹⁷ Vd. Varwig (1976), in particolare 74-78.

¹⁸ Sulla presenza in Quintiliano di autori ellenistici, in particolare poeti, vd. Citroni (2006b) 7 s., secondo cui il criterio di selezione è il prestigio di cui godevano presso il pubblico romano.

quid? Euphorionem transibimus? quem nisi probasset Vergilius idem, numquam certe 'conditorum Chalcidico versu carminum' fecisset in Bucolicis mentionem. quid? Horatius frustra Tyrtaeum Homero subiungit? *nec sane quisquam est tam procul a cognitione eorum remotus, ut non indicem certe ex bibliotheca sumptum transferre in libros suos possit*. nec ignoro igitur quos transeo nec utique damno, ut qui dixerim esse in omnibus utilitatis aliquid. sed *ad illos iam perfectis constitutisque viribus revertemur*, quod in cenis grandibus saepe facimus, ut, cum optimis satiati sumus, varietas tamen nobis ex vilioribus grata sit.

Quintiliano definisce qui con grande chiarezza il rapporto tra biblioteca e canone e tra canone e scuola. Appare evidente che la sua riflessione è diventata possibile quando Roma si è dotata di grandi biblioteche, come quella annessa al tempio di Apollo sul Palatino (vd. Hor. *ep.* I 3. 17), che svolgevano una duplice funzione: selezione dei modelli, da un lato, controllo sulla produzione letteraria, dall'altro.¹⁹

Nelle sezioni successive gli autori greci postclassici sono rari, e ancor più rari sono gli autori, per così dire, recenti: Filita e Callimaco per l'elegia (X I. 59), Clitarco e Timagene, *longo post intervallo temporis natus*, per la storiografia (X I. 75). La letteratura greca si identifica dunque con quella arcaica e classica e in particolare con i grandi autori canonici, che restano modelli insuperati.²⁰ La produzione successiva è pressoché completamente ignorata, se si fa eccezione per i poeti del primo ellenismo e per un paio di storici. Le differenti scelte operate da Quintiliano nel canone latino rispetto a quello greco possono essere interpretate secondo due linee distinte, ma non del tutto incompatibili. Da un lato infatti si deve considerare la funzione didattica dell'opera di Quintiliano, che mira alla formazione degli oratori latini e tratta gli autori greci come modelli e autorità consolidate, mentre per i latini si sofferma anche sulle tendenze più recenti e ha lo sguardo rivolto alle generazioni future.²¹ Dall'altro si può tener presente il pesante giudizio critico degli atticisti sulla prosa ellenistica, nel contesto di un sistema

19 Per questo e per l'importanza del modello di Alessandria nella Roma augustea rinvio a un lavoro di Andrea Cucchiarelli di prossima pubblicazione. Sull'importanza delle biblioteche e delle loro scelte vd. Goldberg (2005) 192-203, che si sofferma anche sul passo oraziano. Sul rapporto con il modello alessandrino vd. Hunter (2006), specialmente 4 s.

20 Vd. Citroni (2006b) 16: la produzione letteraria romana regge il confronto con quella greca, ma non raggiunge mai la superiorità, eccetto che nel caso della satira, che i Greci non avevano praticato, e neanche il pareggio, ad eccezione, forse, nella poesia elegiaca.

21 Così Citroni (2005) 36. Vd. anche 35, dove si sottolinea a ragione la differenza tra i canonici «chiusi», creati per durare indefinitamente, e la rassegna quintilianea della letteratura latina, «aperta» sia in senso assiologico sia in senso cronologico, in quanto «proietta continuamente il lettore verso la contemporaneità».

letterario nel quale la prosa ha un ruolo di grande importanza. Nel proemio dell'opera sugli oratori antichi, Dionigi lamenta la fine della ἀρχαία καὶ φιλόσοφος ῥητορικὴ dopo la morte di Alessandro Magno (1) ed esalta il ruolo di Roma nella rinascita delle lettere greche e latine (2 s.). Anche Dionigi, come Quintiliano, considera l'ecumene greco-romana come un organismo unitario, ma per lui le lettere greche non svolgono soltanto il ruolo di modelli. Dionigi è attento a quello che succede nel mondo greco e segnala che la ripresa ha riguardato tutte le città, ad eccezione di poche città dell'Asia (2). La condanna atticista della prosa ellenistica aveva favorito una canonizzazione tendenzialmente chiusa e limitata agli autori classici, ed è proprio questa canonizzazione che Quintiliano ha presente. Non arrivo ad affermare che nell'ottica di Quintiliano la letteratura greca abbia ormai concluso il suo ciclo,²² ma credo che il suo silenzio indichi che non produce più modelli da sottoporre agli aspiranti oratori. Nella menzione di molti autori latini recenti, e negli accenni a contemporanei di valore (X I. 94; X I. 104; X I. 122), di cui non vengono indicati i nomi, non c'è soltanto la prospettiva del maestro di retorica latino, che ha per scopo la formazione di oratori nella propria lingua, ma è presente in filigrana una storia della letteratura greco-latina, con i Latini che raccolgono degnamente l'eredità dei grandi maestri greci. Il confronto tra Dionigi d'Alicarnasso e Quintiliano può essere prezioso per definire meglio i termini della questione. Il retore greco e quello latino sono interessati in primo luogo a proporre modelli per lo studio della retorica nelle rispettive lingue. Entrambi, in modo diverso, hanno una prospettiva ecumenica e un'ottica critica e storico-letteraria, ma, mentre Dionigi non può indicare modelli diversi da quelli della letteratura greca classica, Quintiliano offre, accanto ad essi, gli autori latini, alcuni dei quali sono elevati al rango di modelli.

PROSEGUENDO IL CANONE: I GENERI DELLA LETTERATURA LATINA DEL II SEC. D.C.

Proverò ora a verificare che cosa succede nella letteratura latina dopo la canonizzazione quintiliana, cercando di cogliere continuità e discontinuità e anche di mettere a confronto la produzione letteraria latina con quella greca coeva e con i grandi modelli classici. Questo tentativo si potrebbe riassumere in

²² Così Cova (1990) 39: «Non è detto esplicitamente, ma è la letteratura greca che è finita: lì non ci sono viventi, di cui tacere e che un giorno saranno nominati (come Quintiliano dice dei suoi contemporanei, manifestando così la sua fiducia, IO, I, 104 e 122)».

una domanda: cosa scriverebbe Quintiliano un secolo dopo? Quali autori inserirebbe nel suo canone? Nel secolo che si apre poco dopo la morte di Quintiliano il panorama della letteratura latina è dominato dai generi prosastici, più vicini alla formazione retorica e ai gusti del pubblico e legati in molti casi alle esigenze della vita civile e politica. I generi della letteratura tecnica, dalla trattatistica grammaticale e retorica a quella giuridica, dove pure la letteratura latina si distingue per importanza e, in alcuni casi, per originalità, non rientrano nel quadro quintiliano e di conseguenza non saranno presi in considerazione. In questa sede mi limiterò a ripercorrere le vicende dei generi canonici e non entrerà nei complessi problemi legati alla definizione di letteratura e ai confini dello spazio letterario.

Due premesse sono indispensabili. Anzitutto un continuatore fedele di Quintiliano non avrebbe prolungato il canone della letteratura greca, ma, al massimo, si sarebbe limitato a qualche fugace menzione e avrebbe riservato la sua attenzione alla letteratura latina. In secondo luogo, il moderno canonizzatore è condizionato dalle dinamiche della conservazione, spesso casuali e non sempre legate alla fortuna di un testo presso i contemporanei.

Nel campo della *storiografia* la preminenza spetta al Tacito degli *Annales* e delle *Historiae*. Appare evidente che le due opere si inseriscono nel solco della grande storiografia e che fanno dichiaratamente parte di un ciclo storico (*ann.* I 1 «sed veteris populi Romani prospera vel adversa *claris scriptoribus* memorata sunt»; *hist.* I 1 «nam post conditam urbem octingentos et viginti prioris aevi annos *multi auctores* rettulerunt, dum res populi Romani memorabantur pari eloquentia ac libertate»). Ma i due proemi contengono un motivo comune: la *veritas* compromessa dalla fine della libertà politica. La novità dell'impero è la durata del potere che ha prodotto adulazione quando i principi erano in vita, odio dopo la loro morte (*ann.* I 1; cf. *hist.* I 1). Rispetto agli altri storici greci e romani Tacito è quello che più ha approfondito il rapporto tra storiografia e potere e questo è stato uno dei suoi grandi lasciti alla storiografia moderna oltretutto uno dei punti di maggiore originalità rispetto ai modelli greci.

La letteratura greca del iv secolo, e in particolare quella afferente al genere dell'encomio — penso soprattutto all'*Evagora* di Isocrate e all'*Agesilao* di Senofonte —, può aver esercitato un'influenza sull'*Agricola* di Tacito. In particolare credo che il modello dell'*Agesilao* sia alla base della fusione di biografia e storiografia alta che è considerata caratteristica dell'*Agricola*.²³ Nell'*Agesilao* il cor-

23 Dihle (1989) 228. Su questo punto vd. Ogilvie & Richmond (1967) 14-16, che sottolineano soprattutto l'omogeneità dell'opera contro chi mette in dubbio che si tratti di una biografia in senso proprio. Sul dibattito a proposito del genere letterario dell'*Agricola* vd. Forni (1962) 13.

po centrale dell'opera (da 1. 6 a 2. 31), di contenuto propriamente storico, è chiaramente isolato dalla cornice biografica e non mancano precisi segnali di genere (1. 1 per la biografia; 1. 6 e 3. 1 per la sezione storica). Più difficile da valutare è il peso della tradizione romana della *laudatio funebris* sull'opera di Tacito.²⁴ Può essere opportuno ricordare che il modello di Senofonte è particolarmente influente in questo periodo: ad esempio è alla base dell'intera produzione di Arriano, e addirittura della sua vita di allievo di Epitteto e insieme di comandante militare e scrittore.

Un'opera del tutto atipica è la *Germania*, un particolare trattato etnografico che non si può collegare a nessuna specifica tradizione latina e neanche greca.²⁵ L'esordio («Germania omnis a Gallis Raetisque et Pannoniis Rheno et Danuvio fluminibus, a Sarmatis Dacisque mutuo metu aut montibus separatur»), che richiama quello del *De bello Gallico* di Cesare, ha forse più importanza di quanto non venga ad esso attribuita.²⁶ Il legame con l'opera del conquistatore della Gallia può agire infatti per contrasto in relazione a una terra che i Romani non avevano conquistato. Ho qualche dubbio che Tacito volesse segnalare la conquista culturale della Germania, resa da lui accessibile ai lettori romani.²⁷ Piuttosto la Germania è una sorta di test etnografico, anzitutto a causa del suo isolamento e della purezza etnica dei suoi abitanti (2):

Ipsos Germanos indigenas crediderim *minimeque aliarum gentium adventibus et hospitibus mixtos*, quia nec terra olim sed classibus advehebantur qui mutare sedes quaerebant, et immensus ultra utque sic dixerim adversus Oceanus raris *ab orbe nostro* navibus aditur. quis porro, praeter periculum horridi et ignoti maris, *Asia* aut *Africa* aut *Italia* relictas Germaniam peteret, informem terris, asperam caelo, tristem cultu aspectuque nisi si patria sit?

Dopo una breve sezione sui più antichi frequentatori della Germania, Ercole e Ulisse, Tacito riprende il tema della purezza etnica (4. 1): «Ipse eorum opinionibus accedo qui Germaniae populos *nullis* [aliis] *aliarum nationum conubiis infectos* propriam et sinceram et tantum sui similem gentem extitisse arbitrantur». La Germania viene presentata quasi come un quarto continente, poco

24 Sui rapporti con la *laudatio* e con gli *exitus illustrium virorum* vd. le giuste considerazioni di Ogilvie & Richmond (1967) 12-14. Vd. anche Forni (1962), 14.

25 Vd. Rives (1999) 48-56.

26 Rives (1999) 99 si limita a considerare la ripresa come intenzionale contro chi non vede nelle parole di Tacito una specifica allusione a Cesare.

27 Così Rives (1999) 55 s.

accessibile e poco frequentato, distinto dall'ecumene (*orbis noster*), che tradizionalmente viene divisa in Asia, Africa ed Europa (rappresentata dall'Italia, cioè da Roma). La Germania è geograficamente parte dell'Europa, ma, al tempo stesso è da essa divisa. L'opera si chiude come si era aperta, con l'indicazione, però, di un preciso confine di genere (46. 6): «cetera iam *fabulosa*: Hellusios et Oxionas ora hominum vultusque, corpora atque artus ferarum gerere: quod ego ut incomptum in medio relinquam».²⁸ Tacito segnala che la *Germania* non concede spazio alle *fabulae*, ma si attiene a informazioni attendibili e verosimili. Se vogliamo cercare un possibile termine di paragone con l'opera di Tacito, nella diversità dei contesti e dei generi, dobbiamo tornare al IV libro delle *Storie* di Erodoto, e in particolare alla descrizione della Scizia. Erodoto aveva parlato dei popoli favolosi dell'estremo settentrione, pur dichiarando di non credere alle leggende che circolavano su di loro (IV 25); Tacito si rifiuta di farlo. Il confronto con Erodoto può però essere utile per cercare di avvicinarsi allo scopo dell'opera di Tacito. Gli Sciti di Erodoto erano rappresentati con caratteristiche polari rispetto a quelle dei Greci e un'ulteriore polarità era quella con gli Egizi (simmetricamente disposti rispetto a loro nell'ecumene; il popolo più vecchio di fronte a quello più giovane).²⁹ Anche gli Sciti vivevano separati dal resto dell'ecumene e i pochi contatti erano stati fatali per chi li aveva attaccati (Dario, da confrontarsi con Varo). Ma i paragoni non si fermano qui: come gli Sciti, nati da Zeus e dalla figlia del Boristene (Hdt. IV 5. 1), la stirpe dei Germani aveva tratto origine da una divinità nata dalla terra (2. 3); come gli Sciti (Hdt. IV 8-10), i Germani avevano ricevuto la visita di Ercole (3. 1); come gli Sciti, i Germani hanno costumi irreprensibili e l'amministrazione della giustizia è equa ed efficace (12); Sciti e Germani sono accomunati anche dalla chiusura nei confronti degli stranieri, che Erodoto riferisce ai costumi, mentre Tacito a ogni genere di contatti umani (Hdt. IV 76. 1; Tac. *Germ.* 2 e 4. 1 citati sopra). Non è questa la sede per indagare in profondità quale fosse lo scopo che Tacito si proponeva con la *Germania*. Resta il fatto che Tacito ha ripreso e aggiornato il modello erodoteo traducendolo in termini moderni e isolando monograficamente quello che in Erodoto è un *logos* inserito nel più ampio contesto della storia dell'espansione dell'impero persiano. La funzione dei Germani è in parte simile a quella degli Sciti erodotei: rappresentano l'alterità e il limite, ma anche uno stadio primordiale e incorrotto, e consentono percorsi all'indietro nel tempo, verso quelle origini delle prime comunità uma-

28 Vd. Rives (1999) 328.

29 Su questi temi vd. Hartog (1980).

ne su cui si erano soffermati Protagora, Tucidide e Platone.³⁰ Al tempo stesso i Germani dimostrano che, quando le culture evolute vengono a scontrarsi con quelle primitive, a soccombere sono le prime.

Il modello erodoteo fu ripreso esplicitamente da Cefalione, che compose una storia greca fino ad Alessandro in dialetto ionico e la divise in nove libri ai quali assegnò i nomi delle Muse, come poco tempo prima era stato fatto per Erodoto.³¹ E il modello erodoteo è alla base anche della struttura dell'opera di Appiano, che non segue l'ordinamento annalistico, ma un criterio geografico-etnografico, esponendo la storia dei contatti di ciascun popolo con Roma. Appiano lo descrive dettagliatamente nel proemio della sua opera (soprattutto 12 s.).

Il genere biografico si rinnova in rapporto alla nuova situazione storica: la centralità della figura dell'imperatore determina la nascita di forme di biografia specializzata (Svetonio), che intrattengono rapporti complessi con la storiografia.

Un altro sottogenere della storiografia che a Roma incontra particolare fortuna è il compendio, legato alle esigenze delle scuole di retorica. Già nel I sec. a.C. Cornelio Nepote e Tito Pomponio Attico avevano realizzato manuali sintetici di storia. Nel II sec. d.C. si collocano quattro opere riconducibili al genere dell'epitome o del compendio: l'*Epitoma de Tito Livio bellorum omnium annorum DCC* di Floro che, a dispetto del titolo, certamente non d'autore, attinge a più fonti; l'epitome delle *Historiae Philippicae* di Pompeo Trogo realizzata da Giustino; l'opera di Granio Liciniano, che si fondava principalmente su Livio; il *Liber memorialis* di Lucio Ampelio. Le differenze tra queste opere sono molto profonde sia sul piano dell'estensione sia su quello degli interessi dei vari autori. Il genere, che pure aveva precedenti greci, si afferma anche in relazione alla grande estensione dell'opera di Livio, divenuta canonica per la storia romana di età repubblicana, e alla necessità di proporre trattazioni più agili e selettive (ricche, ad esempio, di aneddoti e di detti celebri).

Per l'*oratoria* comincerò dai generi meno legati ai modelli greci. Le epistole concepite per la pubblicazione, rappresentate dall'epistolario di Plinio il Giovane, fanno riferimento al grande precedente di Cicerone. Le epistole di Demostene erano ben note, ma non reggevano il confronto con quelle ciceroniane. Lo afferma chiaramente Quintiliano (X 1. 107): «In epistulis quidem, quamquam sunt utriusque [*scil.* Demosthenis et Ciceronis], dialogisve, quibus nihil ille, nulla contentio est». Le epistole di Platone e dei socratici, viceversa, venivano assegnate alla filosofia, mentre le epistole di Isocrate facevano corpo

30 Sulle archeologie di V secolo e sulle loro fonti vd. Nicolai (2005).

31 Dihle (1989) 254.

unico con le sue orazioni fittizie, spesso dedicate agli stessi argomenti trattati nelle epistole.

Lo stesso Plinio ci ha lasciato un esempio di un genere oratorio che avrà molta fortuna: il panegirico. Si tratta di un discorso epidittico, un elogio rivolto all'imperatore in carica che trae l'occasione dalla *gratiarum actio*. Il *Panegirico* si differenzia sia dal genere dei discorsi alle πανηγύρεις, da cui prende nome, sia dalle altre forme di encomio attestate nei modelli greci. Il suo tratto caratteristico e qualificante è la preoccupazione pedagogica, che lo accomuna a un discorso di Isocrate che aveva avuto molta fortuna, anche scolastica: l'*A Nicocle*.

Apuleio è stato attivo nel campo dell'oratoria epidittica (*Florida*) e in quello dell'oratoria giudiziaria (*Apologia*). Uno dei testi più interessanti è un frammento che nei manoscritti è presentato come una sorta di introduzione al *De deo Socratis* (fr. V Beaujeu):³²

Iamdudum scio quid hoc significatu flagitetis: ut cetera Latine materiae persequamur. Nam et in principio vobis diversa tendentibus ita memini polliceri, ut neutra pars vestrum, nec qui Graece nec qui Latine petebatis, dictionis huius expertes abiretis. Quapropter, si ita videtur, satis oratio nostra atticissaverit; tempus est *in Latium demigrare de Graecia*; nam et quaestionis huius ferme media tenemus, ut, quantum mea opinio est, pars ista posterior, prae illa Graeca quae antevertit, nec argumentis sit effetior nec sententiis rarior nec exemplis pauperior nec oratione defector.

Apuleio è l'unico letterato romano in grado di competere con i nuovi sofisti greci, andando addirittura a esibirsi sia in lingua greca sia in lingua latina. Un altro personaggio di madrelingua latina, Claudio Eliano di Preneste, scrisse in greco. Lo stesso avevano fatto, in contesti e per motivi diversi, i primi storici di età repubblicana, come Fabio Pittore e Cincio Alimento.³³ Non posso qui approfondire il fenomeno della seconda sofistica. Mi limito a constatare che personaggi come Dione Crisostomo o Erode Attico hanno svolto un ruolo politico non secondario e che il rilancio politico della grecità d'Asia ha coinciso con un deciso rinnovamento della produzione letteraria in lingua greca, al quale ha corrisposto un'enorme crescita di popolarità. Apuleio ci testimonia che le occasioni di esecuzione erano comuni, che esisteva un pubblico comune e che il genere dell'orazione sofistica era largamente apprezzato.³⁴

32 Vd. Nicolai (1999) 151-153.

33 Sulla scelta di questi storici di scrivere in greco vd. Goldberg (2005) 81 s.

34 Vd. Korenjak (2000).

Passando alla *filosofia*, accanto a un'opera atipica come il *Dialogus de oratoribus* di Tacito, un dialogo sul tema della decadenza della retorica che risente dei modelli ciceroniani, incontriamo le opere filosofiche di Apuleio (*De mundo*, *De Platone et eius dogmate*, *De deo Socratis*). Malgrado la qualifica di «filosofo platonico» fosse quella in cui Apuleio si riconosceva³⁵ (e nella quale lo riconoscevano i suoi contemporanei, come dimostra l'epigrafe di Madaura), «Apuleius war kein philosophischer Kopf». ³⁶ Sul versante latino la filosofia resta un genere marginale, mentre l'insegnamento e la produzione, specie di commenti, è nella mani delle scuole filosofiche greche. L'impegno filosofico di Apuleio testimonia la sua volontà di essere attivo *in utraque lingua* e di proporsi come ponte tra le due culture.

Se andiamo a fare un bilancio delle due letterature nel II secolo d.C., possiamo dire, per usare le parole di Quintiliano, che nella storiografia *Graecos provocamus*. Nell'oratoria la rinascita greca non ha trovato degni corrispettivi nella produzione latina. Nella filosofia non si può far altro che ribadire il giudizio di Quintiliano: «quo in genere paucissimos adhuc eloquentes litterae Romanae tulerunt». I Romani semmai si sono segnalati in generi atipici, come il romanzo, o tecnici, come la letteratura giuridica, che nessun retore o grammatico avrebbe mai incluso nel proprio canone. Sul piano degli autori, al numero e alla varietà dei Greci corrisponde un gruppo abbastanza ristretto di Latini, con pochi personaggi di spicco, su tutti Tacito e Apuleio. La peculiarità romana della satira continua con Giovenale, che consapevolmente pratica la mescolanza dei generi, servendosi nelle sue opere dello stile alto dell'epica e della tragedia; negli altri generi poetici la produzione è ridotta e nel complesso poco significativa: a un epigrammista di valore come Stratone di Sardi i Latini oppongono i *poetae novelli*. Un discorso a parte merita Marziale, poeta epigrammatico dai contenuti e dai toni satirici.

Per quanto riguarda il sistema letterario, il II secolo d.C. produce numerose sperimentazioni, in varie direzioni, sia in campo greco sia in campo latino. Se alcune opere rinviano ai modelli classici, aggiornandoli e adattandoli alle nuove esigenze — penso, ad esempio, al Tacito degli *Annales* e delle *Historiae*, ma anche a quello dell'*Agricola*, e, in campo greco, all'*Anabasi di Alessandro* di Arriano e ad Appiano —, altre propongono innovazioni forti e inaugurano nuovi generi: mi riferisco, per fare soltanto due esempi, alla *Periegesi* di Pausania, con la sua mistione di antiquaria e storiografia, e ai Πίνακες di Filostrato.

³⁵ Apul. *Flor.* 5; 9. 4; 9. 33; 13; 15. 26; 16. 29; 18. 1; 20. 4.

³⁶ Così Dihle (1989) 277.

Le dinamiche del sistema letterario restano quelle che si erano andate definendo a partire dalla fine del v secolo a.C., con l'affermarsi del libro come strumento di pubblicazione. Quello che cambia sono la composizione e i gusti del pubblico e, per certi versi, il ruolo dei letterati e il loro grado di consapevolezza.

LA LETTERATURA COME TRADUZIONE E METAMORFOSI

Accanto a produrre traduzioni dal greco in latino (le varie traduzioni di Arato; Platone tradotto da Apuleio) e dal latino in greco (traduzioni di Sallustio e Virgilio) e a competere con i modelli, la letteratura riflette su se stessa in termini di traduzione interlinguistica. Il testo più esplicito in questo senso è il prologo delle *Metamorfosi* di Apuleio (I 1):

«Quis ille?» Paucis accipe. Hymettos Attica et Isthmos Ephyrea et Taenaros Spartiatica, glebae felices aeternum libris felicioribus conditae, mea vetus prosapia est; ibi *linguam Atthidem* primis pueritiae stipendiis merui. Mox in urbe Latia advena studiorum Quiritium indigenam sermonem aerumnabili labore *nullo magistro praeunte* aggressus excolui. En ecce praefamur veniam, siquid exotici ac forensis sermonis rudis locutor offendero. Iam haec equidem ipsa *vocis immutatio desultoriae scientiae* stilo quem accessimus respondet. Fabulam Graecanicam incipimus. Lector intende: laetaberis.

Non posso in questa sede analizzare i tanti problemi che il passo pone. Al prologo delle *Metamorfosi* è stato recentemente dedicato un intero *Companion*.³⁷ Mi soffermo soltanto su uno dei temi, quello appunto della traduzione. La *persona loquens* è, come ho cercato di mostrare altrove,³⁸ un io complesso e stratificato, che riassume in sé tutti i possibili livelli di enunciazione: il libro, la voce narrante (Lucio), l'autore reale. Questa *persona loquens* dichiara di essere di stirpe greca (con i tre toponimi che vedono moltiplicata la propria prosperità grazie ai libri che li hanno celebrati) e di aver appreso da bambino la lingua attica. Il fatto che Apuleio abbia scritto *Atthidem* e non *Graecam* non va trascurato e, come altri termini del prologo, rinvia a precise scelte di poetica. Ma la *persona loquens* si trasferisce a Roma e da straniero apprende la lingua locale, con fatica e senza alcun maestro che gli apra la strada. *Nullo magistro praeun-*

³⁷ Kahane & Laird (2001).

³⁸ Nicolai (1999).

te può essere una dichiarazione di originalità da parte di Apuleio in riferimento proprio al romanzo che sta presentando al lettore.³⁹ In questa chiave Apuleio si presenterebbe come l'Orazio di *ep.* I 19. 23-25: «*Parios ego primus iambos | ostendi Latio, numerosque animosque secutus | Archilochi, non res et agentia verba Lycamben*».

Se, come credo, *vocis immutatio* si riferisce al continuo cambiamento del *genus loquendi* e *desultoriae scientiae* alla traduzione,⁴⁰ questa sezione del prologo definisce uno spazio linguistico e stilistico (*elocutio*), così come la prima sezione aveva introdotto il lettore nel contenuto e nella disposizione della materia (*inventio, dispositio*). Il risultato non è però né una traduzione (sul genere dell'*Odisia* di Livio Andronico) né un'opera del tutto nuova ispirata a modelli greci (l'Orazio archilocheo degli *Epodi*), è una *fabula Graecanica*, dove l'aggettivo segnala la provenienza del modello e lascia il *desultor* sospeso tra due cavalli: il modello greco e il nuovo romanzo latino.⁴¹ Se andiamo a considerare anche che l'argomento del romanzo sono le metamorfosi, il prologo acquista uno spessore ulteriore e diventa il più complesso e sofisticato manifesto di poetica che il mondo antico ci abbia lasciato. E questo avviene all'interno di un genere che non rientrava nel canone e che faticava a trovare persino un nome e una precisa definizione.⁴²

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In conclusione, la formula oraziana per cui la Grecia militarmente vinta avrebbe a sua volta fatto prigioniero il vincitore romano⁴³ non va intesa come una dichiarazione di inferiorità permanente, ma come una sfida, un'orgogliosa rivendicazione del proprio valore e anche, implicitamente, come una profezia. La cultura romana non sarebbe rimasta prigioniera in eterno e i Greci, vincitori nell'agone culturale, avrebbero sì civilizzato il Lazio, ma per renderlo col tempo forte anche nelle arti e nelle lettere.⁴⁴ L'idea di Roma città greca, propagandata

39 Vd. Nicolai (1999) 150, dove si riporta un'osservazione di Giovan Battista D'Alessio.

40 Su questo vd. Nicolai (1999) 150-154 con bibliografia.

41 Nicolai (1999) 151.

42 Vd. Graverini (2006) 15-26 e 56 s. (bibliografia).

43 Notevoli osservazioni sulla formulazione oraziana, in particolare sul gioco dei generi femminili e maschili, in Barchiesi (2009) 103-105.

44 Vd. Cova (1990) 39, a proposito dei canoni di Quintiliano: «L'analogia della struttura tradisce il mai sopito nazionalismo dei romani, i quali riconoscono la dipendenza dai greci per poter giustificare la loro successione».

da autori greci attivi a Roma, come Dionigi d'Alicarnasso, serviva ai Greci per accettare meglio la dominazione romana, ma anche ai Romani per stabilire una continuità e per ricostruire una genealogia culturale. Alla fine del I secolo d.C. il processo giunge a compimento e Quintiliano può contrapporre autori greci e latini, nella consapevolezza che la letteratura romana è in grado ormai di reggere il confronto. Per di più proprio con Quintiliano lo stato romano cominciò a entrare in forma diretta nelle scelte educative e cominciò a far sentire il peso delle istituzioni in un campo che era stato lasciato fino a quel momento alle iniziative più o meno estemporanee di privati e di organismi semi-pubblici (nel mondo greco, i ginnasi). Se i Greci potevano vantare i propri εὐρεταί in pressoché tutti i generi letterari, i Romani potevano affermare di averne portati alcuni a perfezione e altri di averli rivitalizzati adattandoli alla nuova realtà dell'impero mondiale. Il principio isocrateo per cui non si devono privilegiare gli inventori ma i perfezionatori, unito a quello per cui di un argomento si può smettere di parlare o quando il problema sia risolto o quando si sia raggiunto il più alto livello di stile possibile (*paneg.* 8-10), diventa la base di un nuovo classicismo. Inoltre la storia culturale di Roma, *Graeca urbs* che traduce le opere dei Greci ed entra con loro in competizione, conduce a una riflessione linguistica e letteraria di ampio respiro, all'approfondimento della teoria poetica e a forme sempre più consapevoli di sperimentazione.

I Greci avevano approfondito il rapporto tra realtà e creazione letteraria, sviluppando le categorie fondamentali di mimèsi e di diegèsi e andando anche oltre, fino a mettere in discussione l'essenza stessa dell'arte, che non porterebbe a vera conoscenza in quanto imitazione di secondo grado del reale (Platone nel X libro della *Repubblica*). Un aspetto particolare di questa riflessione è connesso con la teoria e la prassi dell'*ekphrasis*, intesa sia come descrizione in senso generale (come fanno i retori antichi) sia specificamente come descrizione di opere d'arte (come è corrente a partire da un famoso saggio di Leo Spitzer del 1955).⁴⁵ La teoria antica dell'*ekphrasis* si concentra sulla capacità di rappresentare con fedeltà mimetica (ἐνάργεια, *evidentia*) un oggetto o una scena, e la perfezione consiste nell'impressione del movimento o addirittura della parola. Per questo motivo l'*ekphrasis* diventa uno strumento che consente di sviluppare l'analisi dell'arte come imitazione del reale e più in generale la riflessione metalinguistica: l'opera letteraria è infatti traduzione del reale che vediamo oppure di un'opera d'arte, quindi traduzione da un linguaggio in un altro, da quello figurativo a quello verbale. La massiccia presen-

45 Spitzer (1955); Vd. Nicolai (2010).

za dell'*ekphrasis* nei romanzi, con funzione strutturante (penso soprattutto ad Achille Tazio e a Longo) e l'affermarsi di generi specializzati nella descrizione prosastica e poetica delle opere d'arte (Filostrato; epigrammi ecfrastici dell'*Antologia Palatina*; Paolo Silenziario) sono il segno di una riflessione che si traduce in prassi letteraria.

Nella letteratura latina questo aspetto non è assente, ma è certamente prevalente la riflessione sull'altro genere di *imitatio*, quella che ha per oggetto i grandi modelli letterari. Questo avviene perché i Romani si trovano di fronte a una letteratura, quella greca, ricchissima e affermata su scala quasi ecumenica, e iniziano un processo di traduzione che ben presto diventa imitazione, emulazione e aperta competizione. La traduzione interlinguistica è quindi un potente motore che genera teoria poetica all'interno e al servizio della prassi letteraria. L'esempio più alto in questo senso sono proprio le *Metamorfosi* di Apuleio, che dichiaratamente si rivelano al lettore come una metafora del rapporto tra i modelli greci e la letteratura latina, e in senso più ampio tra cultura greca e cultura romana, tra Grecia e Roma.

Storia declamata e storia scritta nel secondo secolo dell'Impero: Dione, Plutarco e la rinascita della cultura greca

Paolo Desideri

ABSTRACT: In the world of Greek culture, the second century AD is a period of great historiographical performances and interests; beginning with Plutarch's *Biographies*, there were at that time many historians until Cassius Dio's *Roman History*, like Apian and Arrian whose works are preserved, and some others whose works perished. It is well known, since Ewen Bowie's seminal work on *Greeks and their past in the Second Sophistic* (1970), that there is a connection between this cultural phenomenon and the revival of Greek past in the declamations of the «sophists» of this same period. Our aim is to strengthen this idea, showing in particular the importance of Greek intellectuals like Dio and Plutarch in shaping a cultural context in which the historical accomplishments of ancient Greece could become, in the Eastern parts of the Roman Empire, an important identifying factor both for the political elites and for the common people.

KEY WORDS: uses of history – oral communication – written communication

PREMESSA: LA RINASCITA GRECA

Mi sembra ancora utile il concetto di «rinascita greca» per connotare il periodo della storia culturale di quel popolo che si apre con Plutarco di Cheronea (in Beozia) e Dione di Prusa (in Bitinia), due intellettuali più o meno contemporanei, molto diversi fra loro, ma che segnano insieme in modo netto, a cavallo tra il I e il II secolo dell'Impero, l'inizio di una nuova stagione per la letteratura e la vita culturale greca.¹ Per quanto ho potuto vedere, il concetto fu formulato per la prima volta, almeno in questi termini, nel 1898, nel discorso con cui inaugurava il suo insegnamento all'Università di Tübingen,² dal già celebre

¹ Desideri (2000) n. 1; vd. anche Stadter (2002a) 2-3.

² *Über den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance in der Römerzeit*, Leipzig 1898.

autore di *Der Atticismus* (1887), l'allora trentottenne Wilhelm Schmid (1859-1951), che fu subito seguito da Alfred e Maurice Croiset nel V volume della loro *Histoire de la littérature grecque* (1899); ma nelle considerazioni introduttive della sua prolusione lo stesso Schmid si richiamava ai giudizi positivi espressi su quest'età da personalità come Leopardi,³ Burckhardt, Rohde e Nietzsche.⁴ L'idea di fondo su cui quel concetto si basava era più o meno che, finita l'epoca polibiana e posidoniana della cupa rassegnazione dei Greci al dominio romano, e anche la breve stagione dei Dionigi di Alicarnasso e degli Strabone, dell'adesione adulatoria e fin troppo enfatica alla *pax Augusta*,⁵ si aprì poi al tempo degli imperatori Flavi — e proseguì con Nerva e Traiano — un periodo di confronto più equilibrato fra le due anime del grande impero, nel riconoscimento ormai pacifico da parte greca della superiorità politica dei Romani, e da parte romana del valore universale della cultura greca. Plutarco e Dione interpretarono in modo diverso e in qualche modo complementare questo momento,⁶ venendo poi entrambi a costituire punti di riferimento importanti per la successiva definizione dei caratteri di una nuova identità greca, destinata in futuro a caratterizzare la realtà politica della parte orientale dell'Impero, fino all'età di Bisanzio. Negli ultimi decenni questa chiave di lettura della società e della cultura letteraria (ma anche figurativa)⁷ della grecità del periodo che va dai Flavi ai Severi è sostanzialmente rimasta alla base della riflessione scientifica in ambito europeo e ancor più americano, e chi vi parla senz'altro la condivide. Le considerazioni che seguono mirano dunque ad evidenziare, attraverso una ricognizione degli aspetti pertinenti delle personalità di Dione di Prusa e di Plutarco, il ruolo che ha giocato, nel contesto di questo più generale orientamento culturale greco, quella che si può definire un'autentica «rinascita» dell'interesse storico, che ha fatto del discorso sulla storia, rielaborato secondo nuovi parametri di scrittura e modalità d'uso, uno strumento privilegiato di comunicazione pubblica nell'Oriente dell'impero.⁸ È ben noto in effetti che il II secolo ha rappresentato, dalle biografie dello stesso Plutarco alla

3 Per Leopardi in particolare vd. Desideri (2002) 216-217. È il caso di segnalare qui le recenti ricerche di Chiara Ombretta Tommasi Moreschini sugli interessi leopardiani per la letteratura greca alto-imperiale: Tommasi Moreschini (2004) e Tommasi Moreschini (2009).

4 Sul dibattito culturale intorno a questo tema nella Germania del tardo Ottocento e del primo Novecento vd. le mie osservazioni in Desideri (1978) 524-536.

5 Desideri (1998a) 60-66.

6 Il «parallelismo» dei due è sottolineato in Stadter (2002a) 3.

7 Di quest'ultima non ci occuperemo, ma vd. almeno Walker & Cameron (1989).

8 Non è possibile neppure iniziare un discorso di questo tipo senza richiamare (al di là delle divergenze interpretative su punti anche importanti) il lavoro che più ha contribuito ad avviare il dibattito su questo tema, Bowie (1970); vd. anche Desideri (2001a) 175-176.

Storia romana di Cassio Dione (e fino a Erodiano), un periodo di rinnovata fecondità per la storiografia greca;⁹ e forse non è un caso che a questo periodo appartenga anche l'unica riflessione complessiva — con tutti i suoi limiti — dedicata al lavoro dello storico che il mondo antico ci ha tramandato: il *De conscribenda historia* di Luciano.¹⁰ Ma quello che per noi rappresenta l'aspetto più rilevante della cultura storica del tempo è che essa ci fa assistere, oltre che alla ricca fioritura di un tipo di produzione letteraria, quale appunto la storiografia, da secoli collaudato, anche ad altre consistenti manifestazioni di interesse per il passato, che assumono forme nuove per quanto riguarda sia la vera e propria elaborazione intellettuale, sia le modalità della relativa utilizzazione e pubblicizzazione. Cercheremo dunque di far vedere come Plutarco e Dione, all'interno di un più generale atteggiamento di accettazione della βασιλεία di Roma e di rivendicazione in questo contesto dello spazio spettante alla componente greca, abbiano condiviso questa nuova sensibilità e questo nuovo interesse per la storia, e contribuito a stimolarli nelle generazioni successive.

SOMIGLIANZE E DIFFERENZE FRA DIONE E PLUTARCO

Ultimamente Laurent Pernot ha riesaminato i pochi elementi che abbiamo a disposizione per tracciare un quadro plausibile di quelli che possono essere stati i rapporti, forse anche diretti, fra Plutarco e Dione; e i molti di cui invece possiamo disporre circa le affinità e le differenze fra i due personaggi a giudicare dai rispettivi *corpora*. Fra le differenze Pernot annovera anzitutto il diverso carattere dei due intellettuali; poi l'esilio che ha segnato profondamente la vita del secondo, a fronte del tranquillo svolgimento della vita del primo; ancora, divergenze stilistiche e nelle scelte filosofiche; infine il fatto che Dione abbia svolto una continua attività oratoria nei più vari contesti, mentre per Plutarco al massimo si può parlare di qualche prestazione di questo genere in cerchie assai ristrette.¹¹ A mio parere la differenza più importante è quest'ultima, frutto di una grande diversità fra i modi di vita dei due intellettuali, alla quale devono essere ricondotti — per cominciare da Dione — non solo l'azione politica da questi svolta in patria (solo in parte comparabile con il modesto impegno cittadino, o anche il sacerdozio delfico, di Plutarco) e la sua attività di «consigliere del principe», quale è testimoniata dai quattro di-

9 Vd. già Desideri (1997, 2001b e 2002).

10 Per una sintetica analisi di questo testo vd. Desideri (1996) 992-994.

11 Pernot (2007).

scorsi *Sulla regalità* (I-IV) e da qualche altro testo compreso nel suo *corpus*,¹² ma anche l'episodio dell'esilio, che notoriamente costituisce un decisivo momento di svolta nella vita di questo oratore-filosofo. Dirò subito, infatti, che non condivido la posizione di chi sostiene che l'esilio sia una costruzione a posteriori di Dione, a carattere sia intellettualistico che politico-ideologico, grazie alla quale egli avrebbe inteso meglio accreditarsi, in quanto presunta vittima di Domiziano, presso il nuovo principe Traiano — e non starò in questa sede a ripresentare gli argomenti che a mio parere inficiano quest'ipotesi.¹³ Ma anche se se ne volesse ammettere la plausibilità, per quanto qui ci concerne ne risulterebbe confermata la dominante dimensione «operativa» di Dione, che ne fa, per tornare al punto, una personalità dal carattere molto lontano da quello di Plutarco. Di quest'ultimo infatti la natura essenziale è quella dello studioso e del filosofo, certo interessato alla vita politica del suo tempo, e anche coinvolto marginalmente, già in età giovanile, in responsabilità di governo locale,¹⁴ ma che in ogni caso male ci si immagina impegnato a declamare davanti all'imperatore,¹⁵ o (peggio ancora) a pronunciare discorsi sulle pubbliche piazze;¹⁶ lasciando poi, come dei suoi discorsi dice Dione, che i testi relativi vadano in giro liberamente. In un passo nel quale fa riferimento alla fama di cui gode nella società del suo tempo Dione dichiara infatti: «Tutti, per modo di dire, conoscono i miei discorsi, e li diffondono chi qua chi là...; e quasi tutti se li riferiscono l'un l'altro, non così come sono stati pronuncia-

12 Ad esempio *or.* 62 (*Sulla regalità e sulla tirannide*); 56 (*Agamennone o sulla regalità*); 57 (*Nestore*); 58 (*Achille*), sui quali cui vd. Desideri (1978) 485-490; Jones (1978) 121-122; Moles (1990) 361-363; Gangloff (2009) 6-7.

13 Vd. Desideri (2007); (2012a) 9-10.

14 Per questo ci si può riferire alle allusioni che Plutarco fa a se stesso nei *Praecepta* (811b; 816d). Nello stesso contesto egli cerca esplicitamente di distogliere dall'intraprendere carriere nell'amministrazione romana (814d-e), e mi pare difficile limitare in qualche modo la portata di questa posizione (così Stadter (2002b) 124-126 e n. 16). La notizia che egli abbia ricevuto gli *ornamenta consularia* da Traiano, insieme a una qualche forma di controllo sull'azione dei governatori dell'Ilirico (Sud. P 1793 A.), desta parecchie perplessità: vd. Ziegler (1965) 32-33; Stadter (2002a) 13; Bowie (2002) 51 e n. 45.

15 Con questo non intendo, beninteso, sottovalutare l'importanza del *côté* romano di Plutarco — che fu ben studiato diversi decenni fa da Jones (1971), spec. 48-64, e negli ultimi anni più volte richiamato e approfondito da Philip Stadter: Stadter (2002a), (2002b), (2004), (2007) — né mettere in dubbio che l'intellettuale greco si proponesse *anche* di esercitare qualche influenza sull'imperatore (Traiano), come ha cercato di dimostrare ultimamente Roskam (2002) — ma vd. anche Trapp (2004) —, analizzandone gli scritti politici sul tema dell'educazione del principe (sui quali vd. già Tirelli (1995) 446-455). Il mio discorso riguarda esclusivamente le diverse modalità di azione politico-culturale che rivelano i due personaggi di cui tratto.

16 Come dice Stadter (2002a), «il suo implicito uditorio è una persona, o un piccolo gruppo di amici, non la piazza del mercato o un'assemblea» (4). Su Plutarco oratore vd. specialmente La Matina (2000); in generale sulla conferenza in età imperiale Swain (1998).

ti ma migliorati secondo le capacità di ciascuno, alcuni correggendoli di proposito, chiaramente modificandoli e integrandoli con elementi migliori perché si vergognano di riportarli così come sono, altri invece senza volerlo, semplicemente perché non hanno buona memoria; così che nessuno compra più la mia saggezza al mercato per un obolo, come è stato detto, ma basta che si pieghi e la raccolga da terra».¹⁷ È facile viceversa pensare che Plutarco tenesse molto alle sue lezioni e alle sue conferenze e che si occupasse personalmente della loro edizione e circolazione.

Il passo dioneo che abbiamo appena citato, al quale se ne potrebbero affiancare altri dello stesso tipo, indica chiaramente che Dione considera elemento caratterizzante della propria figura intellettuale il fatto di svolgere un'attività che potremmo definire di «predicazione» pubblica di tipo etico e politico,¹⁸ indirizzata verosimilmente ad uditori numerosi (non solo assemblee politiche cittadine) e per la quale non è prevista una redazione scritta, ma almeno in linea di principio una circolazione esclusivamente orale.¹⁹ Il *corpus* di ottanta λόγοι che di lui si è conservato conferma di massima questa impressione, anche se è evidente che a un certo punto Dione stesso o qualcun altro per lui deve aver messo per scritto questi discorsi, inaugurandone così una circolazione attraverso la lettura — e per la verità alcuni discorsi, come l'*Euboico* (VII), l'*Olimpico* (XII), il *Boristenitico* (XXXVI), per non parlare del *Caridemo* (XXX),²⁰ presentano un grado di elaborazione letteraria che fa pensare ad una speciale cura nel predisporre una versione scritta. Certamente tra le opere dionee di cui si ha notizia e che non ci sono pervenute²¹ ve ne sono alcune che sono state concepite fin dall'inizio per la lettura: così ad esempio gli otto libri *Sulle virtù di Alessandro* ricordati dalla Suda o i *Getici* di cui parla Filostrato;²² ma questi pochi titoli non bastano a cancellare l'impressione che, per dire subito la cosa nei termini più espliciti, il vero contributo di Dione alla rinascita greca del suo tempo sia stata il tentativo, probabilmente riuscito, di ricostruzione di un tessuto di comunicazione verbale all'interno della società ellenistica, che servisse alla sua élite politico-sociale a recuperare una capacità di controllo dell'opinione pubblica almeno dei ceti medi, se non medio-bassi. Come ho a

17 Or. 42.4-5 (*Discorso in patria*); il riferimento alla sapienza a buon prezzo è un richiamo alla platonica *Apologia di Socrate* (26d). In generale vd. Desideri (1991) 3914 sgg.

18 «Autentico predicatore itinerante» lo definiva Wendland (1986) 116.

19 Desideri (1991) 3904-3909.

20 I dubbi sulla sua autenticità, in ogni caso, sono probabilmente infondati: vd. Menchelli (1999) 27-92.

21 Vd. Desideri (1991) 3922 sgg.

22 Di quest'ultima opera si conservano degli estratti nel *De origine actibusque Getarum* di Giordane.

suo tempo cercato di dimostrare, il problema principale avvertito da Dione era quello di trovare il modo di contrastare efficacemente sul suo terreno la predicazione pubblica dei «cosiddetti cinici», che puntava a suo parere solo ad esasperare il conflitto sociale, e quindi poneva su un piano sbagliato il tema — di per sé pienamente legittimo — della rivendicazione di un proprio spazio politico da parte della componente greca dell'impero. Dione ha dunque affrontato per le strade e le piazze delle città greche o ellenizzate — da Atene a Tarso ad Alessandria di Egitto — ma anche nelle campagne dell'Oriente romano, la predicazione eversiva dei cinici, sostenendo peraltro che il vero cinismo non era il loro ma il suo: con un'azione che ho altrove definito di mimetismo culturale, egli si presentava in effetti con l'abbigliamento e il linguaggio caratteristici dei cinici, ma modificava profondamente i contenuti del loro messaggio.²³ Dione cercava di realizzare in questo modo un difficile equilibrio fra il populismo dei suoi rivali e l'esigenza di assecondare per quanto possibile richieste popolari che potevano appunto essere canalizzate verso la costituzione di una nuova identità greco-imperiale; tenendo comunque conto della necessità di non esasperare la massa, ad evitare il rischio di quegli interventi di tipo militare che il governo imperiale alla fine operava, se e quando fossero messi in discussione la pace e l'ordine sociale e politico. Se questo era l'obiettivo fondamentale dell'azione politico-culturale di Dione, uno strumento importante per conseguirlo fu, come vedremo, la proposizione ai vari pubblici dei suoi discorsi di un punto di riferimento comune: il grande passato greco — in quanto letteratura, filosofia e, per quello che qui interessa, specialmente storia —, la cui conoscenza in termini generali era data per largamente nota, ma del quale si trattava di recuperare e proporre, non senza disinvolute manipolazioni, gli elementi più utili alla costruzione di quella nuova identità che si avvertiva il bisogno di creare al suo tempo.

RINNOVAMENTO DELLE PROSPETTIVE STORICHE IN PLUTARCO

Una dimensione di «predicatore popolare» di questo genere è assolutamente estranea a Plutarco, il cui messaggio, per lo più concepito come testo scritto, fa riferimento a un contesto di ricezione rigorosamente intellettuale, mai sociale: anche quando parla (non solo quando scrive) Plutarco lo fa per i suoi pari, non per il popolo che rumoreggia nelle piazze. C'è tuttavia un elemento

23 Desideri (1978) 116-122.

sul quale i due diversi tipi di azione trovano, come abbiamo anticipato, un punto di convergenza: il fatto di riservare largo spazio, nella concreta organizzazione del discorso culturale, all'utilizzo di materiale storico. Naturalmente questo ricorso alla storia assume caratteri diversi nei due intellettuali, coerentemente con la diversità ora evidenziata delle loro impostazioni di politica culturale. Per Plutarco il problema è quello di rinnovare la coscienza e la conoscenza storica dei Greci colti del suo tempo,²⁴ e per ottenere questo risultato lo scrittore riscrive su nuove basi una storia generale destinata a costituire la piattaforma culturale sulla base della quale il mondo ellenistico possa sentirsi rilegittimato come elemento essenziale della struttura imperiale romana.²⁵ La nuova storia proposta da Plutarco è anzitutto concepita come un sistema biografico: e quando parlo di sistema alludo non solo alle *Vite parallele*, ma anche alla serie delle *Vite imperiali*.²⁶ Questi due complessi biografici sembrano appunto rappresentare nel loro insieme la realizzazione di un programma storiografico generale, dagli albori di una storia che faticosamente emerge dall'età del mito (con la figura dell'eroe ateniese Teseo o del re fondatore Romolo) alla quasi-contemporaneità (con l'imperatore Vitellio). Si tratta inoltre di una storia nella quale si integrano reciprocamente, in modo complementare ma anche esclusivo, la componente greca e quella romana dell'impero: esse vengono a costituire un rapporto privilegiato, che affonda certo le sue radici in un'antica e poi sempre più intensa frequentazione da parte romana della civiltà greca, prima nell'Italia meridionale e poi nel più largo mondo ellenistico, ma che comporta anche inevitabilmente l'emarginazione di tutte le altre culture venute a far parte dell'impero di Roma. La scelta di una scrittura biografica, che per quanto riguarda la storia meno vicina nel tempo richiede una completa riorganizzazione della materia rispetto alle precedenti scritture di tipo propriamente storiografico, risponde a due esigenze fondamentali convergenti: da una parte rappresenta il riconoscimento del ruolo ormai dominante assunto dalla personalità individuale a livello di organizzazione politica — l'imperatore, il βασιλεύς, è rimasto l'unico vero attore politico; dall'altra consente di costruire un percorso storico complessivo in maniera originale, cioè selezionando liberamente i materiali storici che appaiono più interessanti, a cominciare dalla scelta preliminare del personaggio, o dei

24 Con ciò non voglio naturalmente dire che Plutarco intendesse escludere i Romani dal pubblico potenziale delle sue *Vite*, che come si sa erano dedicate a un amico romano, Sossio Senecione, molto importante nella società romana di fine I secolo: vd. Stadter (2002b) 125; (2007) 194-195; le *Vite* sono un testo assai complesso, che poteva ben convogliare messaggi diversi per diversi tipi di lettori.

25 Su quanto segue vd. anche Desideri (forthcoming [a]).

26 Su questa serie vd. ultimamente Geiger (1975); Bowersock (1998); Geiger (2002) 93-94; Stadter (2005); Stadter (2007) 191-192.

personaggi, di cui narrare la vita. Per quanto riguarda questo secondo aspetto è opportuno precisare che è su di esso che si gioca in larga misura il dibattito, ancor oggi vivace, sul carattere storiografico o meno della biografia antica: in effetti, quello che sembra essere stato principalmente in discussione, nella scelta dell'uno o dell'altro modello, non è tanto il modo di narrare gli eventi — che è sempre più o meno lo stesso, data la dominante attenzione che anche la storiografia riserva ai grandi protagonisti dell'azione politica — quanto i margini di libertà dello scrittore nella scelta degli eventi da narrare. Rispetto all'imperativo della «totalità», che impone allo storico antico di raccontare — per usare le parole di Cicerone²⁷ — «tutta la verità», il biografo prima di tutto decide lui a quale dei protagonisti dedicare la sua preminente attenzione,²⁸ e in secondo luogo si sente tenuto, come lo stesso Plutarco dichiara all'inizio della *Vita di Alessandro*, a raccontare solo quello che ritiene necessario a comprendere e far comprendere nel modo migliore la natura e il carattere di quel personaggio.

Plutarco dunque propone al pubblico di lingua greca dell'impero un percorso storico nuovo, generalistico ma ideologicamente orientato, i cui messaggi fondamentali sono: 1) che il sistema di valori su cui si basa la convivenza umana, in quanto garantita dall'impero ecumenico di Roma, è stato costruito con la partecipazione congiunta di Greci e Romani — questo è naturalmente il senso dell'aver concepito le *Vite* come un sistema parallelistico;²⁹ e 2) che bisogna d'altra parte accettare il fatto che sono i Romani a detenere ora il potere politico attraverso i loro imperatori — e questo è viceversa il senso dell'aver costruito anche la contemporaneità in forma biografica, cioè come biografie di imperatori, i cui periodi di βασιλεία diventano la modalità più naturale di scansione del tempo storico. Questi messaggi di fondo si scompongono poi in una pluralità di quadri evenemenziali che nel loro complesso servono a disegnare quei modelli positivi o negativi di comportamenti, principalmente politici, che fanno della storia, secondo la definizione di un'*Ars rhetorica* attribuita a Dionigi di Alicarnasso, una φιλοσοφία ... ἐκ παραδειγμάτων, ovvero una filosofia basata sugli esempi (II.2):³⁰ definizione particolarmente adatta al *modus operandi* della biografia, come lo stesso Plutarco rileva in più occasioni. Ed è sempre Plutarco che, in un passo dei *Praecepta gerendae rei publicae*, dà istruzioni sul modo mi-

27 Cic. *De orat.* II 62: «Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat? Deinde ne quid veri non audeat?»

28 Interessante per questo aspetto ora la ricerca di Colonnese (2007) sui personaggi che «non» sono stati selezionati da Plutarco.

29 Vd. Desideri (1998b) 932-936.

30 L'autore pretendeva comunque di derivare questa idea da Tuciddide (I 22.3).

gliore in cui il politico — che è ormai solo il politico-amministratore di livello cittadino — può e deve utilizzare questo patrimonio di conoscenze storiche nei rapporti che intrattiene con la popolazione della città da una parte e con i funzionari imperiali dall'altra. Questo passo merita di essere citato per esteso, anche se è molto noto, perché è una testimonianza preziosa del fatto che a quel tempo — diciamo all'inizio del II secolo — l'esemplificazione storica costituisce parte integrante del repertorio oratorio dei politici greci impegnati nell'attività di gestione corrente della vita cittadina; nonché, e soprattutto, del fatto che per converso l'uso di questo tipo di argomento trova un'immediata rispondenza emotiva nella sensibilità popolare: ed è a questa reazione che Plutarco raccomanda all'oratore di stare particolarmente attento. «I magistrati che sconsideratamente invitano a imitare le opere, gli ideali e le imprese degli antenati, che non sono adeguati alle occasioni e alle condizioni presenti, aizzano le masse e, pur comportandosi in modo ridicolo, non meritano più il riso, se non si accompagni ad un assoluto disprezzo. Invero è possibile raccontare ai contemporanei molti altri fatti degli antichi Greci per plasmare il loro carattere e renderli saggi, ad esempio ricordando in Atene non le imprese militari, ma quale fu il voto riguardante l'amnistia dopo i Trenta, e anche la multa comminata a Frinico perché rappresentò in una tragedia la presa di Mileto ... [seguono altri episodi storici che sono esempio di moderazione e di concordia]. Infatti tuttora è possibile, emulando queste azioni, tentare di somigliare agli antenati, lasciando invece alle scuole dei sofisti Maratona, l'Eurimedonte, Platea e tutti gli esempi che fanno inutilmente gonfiare e diventare arrogante la gente» (814a-c).³¹

DIONE E LA STORIA

Se dunque Plutarco raccomandava di utilizzare in sede di oratoria politica un certo tipo di riferimenti storici e di evitarne altri, una buona parte dei testi contenuti nel *corpus* di Dione, in quanto corrispondenti a discorsi pronunciati in varie sedi pubbliche, più o meno esplicitamente politiche, costituiscono un documento contemporaneo diretto della larghezza d'impiego dello strumento dell'esemplificazione storica in questo contesto. Ma prima di tutto si deve ricordare che in Dione si trova una sorta di teorizzazione della strumentalità della conoscenza storica rispetto alle esigenze della politica (oltre che della

³¹ Vd. Gascó (1998) 1159-1164. Sugli esempi, positivi e negativi, tratti dal passato storico negli stessi *Praecepta*, vd. Prandi (2000).

morale). È quella che leggiamo nel finale del *Troiano*, *sul fatto che Ilio non è stata presa* (XI), un discorso col quale Dione pretende di riscrivere, attraverso una rilettura puntigliosamente critica di Omero, il finale del racconto tradizionale della guerra di Troia, sostenendo che in realtà la guerra si è conclusa con il ritiro degli Achei (e quindi con la vittoria dei Troiani).³² Questo il contenuto; ma per quanto riguarda il metodo, Dione afferma che in fin dei conti la falsificazione operata da Omero dell'esito della guerra «fu di qualche utilità ai Greci di allora, nel senso che rinsaldò i loro spiriti nell'eventualità che nascesse una guerra contro di loro da parte di gente proveniente dall'Asia, come per la verità ci si aspettava» (147); e che d'altra parte ormai questa falsificazione non è più necessaria, dal momento che «non c'è pericolo che gente d'Asia assalti l'Ellade, in quanto sia l'Asia che l'Ellade sono sottomesse ad altri» (150): evidentemente ai Romani. Dione poi conclude — in qualche modo per giustificare la sua polemica con Omero — che «anche la verità ha la sua importanza». Ma resta l'impressione che in realtà egli consideri accettabile che la verità storica venga manipolata, nel caso che ciò sia richiesto da un'esigenza politica; posizione che si può considerare parallela a quella formulata da Cicerone nel *Brutus*, laddove lo scrittore latino dichiara che «gli oratori sono autorizzati a mentire nelle storie» (42). Cicerone però motivava questa licenza con esigenze di carattere propriamente retorico — *ut aliquid dicere possint argutius*, cioè «per ottenere una narrazione dagli effetti più vividi» — mentre per Dione la motivazione sembra dover essere di natura etico-politica. Così egli riscrive nel IV *Sulla regalità* il racconto dell'incontro fra Diogene e Alessandro a Corinto, che — dice — molti hanno narrato «pieni di ammirazione e plauso per Alessandro, per il fatto che pur regnando su così tanti popoli e pur potentissimo tra i personaggi del suo tempo, non disdegnava la compagnia di un uomo povero ma intelligente, e avvezzo a sopportare le avversità» (1). Per Dione invece l'episodio non deve essere richiamato per sottolineare il fatto che «l'intelligenza è onorata dalla più grande autorità e potenza» — che è una forma di adulazione del potere — ma spostando l'attenzione su Diogene: un personaggio nel quale si deve a suo parere vedere l'emblema del filosofo che tiene un atteggiamento libero di fronte al re, rivendicando un ruolo di titolare esclusivo del riconoscimento della attitudine del re a regnare, cioè di garante della sua legittimità politica.³³ La storia viene dunque insensibilmente assimilata al mito, la cui ragione di essere è semplicemente quella di fornire degli appropriati modelli etici: è in questo senso

32 Sul *Troiano* vd. ultimamente, con punti di vista diversi, Blomqvist (1989) 115-167; Fornaro (2000); Billault (2006); Gangloff (2006) 118-135.

33 Sul confronto Diogene-Alessandro vd. ora Desideri (2012a).

che Dione riscrive ad esempio il *Mito libico* (V), in modo tale che esso possa «mostrare bene qual è il carattere delle passioni..., che promettendo un qualche piacere ed attirando gli sciocchi con l'inganno e le lusinghe li distruggono poi assai miserevolmente» (16).³⁴ Ma naturalmente la peculiare forza di attrazione della storia, rispetto al mito, sta nel fatto che ad essa viene riconosciuta una carica di verità fattuale, e non puramente convenzionale.

La conoscenza storica si acquisisce dunque attraverso la lettura degli storici. Ricordiamo che nel XVIII discorso (*Sull'esercizio oratorio*)³⁵ Dione sottolinea l'estrema necessità per l'uomo politico di leggerli attentamente (9-10), e fa in particolare i nomi di Erodoto (anche se il suo racconto ha a suo parere un carattere più mitico che storico), di Tucidide, di Teopompo e di Eforo — i due ultimi però criticabili per certi aspetti. Tra i filosofi socratici compare poi anche lo storico Senofonte, «che — dichiara Dione — io ritengo, tra gli antichi, potrebbe anche essere sufficiente da solo ai bisogni dell'uomo politico: sia che uno guidi un esercito o regga uno Stato, che parli in assemblea o in consiglio, o anche in tribunale ma non semplicemente come avvocato, bensì come uomo politico e rappresentante del re — per tutto questo Senofonte mi pare di tutti l'autore migliore e più utile». Dione precisa che, specialmente per quanto riguarda l'*Anabasi*, tale qualità di Senofonte dipende dal fatto che «egli ha mescolato i discorsi alle azioni, non li ha semplicemente sentiti dire e imitati, ma lui stesso ha insieme agito e parlato, ed è per questo che ha reso così convincenti i discorsi in tutti i suoi scritti, e in particolare in questo che ho menzionato» (14-17). Qui Senofonte è lui stesso come persona un esempio storico, in quanto modello di stile e di vita, prima ancora che come scrittore la cui opera contiene il racconto di eventi che possono avere un valore esemplare; questo naturalmente dipende dalla forte dimensione autobiografica dell'*Anabasi*, e conferma la necessità della frequentazione dei testi storiografici per chi intenda dedicarsi all'attività politica. Una ricognizione del concreto uso fatto da Dione dell'esemplificazione storica mostra come egli mettesse in pratica il principio, al quale accennavamo, di estrazione dalla storia della «verità che serve oggi». Come ho già scritto tempo addietro, il suo immaginario storico può essere ricondotto a tre grandi aree d'interesse: quella dell'attività intellettuale, quella dell'azione politica e quella del comportamento morale; e in particolare nel secondo campo — quello che qui più interessa perché più strettamente con-

34 Sull'uso del mito da parte di Dione vd. Blomqvist (1989); Gangloff (2006).

35 Ho sostenuto (e la cosa mi sembra sempre probabile) che il primo destinatario di questo testo possa essere stato Tito prima di diventare imperatore: vd. Desideri (1978) 136-139; e ultimamente Billault (2004) 515-518.

nesso alla frequentazione di testi propriamente storiografici, piuttosto che filosofici o genericamente letterari — sono evidenziati da una parte i temi della città e della vita cittadina, e dall'altra quelli della definizione dei poteri regi e della funzione di garanzia che deve esercitare in tal senso la figura del consigliere del re.³⁶ Per quanto riguarda il primo punto, la documentazione relativa proviene prima di tutto dai discorsi pronunciati da Dione in sedi politiche cittadine: sia i cosiddetti Bitinici (XXXVIII-LI),³⁷ che sono stati tenuti in assemblee civiche o in consigli più ristretti di città della Bitinia (Prusa, Nicea, Nicomedia, etc.); sia i discorsi pronunciati in altre grandi città dell'Oriente ellenistico, come Alessandria di Egitto (XXXII), Tarso (XXXIII-XXXIV), Rodi (XXXI), in contesti non necessariamente istituzionali, ma sempre di ampia partecipazione popolare. Gli insegnamenti fondamentali che Dione ricava dalla storia — che in Dione, a differenza di Plutarco, è sempre e solo storia della Grecia, e preferibilmente della Grecia «classica», fino ad Alessandro — per proporli come messaggio particolarmente persuasivo in questi contesti popolari, non sono significativamente diversi da quelli di Plutarco. Si può dire, in estrema sintesi, che Dione richiama per lo più personaggi ed episodi della storia di Atene, e in misura minore di Sparta, i due centri politici la cui contesa nella guerra del Peloponneso è emblematica della differenza che separa il presente dal passato quanto a libertà e autonomia delle città greche: Dione considera che a quella contesa, come alle altre innumerevoli del passato greco, debba essere attribuita la responsabilità della crisi della Grecia di un tempo, e raccomanda dunque di evitare di ripetere oggi quell'errore. Questo non significa abdicare alla propria dignità nei confronti di Roma: da questo punto di vista la storia di Rodi, ad esempio, dovrebbe insegnare agli attuali Rodiesi che non è prosternandosi ai Romani che potranno ottenere il loro rispetto.

Ma il riferimento storico è presente anche, come ricordavamo, nell'ambito di quella che potremmo definire la precettistica regia: qui i testi dionei che devono essere considerati sono prima di tutto i quattro discorsi *Sulla regalità* (I-IV), il cui contesto performativo primario dovrebbe essere naturalmente la corte imperiale, e più precisamente la corte di Traiano; anche se è tutt'altro che escluso che almeno quelli che non si presentano come un vero e proprio indirizzo all'imperatore (il I e il III) siano stati pronunciati (anche) in altre sedi.³⁸

³⁶ Desideri (1991) 3948-3949.

³⁷ Vd. Cuvigny (1994).

³⁸ Sul complesso di questi discorsi vd. Fears (1977) 154-158; Desideri (1978) 283-375; Jones (1978) 115-121; Moles (1990); Hidalgo de la Vega (1998) 1043-1051; Swain (1996) 192-206; e ultimamente Menchelli (2008), Gangloff (2009), Vagnone (2012) e Desideri (forthcoming [b]).

Nell'ambito di questa tematica i referenti storici principali sono naturalmente figure di re, proposte in modo da far risaltare, in positivo o in negativo, i requisiti il cui possesso è indispensabile all'imperatore: Alessandro Magno da una parte — protagonista del II e del IV, ma presente, seppure in modo più marginale, nel I — e dall'altra un generico «re persiano», evocato da Socrate nel III e da Alessandro stesso e Diogene nel IV: una figura priva però di specifici connotati storici, e proposta comunque sempre con valore di esempio negativo.³⁹ Dal nostro attuale punto di vista l'interesse maggiore di questi testi, e specialmente di quelli che usano la figura di Alessandro, sta nel fatto che da una parte essi si presentano come delle vere e proprie ricostruzioni storiche di episodi della vita del re macedone — il II è una conversazione fra Alessandro e il padre Filippo che si sarebbe tenuta a Dio di Pieria (in Macedonia), e il IV è il celebre incontro fra Alessandro e Diogene a Corinto — e che dall'altra Dione li mette per così dire in scena, interpretando nella sua esibizione oratoria le parti dei due protagonisti, e costituendo insieme la voce recitante che lega tutto il testo dal punto di vista narrativo. Consideriamo prima di tutto la rappresentazione dell'incontro fra Alessandro e Diogene, delle cui riflessioni metodiche iniziali abbiamo già detto. Quello che poi segue è appunto un dialogo fra i due personaggi — inframmezzato da una serie di interventi diretti da parte dell'autore Dione, in veste di voce narrante — nel quale la parte del leone spetta all'aggressivo «cane» Diogene, appena ammorbidito rispetto al protagonista degli altri dissacranti discorsi *Diogenici*,⁴⁰ mentre Alessandro fa la figura del ragazzino spaurito e ansioso di rassicurazioni circa la sua natura di re. È facile riconoscere qui — nella rievocazione di un filosofo come Diogene, fra l'altro anche lui esule dalla natia Sinope — l'uomo Dione segnato dall'esilio e in nessun modo disposto a transigere nella sua denuncia dei comportamenti irrazionali degli uomini e del loro asservimento ai vizi e alle convenzioni del vivere sociale, che era stato anche pronto a stilare, con la sua «predicazione» popolare, quello che ho già definito «un manifesto ufficiale di opposizione a Domiziano».⁴¹ E in ogni modo tutt'altro che intimidito di fronte all'uomo potente, che interPELLA con le parole: «dimmi, non sei tu quell'Alessandro di cui si dice che sia un bastardo?» (18); mentre più avanti lo provoca: «Irritati pure per queste parole e balza in piedi, e giudicami il più scellerato degli uomini, e insultami

39 Sul re persiano vd. anche il *Diogene o sulla tirannide* (VI), 35 sgg.

40 Giova ricordare che alcuni autorevoli manoscritti dionei intitolano questo discorso «*Diogene o Sulla regalità quarto*»: vd. Menchelli (2008) 67; uno dei *Diogenici* (VI) tratta comunque, come si è visto, il tema della tirannide.

41 Desideri (1978) 201.

presso di tutti, e, se ti pare, trapassami anche con la lancia: poiché solo da me, e da nessun altro, potrai ascoltare e imparare la verità» (58-59). Nel corso del dialogo si assiste tuttavia ad un progressivo ravvicinamento tra le due figure, nella misura in cui Alessandro riconosce la superiorità del filosofo e si dispone ad accettarne gli insegnamenti; ma il punto che qui vorrei specialmente sottolineare è appunto il carattere di messinscena drammatica che assume il discorso nel suo complesso. È cioè come se Dione ci facesse assistere allo svolgimento di un dramma, nel quale egli rappresenta sia le parti dei due protagonisti sia il recitativo, che commenta lo sviluppo dell'azione «scenica» sottolineandone i passaggi più significativi.

Analoga come impianto è la *διάλεξις* che costituisce il II *Sulla regalità*, un discorso nel quale si intenderebbe rievocare un dialogo fra Alessandro e Filippo sul tema di quali letture siano idonee a un re, che culmina con l'esaltazione da parte di Alessandro di Omero come unico autore veramente regale.⁴² Qui il contesto esterno dell'episodio è meglio circostanziato, forse proprio perché in realtà si tratta di una libera invenzione: Dione precisa infatti che il dialogo ebbe luogo al ritorno dalla battaglia di Cheronea e che la sosta a Dio fu dovuta alla celebrazione di un sacrificio alle Muse, con cui fu dato inizio all'agone di tipo olimpico, «che si dice sia un'antica istituzione in quella regione» (2). È possibile che qui Dione abbia preso spunto dalla notizia, che troviamo sia in Diodoro che in Arriano,⁴³ di una sosta di Alessandro a Dio per la celebrazione di sacrifici ed agoni dopo la distruzione di Tebe: ma naturalmente in questo contesto non sarebbe stato possibile alcun dialogo col padre Filippo, che era stato ucciso pochi mesi prima. Alla fine del dialogo, poi, Filippo manifesta la sua soddisfazione per il modo in cui il figlio ha recepito gli insegnamenti di Aristotele, e si compiace di aver concesso al filosofo la ricostruzione della sua città natale, Stagira (79): un dettaglio, quest'ultimo, autentico,⁴⁴ che sembra anch'esso mirato a conferire credibilità storica ad un episodio che con tutta probabilità è viceversa del tutto inventato. Anche qui in ogni caso Dione fa le parti dei due dialoganti, e insieme la voce recitante: siamo cioè di nuovo di fronte ad una declamazione che in realtà costituisce una sorta di spettacolo scenico di argomento storico. Dunque il *corpus* di Dione ci conserva testimonianza di come la storia non solo venga ripercorsa e liberamente attualizzata nell'oratoria politica del tempo mediante l'uso dei riferimenti storici considerati utili a conferire

42 Vd. Fornaro (2003); Gangloff (2009) 9-11.

43 Rispettivamente *BH* XVII 16.3-4, e *An.* I 11.1.

44 La ricostruzione di Stagira ad opera di Filippo è ricordata da Plutarco (*Alex.* 7.3), ma anche dallo stesso Dione in uno dei discorsi bitinici, XLVII 8-10; vd. Desideri (1978) 389-390.

efficacia all'argomentazione che l'oratore sta sviluppando, ma che possa anche essere proposta in forma drammatica di fronte agli stessi o a diversi uditori da parte di un oratore-declamatore che incarna personaggi storici ben conosciuti, ai quali presta gli argomenti che costituiscono l'oggetto del suo messaggio. Naturalmente procedimenti di questa natura erano da gran tempo caratteristici delle esercitazioni oratorie richieste agli studenti delle scuole di retorica: si chiamavano μελέται con termine greco, e appunto *declamationes* con termine latino. La novità consisteva nel fatto di esportarli al di fuori delle scuole, facendone uno strumento di comunicazione, per così dire, di massa. Nel passo che abbiamo sopra riportato dei *Precetti politici*, Plutarco denunciava il fatto che uscissero dalle scuole di retorica e divenissero oggetto di dibattito o propaganda politica, temi suscettibili di provocare eccitazione popolare e disordini sociali; Dione, attento ad evitare nella sua oratoria politica gli effetti paventati da Plutarco, adottava tuttavia nelle sue esibizioni pubbliche anche le tecniche scenografiche che appartenevano alla tradizione di quelle scuole. Per l'uno e per l'altro aspetto — tanto per i contenuti che per le forme della comunicazione — la storia, o per meglio dire evocazioni più o meno attendibili della realtà del passato, entrava comunque a far parte del discorso pubblico nelle città dell'Oriente romano, finendo col diventare un elemento caratterizzante di quella rifioritura della vita culturale di cui abbiamo parlato all'inizio.

CONCLUSIONE: DA DIONE ALLA SECONDA SOFISTICA

È fin troppo ovvio mettere in connessione questo rinnovato interesse per il passato, e questa sua utilizzazione a fini di comunicazione sociale, con il fenomeno che nelle sue *Vitae sophistarum* l'intellettuale di età severiana Flavio Filostrato definì «Seconda Sofistica»: una definizione che gli consentì di raccogliere in un'unica categoria una lunga serie di oratori declamanti — il termine tecnico più comunemente usato era per l'appunto «sofisti» — la cui attività aveva caratterizzato in maniera significativa la vita culturale delle città dell'Oriente greco nel corso del II secolo dell'Impero.⁴⁵ Nella definizione di Filostrato viene in primo piano il fatto che i temi delle declamazioni sofistiche hanno carattere storico. «La sofistica antica — dichiara Filostrato — si poneva dei temi filosofici e li sviluppava diffusamente e largamente: discuteva infatti sul coraggio,

⁴⁵ Per il testo delle *Vite dei sofisti* vd. Civiletti (2002); per una visione d'insieme del fenomeno, Bowersock (1969); Anderson (1993).

sulla giustizia, sugli eroi, sugli dei, sul modo in cui l'universo ha assunto la sua forma. Invece la sofistica che è venuta dopo, e che non deve essere chiamata "nuova"..., ma piuttosto "seconda", ha preso a rappresentare i poveri e i ricchi, i nobili e i tiranni, e quei temi contrassegnati da nomi che appartengono alla storia» (VS 481).⁴⁶ Non rifaremo qui una ricognizione dei temi storici che le decine dei sofisti della cui attività Filostrato ci ha conservato il ricordo trattarono in questo periodo; possiamo limitarci a dire che appare generalmente rispettata la raccomandazione plutarchea di evitare di cimentarsi con quelli suscettibili di provocare eccitazione di tipo «nazionalistico». In ogni caso si trattava di declamazioni, cioè di prestazioni oratorie dai forti effetti scenici, che si configuravano come discorsi pronunciati in specifici contesti storici, normalmente di alta drammaticità, da famosi personaggi politici (spesso conosciuti anche come grandi oratori) della storia «classica» greca, vissuti cioè tra il VI e il IV secolo a.C.: da Solone ad Alessandro Magno, almeno a quanto risulta da Filostrato. Sempre da Filostrato sembra potersi ricavare che queste declamazioni si svolgevano nei luoghi più frequentati delle città, alla presenza di un gran numero di spettatori: rappresentavano insomma «eventi» di grande spettacolarità, e — potremmo forse aggiungere — finivano per attivare circuiti culturali che interessavano tutto il territorio delle province orientali dell'impero. È indubbio perciò che questa attività fosse tale da promuovere la diffusione di un certo tipo di conoscenza storica (o eventualmente pseudo-storica) in strati molto ampi della popolazione; e che al tempo stesso, in un circolo che per così dire si autoalimentava, questa conoscenza finisse per rappresentare un importante quadro di riferimento «identitario» per la trasmissione di messaggi politici (e non politici) da parte dell'élite socio-culturale dominante. A questo fenomeno aveva fatto da pendant nello stesso periodo, e fino all'età severiana, una produzione storiografica a carattere per così dire scientifico, per la quale basti qui ricordare i nomi degli autori le cui opere si sono almeno parzialmente conservate: dopo le *Vite* di Plutarco, di cui abbiamo parlato, Arriano, Appiano, Cassio Dione, per non parlare delle cospicue sezioni storiche dell'opera di Pausania. Pur non seguendo Plutarco nella configurazione della storia in termini biografici, nel loro complesso questi storici rinnovavano, ciascuno con la propria personale sensibilità e i propri interessi, il complesso del «grande racconto» della storia dell'ecumene, puntando anch'essi a ritrovare lo spazio dell'ellenismo all'interno del mondo egemonizzato da Roma. Sia al livello dell'elaborazione intellettuale finalizzata alla comunicazione di massa che a

46 Per un'analisi di questo passo vd. Desideri (1992) 57-59.

quello della produzione letteraria destinata al consumo dell'élite, il rinnovamento della conoscenza storica e le nuove modalità del suo impiego nella vita civile, e sociale in genere, costituirono dunque, dalla fine del primo e per tutto il secondo secolo, un fenomeno di grande importanza nel contesto di quella rinascita della cultura greca nell'impero romano che appare oggi ispirata alla pervasività della *paideia*.⁴⁷ Di siffatto orientamento socio-culturale furono forse i primi interpreti e promotori, pur nelle loro differenze, Dione di Prusa e Plutarco di Cheronea, due grandi intellettuali greci che tra l'età flavia e l'età traianea rivoluzionarono il mondo della comunicazione culturale, facendone uno strumento essenziale per la stabilizzazione dell'impero nelle regioni dell'Oriente mediterraneo.

⁴⁷ Per l'evidenziazione dei suoi aspetti sociali e politici vd. Schmitz (1997); per la ricognizione della sua presenza in una varietà di contesti, che richiedono una pluralità di approcci disciplinari, Borg (2004).

Elogio, adulación y parodia: desconciertos en torno al encomio *Imágenes de Luciano*

Ivana S. Chialva

ABSTRACT: A constant feature of Lucian's writing is plurality: plurality of voices, references, genres, topics and meanings. To this complex variety of his language, we should add the uncertain incidents of his biography. Undoubtedly, «Lucian's question» includes various enigmatic points of the life and work of the Syrian author; one of these enigmas is the relationship between Lucian and the power of the Roman Empire. If certain, critics have traditionally, seen a condescending tone to the Empire in his texts (a tone related to the political post in Egypt assigned to him in his old age), new readings claim to recognize the *cynical* irony of the writer about the omnipotent might of Rome. Having in mind this other plurality, that of Lucian's interpretations, our article researches into a work less analysed by scholars: *Images (Eikones)*. Supposed eulogy to the Roman emperor's lover, a praise to a wonderful woman where there is explicit praise to Rome, this text is developed through *ekphrasis* of works of art. However, the excess of sophisticated procedures, the hyperbole of the woman/art analogy, the constant stereotypes of epideictic rhetoric and the original strategy of the portrait through the artificial composition of other bodies may change the lines of text interpretation and the suspicion of the ironical and ambivalent power of the cynical word, characteristic of this author, behind the political eulogy.

KEY WORDS: eulogy – ekphrasis – parody – Lucian – images

LUCIANO DE SAMÓSATA: EL «JUEGO» DE LA INTERPRETACIÓN

Existe un juego que todos hemos visto alguna vez: un cubo con un color diferente en cada uno de sus lados, formados éstos, a su vez, por pequeños cuadrados independientes. La resolución consiste en partir de la desorganización de los colores en las caras, hacer movimientos en diferentes direcciones hasta lograr que todos los cuadrados que forman un mismo lado obtengan la igualdad cromática. Durante el juego del «cubo mágico», las posibilidades de combinaciones y movimientos se multiplican y frecuentemente, al final, una o dos pequeñas piezas en una ubicación incómoda obligan a recomenzar. Podemos decir que para un investigador de la literatura griega de época impe-

rial, el *corpus* de la obra de Luciano de Samósata (s. II d.C.) representa un desconcertante cubo mágico. *Polifacético*, *polifónico*, *poliédrico* son algunos de los calificativos con los que la crítica suele definirlo y los *polloi* dan lugar al debate renovado donde las interpretaciones se cruzan sin lograr siempre el consenso.

El contexto, el autor, su ecléctica producción y las influencias de la tradición suponen un complejo repertorio de aspectos a considerar. Escritor sirio, de formación intelectual griega, ciudadanía y nombre romanos, el cubo lucianesco presenta varios ángulos según su enfoque. Allegado a la sofística, la filosofía y la ficción en prosa (entendida como *pseudos* o *plasma*),¹ no pertenece ni completa ni exclusivamente a ninguno de estos ámbitos. Tanto aquellos que afirman no encontrar una unidad en el conjunto de las obras, como aquellos que sí lo hacen (discusión denominada por Reardon (1971) *la cuestión luciánica*), ambos criterios dejan siempre pequeñas piezas discordantes con la hipótesis general.

Uno de esos lados sin resolver es el de los vínculos entre el intelectual Luciano y el Imperio. Según el brasileño J. Lins Brandão (2001), en *A poética do hipocentauro*, éste es uno de los *silencios* del sirio que ha sido tratado parcialmente por los especialistas pero sin soluciones convincentes. La falta de acuerdo se debe, quizá, a una aparente *incoherencia interna* en el propio *corpus Lucianaeum* que trata directa o indirectamente sobre su época. Podríamos decir que hay, al menos, dos tendencias antagónicas en sus escritos. Una de rechazo al poder imperial, la acumulación de la riqueza y el beneficio político, representados por la élite romana y el entorno del emperador. Algunos títulos de esta línea son *Nigrino*, *Sobre los asalariados* y *Nerón* (suponiendo que no sea apócrifo), donde aparece una fuerte alusión despectiva a la vida en Roma. Y otros textos circundantes que satirizan el motivo de las grandes fortunas y del mando político: *Diálogos de los muertos*, *La travesía o el tirano*, *Menipo*, *El sueño o el gallo* y *Tiranicida*, entre otros. Estas obras contrastan con otras que muestran una actitud condescendiente y, en términos de Billault, *cortesana* con la política imperial; por ejemplo, obras como *Imágenes*, *Defensa de las Imágenes* y *Apología*,² esta última una justificación del autor (que ha aceptado el cargo en la administra-

1 Véase Cabrero (2006) 15. Respecto de las diferentes facetas de la obra luciánica en general, ver Baldwin (1973).

2 Billault (2010) agrega a esta lista otros dos títulos: *Sobre la danza*, una defensa de la pantomima, arte protegida por el emperador Lucio Vero; y *Cómo se debe escribir la historia*, texto donde se critica a los historiadores cercanos a Lucio Vero, que alaban de forma hiperbólica su victoria sobre los partos. Por nuestra parte, no incluiremos dichos textos en este análisis ya que las hipotéticas intenciones epidícticas de ambos no están lo suficientemente demostradas como para sumarlos a las obras celebratorias del Imperio, y, por lo tanto, constituyen un tema de debate más amplio que el del presente trabajo.

ción imperial en Egipto) frente a las críticas de sus lectores que le recuerdan las acusaciones contra esos mismos cargos en *Sobre los asalariados*.

La falta de consenso en el interior del *corpus* luciánico, que generó controversias en sus receptores directos, se mantiene en los receptores modernos y, en especial, en la crítica del siglo pasado. Se propusieron las visiones más extremas, de las cuales resultan las siguientes figuras del autor sirio: un escritor al margen de su contexto, recluido en la tradición griega (Bompaire, Branham); o influido por su contexto pero sin pretensiones políticas (Jones); o comprometido con los intereses y beneficios del poder imperial (Korus, Billault); o un intelectual contestatario, a la delantera de los movimientos revolucionarios helenísticos contra Roma (Peretti, Baldwin). Generalmente, los estudiosos optan por una u otra visión y excluyen, por omisión o indiferencia, las obras que resisten las conclusiones sostenidas por ellos.³ La controversia es tal que incluso se utilizan los mismos pasajes luciánicos para ejemplificar tanto su oposición al emperador como su ideología filo-romana.⁴ La discusión continúa hasta hoy y resulta difícil hallar una hipótesis coherente en la visión *esquizofrénica*⁵ que la crítica construye de Luciano.

A la luz u oscuridad de dichas interpretaciones, este trabajo presenta algunas líneas para la relectura de la obra *Eikones (Imágenes)*: un encomio a Pantea, la favorita del emperador Lucio Vero, y un panegírico político del poder imperial compuesto aproximadamente entre los años 162 y 166 d.C.⁶ Las *Imágenes* constituyen una muestra acabada de la refinada erudición y de la originalidad de la *mimesis* de Luciano, una pieza encomiástica digna para alabar a la compañera de la máxima autoridad del Imperio. El trasfondo político de la pieza se hace explícito en la construcción retórica de la figura de Pantea, a partir de cuyo elogio se realiza una breve celebración de Roma. A continuación presen-

3 Tal es el caso de Peretti (1946) y de Baldwin (1961), por un lado; y de Malosse (2006) 164, o el propio Billault (2010), por otro. Ya sea que apoyen una postura conformista o rebelde del escritor frente al poder, estos autores no abordan con exhaustividad la evidente paradoja en las obras de Luciano. Otros, como Bompaire (1958) o Jones (1986), de modo diferente, toman una postura más neutra y consideran las afirmaciones de una u otra posición como meros clichés retóricos del sofista, el primero, o como conflictos alejados de los propósitos del autor, el segundo. Sobre el contexto de producción de los escritores griegos en el Imperio y las relaciones de tensión y filiación con el poder romano, ver Veyne (2005).

4 Billault (2010), por ejemplo, considera las referencias a Epicteto en *Demonax* y a Marco Aurelio en *Sobre la muerte de Peregrino* como muestras de filiación con el emperador, cuando estas mismas obras fueron antológicamente consideradas ataques contra dichas figuras. Cf. Alsina (1981) 13; Bompaire (1958) 501, 512.

5 Tal como la define Brandão (2001) 27.

6 Brandão (2001) 300, siguiendo la cronología establecida por Schwartz (1965), también indica como posible el lapso más breve entre 162 o 164 d.C., durante la estadía del escritor y del emperador en Antioquía.

taremos, como vías alternativas, dos lecturas contradictorias para este texto: la primera atenderá a la coherencia interna de la obra y a su conformación según las normas del género epidíctico; la segunda interpretará ciertos pasajes del encomio en relación con otros escritos del autor, según los cuales admitirían una lectura a contrapelo, un descrédito irónico, una insolencia *cínica* frente al poder político absoluto.

ELOGIO Y ADULACIÓN: EL SOFISTA CON EL IMPERIO

Frente a la dualidad Luciano con el Imperio / Luciano contra el Imperio, la crítica no ha dudado del lugar que le corresponde a las *Imágenes*: es un elogio de la figura de Pantea y está destinado, indirectamente, a agradar al emperador Lucio Vero.⁷

Desconocemos exactamente el contexto y la situación específica en la que Luciano compone y da a conocer este encomio. Billault afirma que, muy posiblemente, Luciano vio a Pantea en la corte del emperador y tomó ese motivo para componer el panegírico.⁸ Las características formales de la obra (el tono epidíctico, la brevedad, el motivo del elogio) coinciden con los rasgos generales que Bompaire determina para las *prolaliai*:⁹ breves piezas retóricas destinadas a anteceder o acompañar la presentación pública de conferencias sofisticas sobre diversos temas. Podría pensarse que las *Imágenes* constituyen una de las *prolaliai* compuestas por el autor, dirigida a una destinataria en particular pero recibida por un público más amplio, allegados a la corte y al poder político.¹⁰

7 Incluso Peretti, el defensor más categórico de la postura anti-romana de Luciano, cita en dos oportunidades el encomio para mostrar el trato cercano del autor con personajes de la corte imperial (1946) 10, 135.

8 Billault (2010).

9 Bompaire (1958) 286: «On peut rattacher au genre étudié ces petites pièces destinées à introduire une conférence sophistique que l'on appelle προαλιαι ou λαλιαί, parfois διαλέξεις, et qui sont nombreuses chez Lucien. Elles sont attestées à toutes les époques de sa carrière. Leur vogue est telle pendant la IIe Sophistique que le Ps. Ménandre leur a consacré un chapitre de son Περί επιδεικτικῶν: ces "essais" sont de purs morceaux de bravoure qui ont pour objet de louer un notable, de souhaiter la bienvenue, de prendre congé et dans chaque cas d'aligner les éloges, plus rarement les blâmes. Il est vrai qu'en principe la λαλιά n'appartient à aucun genre; le Ps. Ménandre lui reconnaît aussi un rôle délibératif. Mais la place qu'il assigne lui-même à l'étude de la λαλιά entre celles des λόγοι ἐπιβατήριοι et προπεμπτικοί ne laisse aucun doute sur son caractère: la λαλιά comme le paradoxe et plus encore que lui, est pratiquement épídictique».

10 En este sentido, el tono elogioso para el personaje en cuestión es inapelable y su contexto de recepción también lo es. Según nos cuenta Luciano en *Defensa de las imágenes*, Pantea recibió el panegí-

Al mejor estilo luciánico, este encomio resulta una combinación híbrida de géneros retóricos variados (*mixis*):¹¹ si bien pertenece al discurso epidíctico, se aparta de las formas tradicionales del género y se desarrolla como un diálogo entre dos personajes ficticios: Licino (posible seudónimo del propio Luciano) y Polístrato. Durante la conversación, ambos locutores crearán un retrato físico y moral de esa extraordinaria mujer a través del recurso retórico de la *ékfrasis*, cuyo tema gira en torno a reconocidos objetos artísticos (*eikones*). La novedad formal de la pieza contrasta con la elección de la forma dialógica, la cual adquiere en el *corpus Lucianum*, por medio de la *mixis*, connotaciones singulares que la alejan del tono elevado y digno para acercarla a otras expresiones ligadas a la comedia, la parodia, la sátira y la ironía,¹² como veremos en la tercera parte de este trabajo.

Tanto el encomio como la *ékfrasis* constituían ejercicios para la formación escolar de los rétores,¹³ por lo tanto, presentaban un carácter programático ya establecido en los *progymnasmata*, cuyos modelos provenían, generalmente, de la *paideia* griega. El encomio, según estos manuales, pretendía alabar las cualidades de tres aspectos de la persona: los físicos (salud, belleza, sensibilidad, fuerza), los morales (ser juicioso, prudente, valeroso, justo, piadoso, liberal, magnánimo, etc.) y las acciones como materialización externa de esas cualidades.¹⁴ Y no solamente se fijaban los atributos a exaltar sino también el modo de hacerlo. Algunas de las pautas, según las encontramos en Teón, son:¹⁵ tomar juicios de los personajes célebres del pasado; conjeturar el futuro a partir del pasado, hacer mención de otros que ya han sido alabados anteriormente, comparando sus obras con las del elogiado actual; ensalzar la figura a través de los nombres propios y de la homonimia, ya sea tomando el significado del nombre propio de la persona o comparándola cuando tiene el mismo nombre de otra figura que haya gozado de reputación. Luego siguen las consideraciones so-

rico y rechazó su tono exagerado y adulatorio, razón que motiva la escritura de la *Defensa de las imágenes*, también posible *prolaliá*, poco tiempo después.

11 Camerotto (1998) analiza cómo la parodia, en la escritura de Luciano, se da a través de la *mixis* de géneros, lenguajes, tonos y estilos, de modo que a partir de una operación formal se logra la función humorística sobre el sentido. Cf. también Cabrero (2006) 22; Gómez & Jufresa (2007).

12 Acerca de las características del diálogo luciánico como forma literaria novedosa, véase Camerotto (1998); Mestre & Gómez (2001); Cabrero (2007) y García Valdés (2010).

13 Según Pernot (1993) 63, el desarrollo del encomio durante la época imperial se acrecienta a partir del siglo I d.C., cuando aparecen, en los tratados de retórica, capítulos que establecen la organización del elogio en una serie de *topoi*. Así constan en los *progymnasmata* de Teón, pertenecientes a esta época, y en autores posteriores como Hermógenes, Aftonio y Nicolao, entre otros.

14 Cf. Theon *Prog.* 109; Hermog. *Prog.* 15; Aphth. 8.

15 Theon *Prog.* 110.

bre el origen noble, la educación. Hermógenes enfatiza también los bienes externos de la persona (riqueza, parientes, amigos, criados, fortuna, etc.) junto con las acciones llevadas a cabo y otros matices dentro de estas categorías principales.¹⁶

La *ékfrasis*, por su parte, es definida en las fuentes antiguas como el discurso detallado (*logos periegematikós*) que presenta con evidencia (*enargeia*) aquello que muestra ante los ojos del receptor. Este ejercicio podía tener diferentes objetos (una persona, un hecho, un animal, una ciudad, una estación del año, una tormenta, una batalla, una obra de arte, etc.) y estaba íntimamente vinculada a otros ejercicios, como el lugar común, la fábula y el encomio.¹⁷

Tales estructuras retóricas, un tanto esquemáticas, admitían sin embargo una variedad de combinaciones y de reelaboraciones que dio lugar a la amplia gama de textos epidícticos de la época imperial. El rétor daba cuenta de su instrucción y de su talento al recrear el modelo legado por la tradición escolar.¹⁸

Luciano, como sus contemporáneos, conoce y sigue esos preceptos retóricos. No obstante, la originalidad de esta pieza deriva de su novedosa forma de composición: tomar aspectos, fragmentos, citas de las obras de arte más celebradas de la antigüedad y combinarlas hasta lograr con ellas un retrato sublime que sea comparable con la imagen de la mujer. Si bien el recurso de la *ékfrasis* es frecuente en Luciano, *Imágenes*, en particular, es considerada la más perfecta en su género. Bompaire, quien dedica todo un capítulo a analizar este procedimiento en el *corpus Lucianum*, afirma: «La plus complexe des grandes *ekphraseis* de Lucien, à la fois picturale et sculpturale, est celle des *Portraits*. [...] Les *Portraits* sont précisément le plus bel exemple de synthèse artistique et littéraire qu'on trouve chez Lucien».¹⁹

El diálogo comienza con Licino, quien le relata a Polístrato su casual encuentro con una mujer indescritiblemente hermosa, la cual, al igual que la Gorgona, casi lo convierte en piedra a causa de la admiración. Lo único que sabe Licino es que es originaria de Esmirna, según lo escuchó de otro hombre que admiraba a la desconocida (*Im.* 2). Ante la insistencia de Polístrato para que describa a la mujer, Licino decide recurrir a la maestría de los grandes pintores

¹⁶ Hermog. *Prog.* 16.

¹⁷ *Ibid.* 23. Es importante destacar que la lista de temas posibles de la *ékfrasis*, según los *progymnasmata*, incluye las siguientes categorías generales: personas, lugar, tiempo, acciones y modos. Es recién en el siglo V d.C., con los *progymnasmata* de Nicolao, cuando se incorpora al recurso la temática de las *eikones*, i.e. obras pictóricas o escultóricas. Sobre las listas de temas de este recurso y los *progymnasmata*, véase Webb (2009).

¹⁸ Cf. Pernot (1993), capítulo II: «Le triomphe de l'éloge à l'époque impériale».

¹⁹ Bompaire (1958) 728. Para un estudio reciente sobre esta obra, ver Cistaro (2009).

y escultores de la antigüedad, ya que teme que sin su ayuda «estropeará el modelo con la debilidad de su arte»: ²⁰ ἐγὼ δὲ λυμανοῦμαι τὸ ἀρχέτυπον ἀσθενείᾳ τῆς τέχνης (*Im.* 3).

Aquí, la retórica se insinúa como un arte débil, incapaz de representar por sí misma la belleza y construir una *eikón* digna del modelo. Entonces, Licino apela a la memoria visual de su compañero como a un compendio de arte y, retomando las afamadas esculturas de la *Afrodita* de Praxíteles, la *Afrodita* de Alcámenes, la *Sosandra* de Calamis, la *Atenea Lemnia* de Fidias y la *Amazona* fragmenta y extrae las formas más sublimes de cada una. De este modo comienza a modelar una imagen nueva.

ΛΥΚΙΝΟΣ.- Τὰ κάλλιστα, ὧ ἐταῖρε, ὥστ' οὐκέτ' ἄλλων τεχνιτῶν δεήσει. φέρε δὴ, ἐξ ἀπασῶν ἤδη τούτων ὡς οἷόν τε συναρμόσας μίαν σοι εἰκόνα ἐπιδείξω, τὸ ἐξαίρετον παρ' ἐκάστης ἔχουσιν.

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- Καὶ τίνα ἂν τρόπον τοῦτ' ἔσται;

ΛΥΚΙΝΟΣ.- οὐ χαλεπόν, ὦ Πολύστρατε, εἰ τὸ ἀπὸ τοῦδε παραδόντες τὰς εἰκόνας τῷ λόγῳ, ἐπιτρέψαιμεν αὐτῷ μετακοσμεῖν καὶ συντιθέναι καὶ ἀρμόζειν ὡς ἂν εὐρυθμότατα δύνατο, φυλάττων ἅμα τὸ συμμιγῆς ἐκεῖνο καὶ ποικίλον.²¹ (*Im.* 4-5.)

Armonía y variedad (*poikilía*) constituyen las dos caras (positiva y negativa) de la *mixis* en Luciano. Como señala Camerotto, la *mixis* en cuanto creación híbrida posee una naturaleza monstruosa:²² la *poikilía* (más cercana al ámbito de la sátira) permite una mirada no unívoca del mundo, una visión de la existencia humana como multiforme e inconexa. La armonía, en cambio, es el logro del artista que unifica y acomoda las piezas para crear una obra perfecta. En la declaración de arte poética de este pasaje, el doble valor de la *mixis* ha

20 La traducción de todos los fragmentos del texto *Images* de Luciano es de nuestra autoría. Las traducciones de otras obras del autor serán especificadas en cada caso. Los subrayados de términos griegos en las citas son nuestros.

21 Licino: «Las más hermosas, compañero, de modo que ya no necesitaremos de otros artistas. En efecto, vamos a valernos, ahora, de cada una de estas, de modo que al unir las te mostraré una imagen que contenga lo elegido de cada una. Polístrato: ¿Y de qué manera sucederá esto? Licino: No será difícil, Polístrato, si cediendo para esto las imágenes al discurso, acudiéramos a él para ordenar, componer y unir como si fuera capaz de la mayor armonía, cuidando al mismo tiempo aquella composición y variedad».

22 En su capítulo «*Mixis* e procedimenti parodici», Camerotto (1998) 75-140 analiza esta operación en su doble valencia, positiva y negativa. La naturaleza híbrida que resulta de la *mixis* literaria está vinculada con lo monstruoso, por un lado, pero también con la perfección de la obra como unidad. La síntesis de esa ambigüedad aparece representada, en algunos escritos de Luciano, en la figura mitológica del *hipocentauro*.

sido interpretado enfatizando el aspecto positivo de la creación y dejando la connotación satírica de este procedimiento, enseguida veremos por qué.²³

Una vez modelada la figura, Licino recurre a los pintores para matizar cada una de las partes: la piel de las mejillas, los labios y el cuerpo. Los artistas elegidos son Polignoto, Eufanor, Apeles y Aecio. Y finalmente, el color más excelso lo dan los versos del propio Homero, «el mejor de los pintores» (*Im.* 8) según Licino, y así retrata «los blancos brazos», «los rosados dedos», etc. Brandão destaca lo que él llama el *ritmo* de la composición, ya que la referencia a escultores, pintores y poetas, en ese orden, supone también el carácter progresivo de cada una de esas artes, donde la poesía logra el lugar de mayor reconocimiento.²⁴

Luciano propone un cuadro que resulta de un procedimiento novedoso, y cuyo resultado final parece, en principio, incierto. No sabemos aún si su originalidad artística llevará al equilibrio perfecto, a una imagen con distintos planos (como un cubista *avant la lettre*) o a un gólem.

Este pasaje, cuya estética literaria encierra un posible canon artístico, ha convocado especialmente la atención de la crítica. Como sabemos, en la antigüedad las *ekphraseis* de obras de arte no suponían un criterio estrictamente plástico o pictórico en su descripción. Muchas veces se observa la postergación de lo predominantemente pictórico (como los colores, la perspectiva, la disposición espacial de las figuras, etc.) a favor de un tratamiento literario de lo que cuentan las pinturas o sus personajes.²⁵

Podríamos suponer, entonces, que la intención de esa serie de obras y de artistas tiene la función principal de la cita de autoridad, de legitimación erudita del mundo clásico. Y por cierto, la tiene. Pero podría perseguir, además, un propósito artístico. La composición retórica que hace Luciano de pintores y escultores fue estudiada por Edenbaum en su artículo «Panthea: Lucian and

23 Camerotto (1998) 80: «Nell'ambito della relazione tra opera luciana e tradizione letteraria, la *mixis* come *monstrum* polimorfo si presenta in contrapposizione al concetto di unità dell'opera come essere vivente e l'immagine dello *hippokentauros* ne costituisce la parodia. Luciano riformula la stessa idea di *paideia* in termini di *mixis*. Attraverso una rappresentazione pittorica inedita —costruita però con la parola— raffigura la *paideia* come un insieme di molteplici componenti (*Im.* 16 παιδείαν ... συστησώμεθα, ποικίλην μέντοι καὶ πολύμορφον)».

24 Brandão (2001) 102. Véase también Zeitlin (2003) 225; Gómez & Jufresa (2007).

25 Anderson (1993) 148 explica esta particularidad: «But in general sophistic descriptions do not resemble art criticism as we take it for granted. Anything resembling scholarly classifications of paintings in schools or styles is not seen as important, any more than the systematic description of colour schemes, ornamental surrounds, architectural vistas or technicalities of perspective. That is not to say that any one such topic is absolutely excluded [...]. Artists in themselves might be mentioned because they themselves serve to evoke the Golden Age, such as the perpetually symbolic Phidias, or because they happen to appear in anecdotes figuring Pericles or Alexander the Great».

ideal beauty» (1966) siguiendo los criterios estéticos de cada uno de los artistas mencionados. Su investigación busca definir «a decision as to whether his compound would indeed be a magnificent creation or an ugly hybrid of unrelated features and discordant qualities».²⁶

La conclusión a la que arriba Edenbaum es que, artísticamente, el retrato de Pantea no es incongruente ni discordante sino una lograda síntesis de elementos de los siglos v y iv a.C., en la que se aprecia el intento del sofista de definir un *estilo griego puro*. Incluso, el crítico va más allá y analiza lo que Luciano no toma de ciertos artistas como, por ejemplo, la conocida S de la curva de Praxíteles, demasiado sugerente y atrevida como para atribuírsela a una figura de belleza ideal y, menos aún, a la concubina del emperador.²⁷

Para lograr su retrato, Luciano retoma solo dos categorías de las tres que establecen los *progymnasmata*: la descripción de la belleza física y espiritual de Pantea, no incluirá las acciones. Ese último aspecto se convertirá, en cambio, en el tema central del elogio en *Defensa de las Imágenes*, donde la única acción de Pantea, rechazar las *Imágenes*, es convertida por Luciano en la muestra más evidente de la virtud y la prudencia de su destinataria y, por lo tanto, de la veracidad de su propio panegírico. En *Imágenes*, solo hay una acción en la que está implicada Pantea y es el paseo *espectacular* que inicia la obra:

ΛΥΚΙΝΟΣ.- οἷε γάρ με ὑπερβαλέσθαι τῷ λόγῳ, ὃς δέδωκε μή σοι ἰδόντι ἀσθενὴς τις ἐπαινέσαι δόξω, παρὰ τοσοῦτον ἀμείνων φανεῖται; πλὴν ἀλλὰ ἥτις μὲν, οὐκ ἂν εἰπεῖν ἔχοιμι, θεραπεία δὲ πολλή καὶ ἡ ἄλλη περὶ αὐτὴν παρασκευὴ λαμπρὰ καὶ εὐνοῦχων τι πλῆθος καὶ ἄβραι πάνυ πολλαί, καὶ ὅλως μειζόν γε ἢ κατὰ ἰδιωτικὴν τύχην ἐδόκει τὸ πρᾶγμα εἶναι.²⁸ (*Im.* 2.)

Y más adelante:

ΛΥΚΙΝΟΣ.- βιβλίον ἐν ταῖν χεροῖν εἶχεν εἰς δύο συνειλημένον, καὶ ἐφίκει τὸ μὲν τι ἀναγινώσκεισθαι αὐτοῦ, τὸ δὲ ἤδη ἀνεγνωκέναι. μεταξὺ δὲ προῖοῦσα διελέγετο τῶν παρομαρτούντων τινὶ οὐκ οἶδα ὅ τι· οὐ γὰρ εἰς ἐπήκοον ἐφθέγγετο.²⁹ (*Im.* 9.)

²⁶ Edenbaum (1966) 65.

²⁷ *Ibid.* 69.

²⁸ Licino: «¿Crees que exagero en mi discurso, yo quien más bien temo que, si la ves con tus ojos, pienses que mi elogio está falto de vigor y que ella está muy por encima de las alabanzas? Pero quién es no sabría decirlo; había mucho séquito de criados y el resto del cortejo en torno a ella era magnífico: una multitud de eunucos y en total muchas doncellas y, por cierto, la situación parecía ser en todo más importante que la mera fortuna particular».

²⁹ Licino: «Tenía un libro entre las manos, plegado en dos lados y parecía que una parte la estaba leyendo, y la otra ya la había leído. Y a medida que avanzaba conversaba con uno de los presentes, no sé

Esta imagen suscita varios planos de lectura. Sin duda, se trata de una escena que reenvía a los cánones visuales de los retratos de la época:³⁰ Pantea, con un libro en las manos, dialoga con alguien cercano y sonríe. Por un lado, las características dadas aluden a la formación intelectual de la joven y a su amor por el saber. Dice Bompaire: «Par-dessus tout il faut lire: le livre est le signe, parfois naïvement usurpé, de l'instruction. [...] Ce qui n'est qu'un rite pour les ignorants doit être une chère habitude dans les cercles lettrés: il suffit de regarder Panthéia, elle tient aussi un livre».³¹ Hallamos en este comienzo el *topos* de la cultura, de la *paideia* de la persona elogiada, tal como establecen los ejercicios de retórica. Por otro lado, se puede advertir que el encuentro con Pantea, más allá de la posible referencia a una experiencia vivida por Luciano (como sugiere Billault),³² constituye una escena altamente estereotipada, de claros rasgos *icónicos* en su presentación de la figura femenina, coincidente con la imagería de la época. Desde su inicio, en efecto, las *Eikones* ostentan una artificiosidad que posee reminiscencias artísticas más que biográficas.

Al final del discurso de Licino, Polístrato reconoce quién es esa misteriosa mujer de Esmirna y comienza a enaltecer, ya no el encanto de su apariencia, sino una belleza más incorruptible, la de su alma. La compara con aquella famosa Pantea persa, la esposa fiel de Abradatas, celebrada por Jenofonte en la *Ciropeia*. Nuevamente, un *topos* retórico escolar: el procedimiento de homonimia, que citamos al comienzo.³³ Comparación, además, oportuna desde el contexto, ya que también la Pantea de Lucio Vero está con él en Asia, acompañándolo en su guerra contra los partos.

Luego, Polístrato intentará hacer un retrato de sus virtudes morales, que presenta de este modo:

sobre qué, pues no hablaba como para que se oyera». Muy probablemente, es el rollo el tipo de formato que posee el *biblion* que Pantea lleva entre sus manos. En rasgos generales, este es el formato más común para la difusión de los textos escritos a principios de nuestra era, ya sea el rollo de papiro o de pergamino. Sin embargo, desde finales del siglo I d.C., la nueva disposición del libro en forma de códice comienza a reemplazar al rollo en los centros más importantes del Imperio Romano; Cavallo (1995) 76; Cavallo & Chartier (1997) 28.

30 La reiteración de esta imagen femenina (la mujer en el momento de la lectura) como signo de distinción ha quedado documentada en la iconografía de la época imperial. Basta mencionar los célebres retratos de mujeres con tablillas conservados en los murales de Pompeya, correspondientes al siglo I d.C.

31 Bompaire (1958) 130.

32 Véase *supra* n. 8.

33 Véase *supra* p. 205.

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- [...] καὶ γάρ, ὥς οἶσθα καὶ αὐτός, τὸ ἡμερον καὶ φιλόανθρωπον καὶ τὸ μεγαλόφρον καὶ σωφροσύνην καὶ παιδείαν πρὸ τοῦ κάλλους ἐπαινώ· ἄξια γὰρ προκεκρίσθαι ταῦτα τοῦ σώματος.³⁴ (*Im.* II.)

Y luego, en el mismo fragmento:

οὐ τοίνυν ἀπόχρη τὸ κάλλος, εἰ μὴ κεκόσμηται τοῖς δικαίοις κοσμήμασι, λέγω δὴ οὐκ ἐσθῆτι ἁλουργεῖ καὶ ὄρμοις, ἀλλ' οἷς προεῖπον ἐκείνοις, ἀρετῇ καὶ σωφροσύνῃ καὶ ἐπιεικείᾳ καὶ φιλανθρωπία καὶ τοῖς ἄλλοις ὅποσα ταύτης ὄρος ἐστίν.³⁵ (*Im.* II.)

La suma de cualidades enumeradas no difiere demasiado de la lista recomendada por Teón para el desarrollo del encomio;³⁶ la diferencia radica en que las citadas aquí son las que corresponden a una mujer. Pero para componer su *eikón*, Polístrato recurrirá, además, a los poetas, los historiadores, los filósofos y al repertorio mitológico más variado con el fin de representar cada una de las virtudes. Ya no podrá acudir al arte de pintores ni escultores porque, como Polístrato mismo enfatiza, debe describir algo que no es visible a todos y, por lo tanto, la dificultad de lograr su *eikón* es mayor.³⁷

Si al principio asistimos a la visión de Pantea-Medusa, en el nuevo retrato encontramos a Pantea-Sirenas: el encanto irresistible de su voz tiene el acento de Homero y el talento de las Musas. Pero el Olimpo completo parece no ser suficiente para retratar la *paideia* de la joven, quien reúne la destreza de las Musas, de Hermes y Apolo y todos los elogios dichos por poetas, rétores, historiadores y filósofos, a la vez que los supera:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- ὅποσα γὰρ ἢ ποιηταὶ μέτροις διακοσμήσαντες ἢ ῥήτορες δεινότητι κρατύναντες ἐξηγηνόχασιν ἢ συγγραφεῖς ἱστορήκασιν ἢ φιλόσοφοι παρηγνέκασιν, πᾶσι τούτοις ἢ εἰκὼν κεκοσμήσθω, οὐκ ἄχρι τοῦ ἐπικεχερῶσθαι μόνον, ἀλλ' εἰς βάθος δευσοποιοῖς τισι φαρμάκοις εἰς κόρον καταβαφεῖσα. καὶ συγγνώμη,

34 Polístrato: «pues, como sabes, admiro la bondad, la generosidad, la nobleza, la prudencia y la educación antes que la belleza; pues el valor de estas virtudes ha de ser preferido a las del cuerpo».

35 Polístrato: «en verdad no es suficiente la belleza, si no se ha provisto de los verdaderos adornos, y me refiero no al vestido púrpura y los collares sino que hablo de los otros, la virtud, la prudencia, la moderación, la filantropía y los demás, cuantos integran la definición de la virtud».

36 Véase *supra* p. 205.

37 También Brandão (2001) 104 señala esta variante entre el discurso de Licino y el de Polístrato y advierte cómo las locuciones de los personajes buscan explorar las posibilidades creativas del lenguaje frente a las otras artes. Al final del encomio, el discurso sofístico habrá salido vencedor porque es aquel que puede representar, incluso, lo que no es visible.

εἰ μὴδὲν ἀρχέτυπον ἐπιδείξει ταύτης δυναίμην τῆς γραφῆς· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτι τοιοῦτον ἐν τοῖς πάλαι παιδείας πέρι μνημονεύεται. πλὴν ἀλλὰ, εἴ γε δοκεῖ, ἀνακείσθω καὶ αὕτη· οὐ μεμπτή γάρ, ὥς ἐμοὶ φαίνεται.³⁸ (*Im.* 16.)

Luciano parece llevar al extremo las posibilidades laudatorias de la tradición, incluso hasta no tener modelos posibles de *mimesis* entre los antiguos: sin embargo, la incapacidad del lenguaje de expresar las virtudes del elogiado es otro *topos*³⁹ de la retórica progymnasmática. Lo que demuestra que Luciano no se aparta de los criterios retóricos establecidos sino que los utiliza hasta la redundancia y, por ende, el reconocimiento cede a la exageración.

La celebración directa del Imperio y Roma llega junto con el elogio de la sabiduría de Pantea, quien es comparada con Esquines y el mismo Sócrates. Y, al igual que ellos admiraron a la afamada Aspasia de Mileto, todos son convocados para el retrato de la bella y sagaz Pantea de Esmirna. En este punto el encomio se desplaza del terreno de la instrucción al ámbito político:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- [...] τὴν δὲ ἐκ τῆς Μιλήτου ἐκείνην ἀσπασίαν, ἥ καὶ ὁ ὀλύμπιος θαυμασιώτατος αὐτὸς συνῆν, οὐ φαῦλον συνέσεως παράδειγμα προθέμενοι, ὅπόσον ἐμπειρίας πραγμάτων καὶ ὀξύτητος εἰς τὰ πολιτικὰ καὶ ἀγχινοίας καὶ δριμύτητος ἐκείνῃ προσῆν, τοῦτο πᾶν ἐπὶ τὴν ἡμετέραν εἰκόνα μεταγάγωμεν ἀκριβεῖ τῇ στάθμῃ· πλὴν ὅσον ἐκείνη μὲν ἐν μικρῷ πίνακι ἐγγράπτο, αὕτη δὲ κολοσσιαία τὸ μέγεθος ἐστίν.

ΛΥΚΙΝΟΣ.- Πῶς τοῦτο φήεις;

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- ὅτι, ὦ Λυκῖνε, οὐκ ἰσομεγέθεις εἶναι φημι τὰς εἰκόνας ὁμοίας οὔσας· οὐ γὰρ ἴσον οὐδὲ ἐγγὺς ἀθηναίων ἢ τότε πολιτεία καὶ ἡ παρούσα τῶν Ῥωμαίων δύναμις, ὥστε εἰ καὶ τῇ ὁμοιότητι ἡ αὐτή, ἀλλὰ τῷ μεγέθει γε ἀμείνων αὕτη ὥς ἂν ἐπὶ πλατυτάτου πίνακος καταγεγραμμένη.⁴⁰ (*Im.* 17.)

38 Polístrato: «Pues cuanto los poetas organizaron en versos o los oradores proclamaron exponiéndolo con habilidad o cuanto los historiadores han contado o los filósofos han advertido, de todo esto se compondrá la imagen, no solo para matizarse en su superficie sino tiñéndose en profundidad con ciertos fármacos indelebles hasta su totalidad. Y perdón si no fuera capaz de presentar un modelo anterior para esta pintura; pues no se recuerda ninguno semejante en el pasado. Si se está de acuerdo, eríjase este como modelo, pues según me parece, no es una tarea despreciable».

39 Aphth. 41.

40 Polístrato: «Ellos [Esquines y Sócrates] también representaron a la célebre Aspasia de Mileto, con quien convivía el muy admirable Olimpio, por considerarla un ejemplo no despreciable de inteligencia; así cuanto era natural en ella de habilidad en las acciones y de agudeza para los asuntos políticos y de sagacidad y perspicacia, trasladémoslo todo a nuestra imagen con la misma exactitud. Excepto que aquella fue representada en un cuadro pequeño, mientras que esta es de una grandeza colosal. Licino: ¿Por qué dices esto? Polístrato: Pues digo, Licino, que siendo iguales las imágenes, no son igualmente grandes; pues no es igual ni tampoco parecido el régimen de gobierno de los atenienses de aquel tiempo

La imagen del poder absoluto de Roma, tan hiperbólico como el retrato de Pantea, oscila en el límite donde el arrebatado encomiástico cobra tono de adulación. La reiteración de términos con valor aumentativo y superlativo se conjuga con el símil del retrato (*pínax*) que atraviesa todo el texto. No se trata de mayor belleza sino de mayor extensión y mayor poder (*dýnamis*).

Con los paralelos Pantea/Aspasia y Grecia/Roma, el cuadro alcanza al emperador: Pantea, más hermosa que Helena, enaltece al *basileús* y aumenta su gloria. Sin embargo, el elogio excede su propia medida y armonía interna. Como si no fuera aún suficiente, la reunión de virtudes de Pantea deriva en la enumeración vertiginosa de celebridades de la cultura griega: Téano, la ferviente Safo y Diotima son invocadas como modelos de sabiduría, sensualidad y prudencia. También Nausícaa, Penélope y nuevamente la antecesora Pantea, mujer de Abradatas. Elevada finalmente a la altura de Afrodita y Atenea, la joven resulta, como su nombre indica, *todas las diosas* y las musas y los dioses incluso. El juego retórico con la significación de su nombre (fórmula progymnasmática) dio lugar a la serie de deidades, con sus correspondientes atributos, para conformar el retrato del alma.

El final de semejante convocatoria consiste en una reflexión sobre el mito de Dédalo e Ícaro: las alas y el mar del relato son, en la analogía moral, el poder y la soberbia: quienes, como la joven, no se ensoberbecen vuelan con sensatez.

Con ambas pinturas verbales esbozadas, Licino y Polístrato deciden juntarlas y plasmarlas en un libro, para que todos los hombres admiren las *eikones* a lo largo del tiempo. El arte retórico gana la partida, incluso más allá de las otras artes de la piedra y la madera, de las esculturas y de las pinturas; el encomio está hecho de un material incorruptible inspirado por las Musas:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- Ἀληθῆ φῆς, ὦ Λυκῖνε· ὥστε εἰ δοκεῖ, ἀναμίξαντες ἤδη τὰς εἰκόνας, ἦν τε σὺ ἀνέπλασας τὴν τοῦ σώματος καὶ ἃς ἐγὼ τῆς ψυχῆς ἐγραψάμην, μίαν ἐξ ἀπασῶν συνθέντες εἰς βιβλίον καταθέμενοι παρέχωμεν ἅπασι θαυμάζειν τοῖς τε νῦν οὔσι καὶ τοῖς ἐν ὑστέρω ἔσομένοις. μονιμωτέρα γοῦν τῶν ἀπελλοῦ καὶ Παρρασίου καὶ Πολυγνώτου γένοιτ' ἂν, καὶ αὐτῇ ἐκείνῃ παρὰ πολὺ τῶν τοιούτων κεχαρισμένη, ὅσῳ μὴ ξύλου καὶ κηροῦ καὶ χρωμάτων πεποιήται, ἀλλὰ ταῖς παρὰ Μουσῶν ἐπιπνοαῖς εἵκασται, ἥπερ ἀκριβεστάτῃ εἰκὼν γένοιτ' ἂν σώματος κάλλος καὶ ψυχῆς ἀρετὴν ἅμα ἐμφανίζουσα.⁴¹ (*Im.* 23.)

y el poder actual de los romanos. De modo que aunque es la misma imagen, sin embargo en el tamaño, al menos, es superior a aquella, como si la hubiésemos representado en un cuadro más amplio».

41 Polístrato: «Dices la verdad, Licino. Si te parece, uniendo ya las imágenes, la que tú modelaste del cuerpo y las que yo pinté del alma, hagamos de todas una reuniéndolas en un libro y así podamos admirarla todos, los que estamos ahora y los que estarán en el futuro. Ciertamente, resultará más dura-

El recorrido por personalidades históricas y literarias y por deidades griegas para la composición del retrato forma, en su conjunto, un canon de la tradición clásica, una *eikón* intemporal de la cultura helénica y su *paideia*. En reiteradas ocasiones, la alabanza de Pantea, mujer griega, y de su unión con el emperador ha sido leída como una metáfora que articula y celebra otras dualidades fundantes del mundo imperial: Grecia-Roma, cultura-poder, respectivamente. Sin embargo, si tenemos en cuenta otros panegíricos al Imperio de la misma época, como el *Elogio a Roma* de Elio Arístides, encontramos un matiz significativo que lo diferencia del de Luciano: el primero atribuye la supremacía política y cultural a Roma; el segundo, solo la política. Si la grandeza y el poder son romanos, la *paideia* sigue siendo griega. ¿Constituye esto un elemento paradójico en el encomio? ¿Una cierta afrenta intelectual por parte del sofista? Peretti afirmaría contundentemente que sí, que se trata de la afirmación de la identidad griega *frente* al poder sin *paideia* de Roma. Por nuestra parte, creemos que en el contexto de una élite romana fuertemente filohelénica, como lo es la de mediados del siglo II d.C., esta dualidad precisamente no es un punto de inflexión del encomio sino que es propio del legado característico de la Segunda Sofística (con su tendencia aticista y sus modelos del mundo clásico),⁴² que esas mismas élites protegían y patrocinaban. En esa coexistencia y esos préstamos simbólicos consiste, precisamente, la cultura *grecorromana* de este período. Además no puede olvidarse que Pantea es de Esmirna, una de las antiguas ciudades del Asia Menor, donde lo griego tenía fuerte injerencia como propio y, además, era una de las favoritas, junto con Alejandría, de los encomios a ciudades en la época imperial.⁴³ Sin embargo, si se considera que Luciano conocía esta obra de Elio Arístides, y la tuvo en cuenta al elaborar el diálogo *Nigrino*,⁴⁴ esa tenue variación resulta elocuente.

dera que las de Apeles y Parrasio y Polignoto, siendo más agradable para ella que las otras semejantes, ya que no fue hecha de madera ni de cera ni de tinturas, sino que ha sido representada por la inspiración proveniente de las Musas, dando por resultado la imagen más perfecta donde se manifiesta, al mismo tiempo, la belleza del cuerpo y del alma virtuosa».

42 Anderson (1993) 153: «Lucian elects to turn the painting of Lucius Verus' companion Panthea into an elaborate tour de force of paideia, characteristically skipping when he can from artistic to literary "authority". Second Sophistic writers had a particular penchant for cultural topics dealing with the artistic achievements of the classical period. But it is noteworthy how often the treatment of such material is either contrivedly incongruous or paradoxical, and concerned less with technical discussion of the art in question than with the urbane manipulation of its background».

43 Cf. Pernot (1993) 80. Un ejemplo es el *Encomio a Esmirna*, de Elio Arístides, discurso al cual Filóstrato, en *Vidas de sofistas*, atribuye la causa de la reconstrucción de la ciudad, la cual había quedado seriamente dañada después de un terremoto y es renovada y embellecida gracias a la voluntad del emperador, conmovido con el encomio del sofista.

44 Peretti (1946).

La fascinación de la crítica por el arte retórico de esta pieza ha eclipsado, en cierta medida, su función epidíctica, y para ciertos estudiosos, la aclamación de Pantea no es sino un pretexto, una excusa política conveniente, para un fin puramente artístico: llevar la maestría de la *ékfrasis* a un nivel superior al establecido por los manuales de ejercicios y obras sofisticadas y literarias de la época. Brandão advierte que, a diferencia de los muchos otros encomios, este no lleva en el título el nombre de la destinataria, sino la forma plural de *Imágenes* (*Eikones*),⁴⁵ y su lectura enfatiza esa línea de interpretación: «Imagens constitui, na verdade, um texto crítico, voltado para a reflexão sobre as possibilidades do discurso, em que o encômio e a ecfrese são instrumentos e não finalidade».⁴⁶

Esta hipótesis, fundamentada en la clara conciencia metatextual de la obra, puede observarse en el juego sinestésico del vocabulario, donde los términos de un arte se aplican en forma extensiva a otras *technai* (los ejemplos más significativos son *gráfo* y *eikón*). Incluso, aunque Brandão no lo refiere, encontramos en este diálogo a Licino, personaje de ficción que, como se ha observado,⁴⁷ aparece en otras dos obras luciánicas cuya temática es cercana a la crítica literaria. La síntesis artística de esta *ékfrasis* conforma la imagen de una cultura antes que la imagen de una mujer. Y es en este punto en el que nos queremos detener.

El encomio de Luciano, como hemos observado, incurre en casi todos los *topoi* establecidos en los manuales de retórica. Claro que con extraordinaria originalidad, pero esa innovación asombrosa resulta también, por momentos, desconcertante. Si hay una palabra que puede calificar este encomio es *hiperbólico*, y nos referimos con este adjetivo al uso de las formas retóricas. El excesivo imaginario de figuras, nombres, obras, cualidades, virtudes atribuidos a Pantea incurre, asimismo, en un exceso lingüístico. Para nombrar solo algunos, hacemos referencia a las enumeraciones excesivas de atributos, acompañadas de comparaciones desmedidas y superlativos en serie en el interior de una misma locución. La amplificación de los recursos de la metáfora y la comparación se saturan, por acumulación. Esto produce una retórica afectada, sobrecargada, que termina por producir un lenguaje artificial y un elogio incómodo.

Este efecto del discurso no escapó a los críticos. Bompaigne es quien, en su estudio de la metáfora y la comparación en Luciano, alude con mayor frecuencia a ese lenguaje grandilocuente: «L'abus des métaphores est dénoncé par

⁴⁵ Brandão (2001) 97.

⁴⁶ *Ibid.* 104.

⁴⁷ Mestre & Gómez (2007) 255. El personaje Licino aparece en los textos críticos *Lexifanes* y *Diálogo con Hesíodo*. También en *Banquete*, *Sobre la danza*, *Eunuco*, *Hermótimo*, *El barco* y *El cínico*.

Quintilien chez les déclamateurs contemporains: Lucien ne se distingue pas toujours d'eux. [...] Doit-on accepter l'explication du traité du *Sublime* qui voit un lien réciproque entre la passion véhémence et l'accumulation des métaphores? C'est un problème qui intéresse le style du pamphlet. [...] Quant à la question des métaphores trop lointaines ou trop relevées, elle est posée tout au long de la *Défense des portraits*, le point de vue scolaire orthodoxe étant celui de Panthéia, l'apologie que fait Lucien des comparaisons hyperboliques avec les dieux étant une position paradoxale —où la flagornerie a plus de part que le désir de renouvellement littéraire. Du choix d'un terme de comparaison disproportionné peut naître le burlesque». ⁴⁸

Esta cita abre una nueva perspectiva para la interpretación de la forma hiperbólica de las *Imágenes*. Como se pregunta el mismo Bompaire, ¿la desmesura comparativa es consecuencia solo del énfasis laudatorio? Como no puede olvidarse si hablamos de Luciano, y como recuerda el mismo Bompaire, el autor recurre muchas veces a la comedia, la sátira y la ironía cínica. Y encontramos textos donde intencionalmente se recurre a esas formas viciadas de lenguaje para lograr ya sea la parodia de esa misma retórica, la paradoja genérica o la sátira social. ⁴⁹

No nos atrevemos, todavía, a sospechar de un fin satírico para la imagen de Pantea, ya que como se ha visto, la coherencia interna del texto sigue los *topoi* de los encomios y los reelabora con creatividad. Podría pensarse, en cambio, en una forma de lo que Bompaire denomina paradoja, que se distingue de la parodia porque no conlleva en sí un fin burlesco o de desacreditación. ⁵⁰

Sin embargo, creemos que esa paradoja sí tiene como fin la parodia del género, la amplificación extrema de la *laudatio* que hace peligrar su fin mismo de encomio. La prueba más fehaciente de la presencia de un elemento inadecuado es el rechazo de la propia destinataria, Pantea, del cual nos habla Luciano. La comparación hiperbólica con las diosas, que ella considera cercana a la

48 Bompaire (1958) 428. También, en la conclusión de su análisis sobre la *ékfrasis* en Luciano, el crítico observa que desde cierta perspectiva, la síntesis de las *Imágenes* puede parecer un «excesivo fuego de artificio», *ibid.* 735.

49 Podemos mencionar *Sobre los asalariados*, *Elogio de la mosca*, *El maestro de retórica*, *Historias Verdaderas*, etc. En el pasaje citado de Bompaire, el autor señala que también encontramos comparaciones hiperbólicas en obras que no presentan un tono polémico, como *Anacársis*. Por nuestra parte podemos agregar la *prolaliá Dipsadas* donde, como afirman Jufresa, Mestre & Gómez (2000) 238, la comparación entre el ansia del sofista por ser escuchado y la mordida de esas serpientes monstruosas resulta exagerada.

50 Como si se tratara del extremo opuesto de la paradoja luciánica *Elogio de la mosca*, donde la celebración tiene por tema un referente *ádoxon* (la mosca), aquí encontraríamos el caso inverso: una figura digna del encomio con una retórica epidíctica límite: un juego más del ingenio del sofista.

impiedad, es una de las críticas al elogio, a la que se suma su tono afectado más propio de la adulación que de la admiración sincera.

Sin embargo, ¿hasta qué punto la parodia, cuando implica la capacidad referencial del lenguaje, no supone también la sátira? Es decir, ¿hasta qué punto la hipérbole retórica y la exageración de la forma no da por resultado, junto con un retrato, su caricatura?

Podríamos decir que una lectura lineal del panegírico, incluso redundante, reconoce en él todos los clichés propios del género y los procedimientos amplificatorios de la figura encomiada. Originalidad y clichés llevados al punto indecible donde la exageración se debate entre el elogio y la mordacidad. Y si bien la crítica ha reconocido el tono disonante de este encomio, en palabras de Zeitlin «not without a touch of parody and humour»,⁵¹ aún no se ha dedicado un estudio más profundo para identificar y analizar estos elementos en la obra.

En el próximo apartado nos centraremos en esta otra perspectiva, estableciendo una lectura de las *Imágenes* en relación con el conjunto del *corpus Lucianaeum* como inter-texto para la interpretación de la poética paródica de la *ékfrasis*. Desde esta visión, se habilitaría la lectura ambigua de la *mixis* que incluya el procedimiento de lo *spoudogéloion*⁵² (*seriocómico*), característico de la escritura de Luciano.⁵³ El cambio en la mirada permitirá ver qué otras *eikones* coexisten junto con los retratos elogiosos.

PARODIA Y SÁTIRA: EL SOFISTA CONTRA EL IMPERIO

Imágenes y Defensa de las Imágenes pertenecen a lo que se denomina la etapa *menipea*⁵⁴ de Luciano que, como su nombre indica, está dominado por el tono

⁵¹ Zeitlin (2003) 225.

⁵² Camerotto (1998) 120: «Il seriocomico appare strettamente collegato alla *mixis* e alla parodia, ed è esso stesso un fatto di *mixis* già nel termine, che indica la compresenza di *spoudaion* e di *geloion* in un'unica espressione artistica. È un carattere proprio di forme compositive che prevedono, per loro statuto, all'interno di una singola opera, la contaminazione tra generi diversi o la *mixis* di ipotesi di entrambe le sfere o anche semplicemente una *mixis* di linguaggi con intenti parodici».

⁵³ *Ibid.* 86: «La *mixis* è un procedimento ambiguo, che presenta aspetti contrastanti, positivi e negativi. Questa ambiguità va ricollegata al carattere satirico dell'opera di Luciano e alla sua marcata letterarietà. Luciano gioca con la tradizione e con la letteratura, gioca con i suoi stessi testi, dalla particolare posizione di autore satirico. E sull'ambiguità si basa pure il procedimento dello *spoudogeloion*, che alla *mixis* è intimamente collegato». Sobre los recursos del humor presentes en las obras de Luciano, ver Korus (1984).

⁵⁴ Ya Bompaire (1958) ha rebatido la influencia única de Menipo y de la sátira *menipea* en estas obras, pero continuamos usando esta denominación, como lo hace el mismo Bompaire, aunque la designación de *menipea* no supone un sentido técnico estricto.

despojado y la visión satírica de los cínicos que aparecen como personajes en la mayoría de los textos. Algunos de los títulos de este período son *El sueño o el gallo*, *La travesía o el tirano*, *Menipo o Necromancia*, *Icaromenipo* y *Acerca de la casa*, entre otros, siguiéndolos en la cronología los conocidos *Diálogos de los muertos*. En estos diálogos y otros del período pre-menipeo, como *Nigrino*, se presentan algunos de los motivos que encontramos en *Imágenes* y que habilitarían una lectura divergente de ciertos *topoi* elogiosos de la figura de Pantea.

Así como Peretti pone en relación el motivo del perro rabioso⁵⁵ que aparece en *Nigrino* con otros diálogos donde esa imagen tiene un sentido burlesco, para demostrar que la obra no admite una lectura biográfica de la conversión filosófica de Luciano, del mismo modo, al comparar los motivos del encomio de Pantea con otras obras de la etapa menipea se insinúa una interpretación muy diferente a la tradicional. Muchos de los *topoi* que conforman el encomio admiten una lectura contradictoria, si se los coteja con otros diálogos luciánicos.

Comencemos con el *topos* riqueza y recordemos la situación en la que Licino ve por primera vez a Pantea: ella está rodeada de eunucos, sirvientes, doncellas y soldados. El texto enfatiza este aspecto con el polisíndeton, la repetición de los adjetivos *polús* y el conjunto de personajes del cortejo en torno a la figura central. La clave de la interpretación de esta escena la da el propio personaje, que reconoce estos elementos como signos de una alta jerarquía social (κατὰ ἰδιωτικὴν τύχην. *Im.* 2).

La ostentación del poder y del dinero como costumbre romana es criticada por Luciano en muchas obras. En primer lugar, podemos citar la referencia despectiva en boca del filósofo Nigrino, quien cuenta a Luciano-personaje cómo «un adinerado que llegó a Atenas, hombre de vida muy ostensible y grosera, con su cortejo de criados, ricas vestiduras y adornos de oro»⁵⁶ era en realidad un hombre sin cultura, que vivía atado a los bienes materiales. Este es uno de los primeros ejemplos que da Nigrino para mostrar la dualidad que vertebró toda la obra, vida en Atenas / vida en Roma, como oposición entre la vida sencilla dedicada a la filosofía, por un lado, y la codicia y la riqueza como esclavitud e ignorancia, por el otro.

⁵⁵ Peretti (1946) 26.

⁵⁶ Luc. *Nigr.* 13: ἐμέμνητο γοῦν τινος τῶν πολυχρύσων, ὃς ἐλθὼν ἀθήναζε μάλ' ἐπίσημος καὶ φορτικὸς ἀκολούθων ὄχλῳ καὶ ποικίλῃ ἐσθῆτι καὶ χρυσῷ αὐτὸς μὲν ᾤετο ζηλωτὸς εἶναι πᾶσι τοῖς ἀθηναίοις καὶ ὥς ἂν εὐδαίμων ἀποβλέπεσθαι. («Recordaba, como ejemplo, a un adinerado que llegó a Atenas, hombre de vida muy ostensible, grosero, con su cortejo de criados, ricas vestiduras y adornos de oro: él se creía envidiado por todos los atenienses y admirado como hombre feliz» (trad. Espinosa Alarcón, BCG 1981).

El mismo tema es abordado en *La travesía*.⁵⁷ Allí en el Hades, el cínico Micilo acusa de soberbia al tirano y describe cómo se paseaba por las calles rodeado de numerosos criados y cubierto de oro: «era encumbrado por la fortuna, avanzaba majestuosamente, con la cabeza erguida, y sorprendía a quienes hallaba a su paso».⁵⁸ Sin muchos matices de diferencia tal es, precisamente, la escena inicial del paseo junto al cortejo en las *Imágenes*.

También lo encontramos en *El sueño o el gallo*. Micilo sueña que es rico y para ostentar su fortuna sale con un gran cortejo de siervos a la calle. Más avanzado el texto vuelve a aparecer el motivo del cortejo con el mismo sentido de lujo y aparato.⁵⁹

Debemos considerar dos aspectos en estos ejemplos: primero, los tres pasajes citados son coherentes entre sí: la ostentación es propia de la fatuidad de los ricos; segundo, la riqueza no es un bien sino un impedimento que aleja de la sabiduría y del verdadero conocimiento (perspectiva cínica). Las tres obras citadas mantienen esa unidad literaria e ideológica. Frente a esta concepción, encontramos el mismo motivo pero ahora atribuido, en un contexto muy diverso, a Pantea. La pregunta es: ¿cómo un argumento para el *psógos* se transforma sin más en un argumento para el *enkomion*? Podemos responder *habilidad sofística*. ¿pero es esa la única respuesta admisible?

57 Según Bompaire (1958) 259, la obra está incluida dentro del período menipeo. Schwartz la sitúa alrededor del 160 d.C. o posterior. Jones, en cambio, la ubica a partir del año 165 d.C. debido a las posibles alusiones a las guerras párticas de Lucio Vero. En uno u otro caso, si tenemos en cuenta que la fecha de composición de *Imágenes* se encuentra entre el 162 y 166 d.C., la cercanía cronológica de ambos textos es notable.

58 Luc. *Cat.* 16: [...] Ἀκουσον, ὃ τιμωτάτη μοι θεῶν· παροικῶν ἄνω τῷ τυράνῳ πάνν ἀκριβῶς ἐώρων τὰ γινόμενα παρ' αὐτῷ καί μοι ἐδόκει τότε ἰσόθεός τις εἶναι· τῆς τε γάρ πορφύρας τὸ ἄνθος ὀρώων ἐμακάριζον, καὶ τῶν ἀκολουθούντων τὸ πλεῖθος καὶ τὸν χρυσὸν καὶ τὰ λιθοκόλλητα ἐκπώματα καὶ τὰς κλίνας τὰς ἀργυρόποδας· ἔτι δὲ καὶ ἡ κνῖσα ἡ τῶν σκευαζομένων εἰς τὸ δεῖπνον ἀπέκναιέ με, ὥστε ὑπεράνθρωπός τις ἀνὴρ καὶ τρισόλβιός μοι κατεφαίνετο καὶ μονονουχὶ πάντων καλλίων καὶ ὑψηλότερος ὅλῳ πῆχει βασιλικῷ, ἐπαιρόμενος τῇ τύχῃ καὶ σεμνῶς προβαίνων καὶ ἑαυτὸν ἐξυπτιάζων καὶ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἐκπλήττων («Cuando vivía allí arriba con el tirano, observaba con gran atención cuanto ocurría en su entorno, y entonces parecíame un ser semejante a un dios: considerábalo feliz al ver el esplendor de su púrpura, así como el número de criados, su oro, sus vasos adornados de pedrería, sus lechos de patas argénteas; hasta el aroma de los platos preparados para sus banquetes me dejaba sin aliento. De suerte que me parecía un superhombre, triplemente feliz, y por añadidura más hermoso que los demás, y más alto en un codo real completo; era encumbrado por la fortuna, avanzaba majestuosamente, con la cabeza erguida, y sorprendía a quienes hallaba al paso», trad. Espinosa Alarcón, BCG 1981).

59 Luc. *Gall.* 12: ΜΙΚΥΛΛΟΣ [...] εἶτα ἐξήλαννον ἐπὶ λευκοῦ ζεύγους, ἐξυπτιάζων, περιβλεπτος ἅπασιν τοῖς ὄρωσι καὶ ἐπίφθονος. καὶ προέθεον πολλοὶ καὶ παρίππευον καὶ εἵποντο πλείους (Micilo: «A continuación, paseaba en carruaje tirado por blancos corceles, arrogante, objeto de admiración y envidia de cuantos me veían. Precedíanme muchos a pie y a caballo, y una multitud me seguía», trad. Espinosa Alarcón, BCG 1981).

Otro *topos* controvertido es el de la *paideia*: la joven tiene un libro entre las manos y parece estar leyéndolo, dice Luciano: καὶ ἐῴκει τὸ μὲν τι ἀναγιγνώσκεσθαι αὐτοῦ, τὸ δὲ ἤδη ἀνεγνώκεναι.⁶⁰

El verbo *eiko* (*parecer*) está ligado a la mirada del observador, que describe la situación focalizada desde sí mismo y, según su percepción externa, deduce lo que la escena indica. No obstante, la presencia del libro, en cuanto símbolo de erudición y preparación intelectual, es ambigua en las obras del autor, ya que puede ser un indicio real o solo aparente de instrucción. Por ejemplo, el mismo motivo aparece en *Nigrino*: cuando el personaje Luciano encuentra al filósofo en Roma, lo halla «con un libro en las manos y rodeado de numerosos bustos de antiguos filósofos».⁶¹ Lejos de la semejanza, la intertextualidad crea un fuerte contraste entre las dos escenas ya que Nigrino lee donde nadie puede verlo, abocado a la vida sencilla y al estudio del libro, mientras que Pantea procede de forma contraria: hace de la lectura individual una exhibición social. Podemos preguntarnos, entonces, ¿la joven está leyendo un libro o solo lo lleva entre las manos mientras pasea y conversa? ¿La lectura es un acto real o un signo fingido, una apariencia? Esta última posibilidad es, justamente, la que recomienda el falso sofista en *El maestro de retórica*, donde aconseja a su discípulo que la mejor manera de ocultar la ignorancia es mostrarse en público siempre con un libro entre las manos.⁶²

De pronto las cualidades de riqueza y erudición de Pantea se presentan, igual que en un espejo distorsionado, como sutiles indicios de vanidad, exhibición y posible ignorancia encubierta. La utilización de estos motivos en otras obras del *corpus*, como estereotipos superficiales del género epidíctico, hace que la aparición de estos mismos en un encomio provoquen una interpretación irónica.

El *topos* de la belleza recibe un tratamiento aún más complejo. En las primeras líneas del diálogo, Pantea es comparada con Medusa. La analogía sorprende ya que la Gorgona no era un prototipo de belleza, precisamente, y el

⁶⁰ Véase *supra* n. 29.

⁶¹ Luc. *Nigr.* 2: Δόξαν οὖν μοι διὰ πολλοῦ προσεῖπεῖν Νιγρίνον τὸν Πλατωνικὸν φιλόσοφον, ἔωθεν ἔξαναστὰς ὡς αὐτὸν ἀφικόμεν καὶ κόψας τὴν θύραν τοῦ παιδὸς εἰσαγγείλαντος ἐκλήθην· καὶ παρελθὼν εἰσὼ καταλαμβάνω τὸν μὲν ἐν χειροῖ βιβλίον ἔχοντα, πολλὰς δὲ εἰκόνας παλαιῶν φιλοσόφων ἐν κύκλῳ κεκίμενας. (Nigrino: «Hacia tiempo que quería saludar a Nigrino, el filósofo platónico. Me levanté, pues, con la aurora, llamé a su puerta y, en cuanto el esclavo me anunció, fui invitado a pasar. Al entrar lo hallé con un libro en las manos y rodeado de numerosos bustos de antiguos filósofos», trad. Espinosa Alarcón, BCG 1981.)

⁶² Luc. *Rh. Pr.* 15, 25. Con respecto a la visión de los sofistas y la falsa retórica en Luciano, ver Gómez (2003).

poder de petrificar con la mirada era una consecuencia directa del espanto de su visión. Sin embargo, Luciano en su pieza *Acerca de la casa* habla de la poderosa belleza de la Gorgona,⁶³ equiparando el poder de una visión impactante al espectáculo del arte. Tal connotación estética no le impide presentar, más adelante en el mismo texto, una pintura con la pavorosa cabeza decapitada de Medusa en manos de Perseo.

En *Acerca de la casa*, la misma asociación artística aparece simbolizada en las Sirenas. No obstante, si atendemos a otras obras, estas figuras mitológicas representan tanto el encanto sublime de la voz como el falso placer que conduce a la perdición. En *Nigrino*, la voz del filósofo es comparada con las legendarias Sirenas, los ruisseños y el loto de Homero, por el deleite y el abandono que siente aquel que la oye. Pero más adelante, al rechazar la opulencia de Roma y los encantos superficiales de la ciudad, dice el filósofo: «Sencillamente, hay que imitar a Ulises y navegar esquivándolos, sin atarse las manos —sería de cobardes— ni obstruir los oídos con cera, sino oyendo sin trabas y con espíritu auténticamente altivo».⁶⁴ Ambas imágenes mitológicas, Sirenas y Gorgonas, connotan sentidos ambivalentes que pueden leerse en una dirección o en otra, en función del co-texto⁶⁵ en el cual alcanzan su verdadera significación.

No menos confusos resultan otros pasajes alusivos a la belleza de Pantea. En disonancia con las reglas del género, pueden reconocerse elementos en este encomio cercanos a un acto de comedia. Precisamente dicho género toma un protagonismo destacado en esta etapa de la producción de Luciano y la fusión de géneros (*mixis*) es un ejercicio frecuente en sus diálogos.

Cuando Licino cuenta a su amigo la visión de Pantea, Polístrato se asombra de oírlo describir la belleza de una mujer, precisamente a él, que siente una imperiosa afición por los muchachos:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- Ἡράκλεις, ὑπερφύες τι τὸ θέαμα φῆς καὶ δεινῶς βίαιον, εἴ γε καὶ Λυκῖνον ἐξέπληξε γυνή τις οὕσα· σὺ γάρ ὑπὸ μὲν τῶν μειρακίων καὶ πάνυ ῥαδίως αὐτὸ πάσχεις, ὥστε θάπτον ἄν τις ὅλον τὸν Σίπυλον μετακινήσειεν ἢ σὲ τῶν καλῶν

63 Luc. *Dom.* 19-20.

64 Luc. *Nigr.* 19: ἀλλὰ ἀτεχνῶς δεῖ τὸν ὀδυσοῦσα μμησάμενον παραπλεῖν αὐτὰ μὴ δεδεμένον τῷ χεῖρε —δειλὸν γάρ— μὴδὲ τὰ ὅτα κηρῷ φραξάμενον, ἀλλ' ἀκούοντα καὶ λελυμένον καὶ ἀληθῶς ὑπερήφανον (trad. Espinosa Alarcón, BCG 1981).

65 Entendemos por co-texto al conjunto de signos lingüísticos que anteceden y que siguen a una palabra o frase en un texto dado y que inciden en la delimitación de su significado o su posible interpretación.

ἀπάγοι μὴ οὐχὶ παρεστάναι αὐτοῖς κεχηνότα καὶ ἐπιδακρύοντά γε πολλάκις ὥσπερ ἐκείνην αὐτὴν τὴν τοῦ Ταντάλου.⁶⁶ (*Im.* 1.)

El motivo del amor homoerótico, en el siglo II d.C., es un tópico controvertido. Si bien sigue siendo una práctica frecuente y aceptada, ya no es un referente ideal del amor filosófico, como lo fue para el mundo clásico. Por el contrario, a partir del siglo I a. y d.C., textos provenientes de diversos ámbitos se dedicaron, sistemáticamente, a elogiar el amor heterosexual en detrimento del amor homoerótico, que cobra connotaciones de dudosa moralidad.⁶⁷ Y si bien Luciano no es un moralista como Plutarco,⁶⁸ este inicio del encomio no se adecua totalmente al tono solemne e idealizante más pertinente para el género.

En otros diálogos, hallamos pasajes con críticas feroces a personajes con esta preferencia sexual: por ejemplo en *Maestro de oradores* y en *Pseudologista*. Es interesante observar que la práctica del amor entre varones está asociada, en Luciano, a la figura del adulador y del falso sofista, razón por la cual se puede conjeturar si ese rasgo no acerca a Licino a los hacedores de encomios y los aduladores de retórica florida, de dudosa preferencia sexual. Sobre este vínculo entre retórica y erotismo, T. Whitmarsh indaga en el paradigma del orador imperial y en los valores culturales implícitos en el estilo ático de los autores de la Segunda Sofística y, en particular, de Luciano. En *Maestro de oradores* es evidente cómo la apariencia y las vestiduras de los falsos sofistas enfatizan la

66 Polístrato: «¡Por Heracles! Algo extraordinario y terriblemente admirable es este espectáculo que dices si, en efecto, alguien que es mujer ha perturbado a Licino, pues con mucha facilidad experimentas esto por los muchachos, de modo que sería más rápido que alguien traslade el Sípilo entero que separarte de los jóvenes hermosos y que no te muestres junto a ellos con los labios entreabiertos y derramando lágrimas, por cierto muchas veces, lo mismo que aquella hija de Tántalo».

67 Foucault (1984) explica extensamente, a través de una variedad notable de textos tardíos, la dinámica de este proceso de legitimación religiosa, ficcional, legal, política y hasta médica de la pareja heterosexual. Conjuntamente con esta tendencia, se establecen los valores de castidad, fidelidad y la consumación del matrimonio como los valores esenciales en el imaginario afectivo-cultural del mundo helenístico imperial.

68 Plutarco es autor de obras cuyo tema central es la importancia de la mujer, la castidad y la virtud del amor que se consolida con el matrimonio. Su posición con respecto a este tema es contundente. También Filóstrato, en el *Heroico*, construye una imagen del héroe arcaico entre cuyas virtudes se hallan la mujer y el matrimonio. Y no puede olvidarse la amplia difusión de la novela erótica griega, a partir del siglo I a.C., cuyos personajes principales, un joven y una muchacha, se enfrentan a todos los peligros hasta llegar a la resolución del final feliz, representado en la celebración de la boda. Luciano, si bien no preconiza este nuevo estereotipo del amor ideal, no estaba al margen de lo que el imaginario general atribuía a un tipo y otro de relaciones, como lo demuestran sus propios escritos.

lujuria y la seducción exótica de su retórica.⁶⁹ Se trata, dice el crítico, de una serie de elementos que combinan «social class, political identity, mental state and (particularly) gender».⁷⁰ Luciano dota a la retórica aticista de atributos de masculinidad y, por otro lado, a la retórica adornada del asianismo, de rasgos de afeminamiento.⁷¹ Y no solo a esta, sino también a la retórica que se tiñe de un pasado ático con giros remanidos y un vocabulario altisonante, como enseña el *Maestro de oradores*. De todo lo cual resulta que esta práctica siempre implica connotaciones negativas para Luciano. ¿Cuál es el lugar de Licino en este panorama retórico / erótico?

La imagen de los jovencitos reaparece en boca de Polístrato en la segunda parte, cuando se comienza a describir el alma de Pantea. La voz de la mujer, que supera a la de las Sirenas, Orfeo, Néstor, Anfión y las musas (Terpsícore, Melpómene y Calíope) también es comparada, más extensamente, con la voz de los jovencitos, ni tan ruda aún como la de un hombre ni tan débil como la femenina. Ciertamente, en el abanico de divinidades y héroes puestos a imagen y semejanza de Pantea, la figura de los jóvenes puede pasar casi desapercibida, incluso puede asociarse a la figura del mítico Orfeo. Pero ciertamente, contrasta con los otros modelos de la comparación. Más aún si tenemos en cuenta lo que el propio Luciano escribe sobre este recurso retórico en *Defensa de las Imágenes*. Allí explica que el segundo plano de la analogía debe ser siempre muy superior al elemento que se quiere comparar. El ejemplo de que un perro debe compararse con un león, y no con un gato o un lobo,⁷² nos deja

69 Whitmarsh (2005) 26: «As so often in Lucian, the emphasis upon the superficial appearance of his targets is counterpointed by the representation of the satirist as a speaker of unadorned truth. [...] Lucian's satire, of course, depicts sophistry in unforgiving terms: satire is generically predisposed to draw strong lines between good and bad, between effeminate and manly, between integrity and superficiality, between satirist and subject (despite the flagrant hypocrisy: Lucian himself was, after all, a practised sophist)».

70 *Ibid.* 52.

71 *Ibid.* 53: «In his *How to Write History*, he (Lucian) castigates those who mix poetic embellishments into their prose histories: 'it is as though you were to take one of those tough and altogether sturdy athletes and put him in a dyed dress, and a prostitute's make-up, and daub his face with make-up and foundation'. Lucian's image appeals to the (supposed) constancy and self-evidence of sexual difference, reinforcing the boundary between proper (manly) and improper (slatternly) prose».

72 Luc. *Pr. Im.* 19: Ἐκείνο δὲ γέ φημι, τοιαύτας ἡμῖν τὰς ἀφορμὰς τῶν ἐπαινετικῶν τούτων λόγων εἶναι, ὥς χρὴ τὸν ἐπαινοῦντα καὶ εἰκόσι καὶ ὁμοιώσει προσχρῆσθαι, καὶ σχεδὸν ἐν τούτῳ τὸ μέγιστόν ἐστιν εὖ εἰκάσαι· τὸ δὲ εὖ ὧδε μάλιστα κρινοίτο, οὐκ ἦν τις τοῖς ὁμοίοις παραβάλλῃ οὐδ' ἦν πρὸς τὸ ὑποδεέστερον ποιῆται τὴν παράθεσιν, ἀλλ' ἦν πρὸς τὸ ὑπερέχον ὥς οἶόν τε προσβιάζῃ τὸ ἐπαινοῦμενον. Οἷον εἴ τις κύνα ἐπαινῶν εἴποι ἀλώπεκος εἶναι μείζων αὐτόν ἢ αἰλούρου, ἄρᾳ σοι δοκεῖ ὁ τοιοῦτος ἐπαινεῖν εἰδέναι; οὐκ ἂν εἴποις. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εἰ λύκῳ φαίῃ ἴσον αὐτόν ὑπάρχειν, οὐδὲ οὕτως μεγαλωστί ἐπῆνεσεν. ἀλλὰ ποῦ τὸ ἴδιον τοῦ ἐπαινοῦ ἀποτελεῖται; ἦν ὁ κύων τῷ λέοντι ἐοικέναι λέγεται καὶ μέγεθος καὶ ἀλκὴν. ὥς ὁ τὸν Ὠρίωνος κύνα ἐπαινῶν ἔφη ποιητὴς λεοντοδάμαν αὐτόν· οὗτος γὰρ δὴ κυνὸς ἐντελής ἔπαινος.

perplejos cuando Pantea es comparada con los jovencitos, y cuando ese parecido está dirigido a Licino, quien ejerce dicha preferencia erótica.

Así la voz de Pantea, como las Sirenas, como los jovencitos, despliega un poder de encantamiento. También se le atribuye un sonido melodioso como el de las abejas, citando el verso homérico que refiere a Néstor (*Im.* 13). No obstante, el símil de las palabras «dulces al oído como la miel» es, precisamente, en el *Maestro de oradores*, el que caracteriza la voz de los sofistas aduladores que persiguen la riqueza, la fama y el poder.

Las correspondencias entre *Imágenes* y *Maestro de oradores* continúan hasta el final del discurso de Licino: allí aparece Pantea y la rodean los Amores y las Gracias, una representación icónica frecuente en la pintura y la escultura de la época:

ΛΥΚΙΝΟΣ.- Ταῦτα μὲν οὖν πλαστῶν καὶ γραφῶν καὶ ποιητῶν παῖδες ἐργάσσονται. ὁ δὲ πᾶσιν ἐπανθεῖ τοῦτοις, ἢ χάρις, μᾶλλον δὲ πᾶσαι ἅμα ὅποσαι Χάριτες καὶ ὅποσοι Ἐρωτες περιχορεύοντες, τίς ἂν μιμήσασθαι δύναιτο;⁷³ (*Im.* 9.)

El pasaje citado es un ejemplo claro de la retórica pomposa y sobrecargada a la cual hacíamos referencia. La repetición de adverbios de grado e intensificadores que se refuerzan unos a otros provoca el efecto redundante del elogio. Por otro lado, los Amores que embellecen el retrato de Pantea son, asimismo, los que adornan el retrato de la «Retórica aduladora» en el *Maestro de oradores*:

Ἐθέλω δέ σοι πρῶτον ὥσπερ ὁ Κέβης ἐκεῖνος εἰκόνα γραψάμενος τῷ λόγῳ ἐκατέραν ἐπιδείξει τὴν ὁδόν· δύο γάρ ἐστων, αἱ πρὸς τὴν Ῥητορικὴν ἄγετον, ἧς ἐρᾷν οὐ μετρίως μοι δοκεῖς. καὶ δῆτα ἢ μὲν ἐφ' ὑψηλοῦ καθήσθω πάνυ καλὴ καὶ εὐπρόσωπος, τὸ τῆς ἀμαλθείας κέρας ἔχουσα ἐν τῇ δεξιᾷ παντοίοις καρποῖς ὑπερβρύον· ἐπὶ θατέρᾳ δέ μοι τὸν πλοῦτον δόκει παρεστῶτα ὄρεᾷν, χρυσοῦν

(«Una cosa afirmo, y es que son tales las normas que tenemos para estos discursos de elogio que quien alaba debe usar símiles y comparaciones y que casi lo más importante en esto es hacer buenas semejanzas; podría juzgarse que están especialmente bien hechas no cuando se comparan cosas iguales, sino cuando se aproxima, en la medida de lo posible, lo elogiado a algo que le supera. Por ejemplo, si uno que trata de elogiar a un perro afirma que es mayor que una zorra o que un gato, ¿tú crees que ese individuo sabe hacer elogios? ¡Seguro que no lo dirías! Ni aunque dijera que es igual que un lobo lo habría elogiado generosamente. ¿Dónde está pues lo propio de la alabanza? Cuando diga que el perro se parece al león por su tamaño y su fuerza. Así, cuando alaba el poeta al perro de Orión lo llama “domador de leones” ¡Ese sí que es un elogio perfecto de un perro!», trad. Zaragoza Botella, BCG 1990).

73 Licino: «Esto lo realizarán hijos de escultores, pintores y poetas. Y lo que enaltece todo esto, la gracia, y progresivamente todas cuantas son las Gracias reunidas y cuanto son los Amores danzando en torno a ella, ¿quién sería capaz de representarlos?».

ὅλον καὶ ἐπέραστον. καὶ ἡ δόξα δὲ καὶ ἡ ἰσχὺς παρέστωσαν, καὶ οἱ ἔπαινοι περὶ
πᾶσαν αὐτὴν ἔρωσι μικροῖς ἐοικότες πολλοὶ ἀπανταχόθεν περιπλεκέσθωσαν
 ἐκπετόμενοι.⁷⁴ (*Rh. Pr.* 6.)

Las resonancias entre los textos resultan sugerentes. Pantea rodeada de Amores simula un arquetipo⁷⁵ que también es, en otra obra luciánica, la falsa Retórica; y Licino se acerca al orador de una sofística artificial y exagerada que busca la fama con la lisonja.

Llegados a este punto podemos preguntarnos si el tenor adulatorio de este encomio, que Bompaire dice reconocer, no es en realidad una intención deliberada del autor y no un defecto de la obra. Es decir, si no es un recurso funcional para la creación del efecto satírico del elogio. Así, el panegírico parece construirse en un continuo contraste, o doble tono, en el cual muchas veces lo exaltante e hiperbólico de ciertos pasajes vela la mordacidad de otros.

Un fragmento, sin duda, *bizarre*, es el que antecede al reconocimiento de Polístrato de la enigmática mujer. Esta escena contrasta con la anterior, la construcción del retrato con obras artísticas: Licino exalta la perfección de los dientes de Pantea. Lo verdaderamente paradójico es que, después de la descripción de la *arquitectura* de los dientes, se produce la imprevisible *anagnórisis*: Polístrato reconoce quién es la mujer de la cual están hablando.⁷⁶

Existen, asimismo, otros juegos de alusiones que ponen en duda la sinceridad del encomio. Al inicio del diálogo, un testigo alaba la hermosura de Pantea y revela que ella es de Esmirna. Licino confiesa que este hombre también le

74 «Pero quiero, en primer lugar, mostrarte el doble camino describiendo —como el ilustre Cebes— una imagen con mi discurso, pues son dos los que llevan a Retórica, de la que me parece estar perdidamente enamorado. En efecto, se sienta ella, en lo alto, muy bella y de buen aspecto, sosteniendo en la mano derecha el cuerno de Amaltea rebosante de frutos de toda clase. Al otro lado me parece ver plantada a la riqueza, de oro toda ella y muy codiciada. Y que no solo la fama sino también el poder están presentes, y los elogios, abundantes, parecidos a pequeños Amores, la rodean por completo revoloteando por todas partes», trad. Mestre & Gómez (2007).

75 Nuevamente las imágenes verbales representan correspondencias con la iconografía de la pintura y la escultura del período imperial. La caracterización de figuras (ríos, personajes mitológicos, etc.) con Amores a su alrededor o jugando con el personaje principal son frecuentes en este período. La *grafé* verbal recurre a la memoria visual del lector para construir sus *eikones*.

76 También Zeitlin (2003) 226 ha llamado la atención sobre esta *anagnórisis* particular: «Lycinus has now reached his voyeuristic limits, but along with a few further clues (the book she was reading, the entourage which accompanied her, and the description of her fabulous teeth!), Polystratus finally recognizes her as none other than the Greek mistress of the emperor Lucius Verus, and, as a fine *pepaideumene* in her own right, a fitting subject for these two enraptured sophists». El tono exclamativo de la mención de los dientes se debe a que constituye un *topos* no convencional en la serie de clichés del panegírico, y, como tal, sorprende al lector como una alusión hiperbólica, y consecuentemente, humorística.

parecía de Esmirna y que por ese motivo elogiaba con tanto énfasis a la joven. Unas líneas después de que Polístrato comience su encomio del alma de Pantea, afirma conocerla porque él también es de Esmirna. ¿Por qué Luciano agrega ese detalle, tan superfluo en el desarrollo del diálogo? Puede ser simplemente la justificación de conocer a Pantea o un interés por resaltar la apreciación de lo local. Pero también, la circunstancia anecdótica convierte sutilmente al elogio en una variante de la célebre paradoja del cretense que dice que todos los cretenses son mentirosos.

Luego de analizar los *topoi* de la riqueza, la *paideia* y la belleza, considerados en la serie dada por los *progymnasmata*, nos detendremos en un último *topos* que congrega en sí a los anteriores: la política.

Hacia el final del retrato, hallamos la comparación de Pantea con Aspasia y el elogio de Roma frente a Atenas. Para pintar la inteligencia de la joven se alude a un prestigioso modelo femenino. Esta analogía permite asociar el vínculo amoroso con la destreza política. En el pasaje 10.6, antes incluso de decir su nombre, Polístrato se refiere a Pantea como:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- Τὴν βασιλεῖ συνοῦσαν, ὧ μακάριε, τὴν αἰοίδμιον ταύτην λέγεις.⁷⁷

El término *synousa* conlleva una significación variada y polisémica en la lengua griega. Participio del verbo *syn-eimi*, sus acepciones más generales remiten a algún tipo de lazo, de complicidad o de entendimiento que puede ser de tipo intelectual (un discípulo), de convivencia (una compañera) o de trato sexual (una cortesana). La elección de esta palabra, en el sentido general de compañía, estaría dada por el vínculo de convivencia no matrimonial del emperador con su favorita.

En la analogía entre Pantea y la renombrada pareja de Pericles, encontramos nuevamente una forma del verbo *syn-eimi* atribuida a esta última:

ΠΟΛΥΣΤΡΑΤΟΣ.- [...] τὴν δὲ ἐκ τῆς Μιλήτου ἐκείνην ἀσπασίαν, ἣ καὶ ὁ δόλυμπος θαυμασιώτατος αὐτὸς συνῆν [...] ⁷⁸ (Im. 17.)

Aspasia simboliza no solo la belleza y la inteligencia sino también, metonímicamente, el poder político y la distinción social. La comparación con ella supone, así, un elogio múltiple, como si la figura de Pantea fuera una *mimesis* superior de la cultura griega clásica.

⁷⁷ Polístrato: «Hablas, amigo, de esa famosa [mujer] que está con el rey».

⁷⁸ Véase *supra* n. 40.

La figura de la ateniense, sin embargo, no siempre es un modelo de virtud en la obra de Luciano. En *El sueño o el gallo*, un diálogo donde se satiriza el deseo de riqueza y gloria, también se hace mención a Aspasia y Pericles, pero con un sentido muy diferente. El gallo de Micilo habla y se identifica como una reencarnación de quienes en otro tiempo fueron, sucesivamente, Pitágoras, Aspasia de Mileto y ahora, simplemente, un gallo. El diálogo entre el ave y su amo avanza de la siguiente manera:

ΜΙΚΥΛΛΟΣ.- [...] ἀποδυσάμενος δὲ τὸν Πυθαγόραν τίνα μετημφίεσω μετ' αὐτόν;
 ΑΛΕΚΤΡΥΩΝ.- Ἀσπασίαν τὴν ἐκ Μιλήτου ἐταίραν.
 ΜΙΚΥΛΛΟΣ.- Φεῦ τοῦ λόγου, καὶ γυνὴ γὰρ σὺν τοῖς ἄλλοις ὁ Πυθαγόρας ἐγένετο,
 καὶ ἦν ποτε χρόνος ὅτε καὶ σὺ ὥτοόκεις, ὃ ἁλεκτρυνόνων γενναιότατε, καὶ συνῆσθα
 Περικλεῖ ἀσπασία οὔσα καὶ ἐκύεις ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἔρια ἔξαινες καὶ κρόκην κατῆγες
 καὶ ἐγυναικίζου ἐς τὸ ἐταιρικόν⁷⁹ (*Gall.* 19).

El término *hetaira*, traducido a menudo por cortesana, sintetiza la imagen de la mujer seductora allegada a los poderosos por su afición a la riqueza, a lo que debe sumarse, en el caso de Aspasia, la fama de su inteligencia para provocar la pasión del gran político.⁸⁰ En este pasaje, dicho apelativo está asociado al campo semántico de *syn-eimi*,⁸¹ de la misma familia léxica que el término referido a Pantea.

La sublime comparación con el modelo griego en las *Imágenes*, a la luz de este texto, tiene un matiz difamatorio encubierto. La referencia a Aspasia, acompañada de la forma *synousa*, permite el doble sentido para el lector que tuviera en mente la obra *El sueño o el gallo*, de cronología muy cercana.⁸²

79 Micilo: «Y cuando dejaste de ser Pitágoras, ¿en quién te convertiste después de él? Gallo: En Aspasia, la cortesana de Mileto. Micilo: ¡Vaya historia! ¡Entre otros seres, Pitágoras también ha sido mujer! Así, hubo un tiempo en que también tú ponías huevos, mi muy noble gallo, vivías con Pericles siendo Aspasia, tenías hijos con él, cardabas lana, tejías y hacías de mujer como una cortesana» (la traducción es nuestra).

80 La pareja de Aspasia y Pericles, como personajes con rasgos caricaturescos, ya constituía una presencia recurrente en la tradición literaria griega, específicamente en el ámbito de la antigua comedia ática. El apelativo Ὀλύμπιος, con el que se apoda al estratega ateniense, es el epíteto preferido para nombrarlo en las comedias, donde es caracterizado irónicamente como un hombre sin voluntad, dominado por su hábil mujer.

81 Algunos traductores optan por acentuar el sentido de trato erótico propio del término *synestha* en este contexto: Bompaire (2003) utiliza «tu couchais avec Périclès», Espinosa Alarcón, BCG 1981, traduce «te acostabas con Pericles», Harmon, The Loeb Classical Library 1953, en cambio, usa la expresión «when you lived with Pericles».

82 Según Bompaire (2003) 87, Helm considera que este diálogo es el último de los 15 diálogos menipeos o cínicos. Schwartz en cambio lo ubica en la segunda mitad de esta fase, en el año 161 d.C.

El co-texto de sátira es claro en esta última obra. Por otra parte, el término despectivo *hetaira* es recurrente, incisivo y ofrece un contraste con la figura del filósofo, otra de las reencarnaciones del gallo, a tal punto que su dueño exclama:

ΜΙΚΥΛΛΟΣ.- ὦ Διοσκόρω τῆς ἀνομοιότητος, ἐξ ἐταίρας φιλόσοφος.⁸³ (*Gall.* 20.)

Aspasia se ubica en el extremo opuesto del pensador Pitágoras y, por supuesto, más alejada aún de cualquier modelo de inteligencia. En caso de que exista una sátira solapada bajo esta analogía, la imagen de la joven de Esmirna se acerca a la crítica de otras cortesanas, cercanas al poder, que aparecen en *La travesía*, subiendo a la barca de Caronte.⁸⁴

Si nos detenemos en la figura del emperador en las *Imágenes*, la brevedad de la alusión a las cualidades de Lucio Vero resulta, al menos, llamativa:

ΛΥΚΙΝΟΣ.- [...] ἔπρεπε δὲ καὶ βασιλεῖ τῷ μεγάλῳ χρηστῷ καὶ ἡμέρῳ ὄντι καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν, ὅποσα ἐστὶν αὐτῷ, εὐδαιμονῆσαι, ὥς ἐπ' αὐτοῦ καὶ φῦναι γυναῖκα τοιαύτην καὶ συνοῦσαν αὐτῷ ποθεῖν αὐτόν.⁸⁵ (*Im.* 22.)

El pasaje anterior sugiere varios comentarios. En primer lugar, la medida del elogio al *basileús* puede interpretarse como un gesto para seducirlo indirectamente. Sin embargo, también puede ser una crítica indirecta del sofista que, en un marco retórico excesivo, destina pocos adjetivos laudatorios a la suprema autoridad del Imperio. Asimismo, la repetición del pronombre *autós* hacia el final de la cita, el participio *synousan* y el infinitivo parecieran sugerir un sentido irónico, aunque el criterio con el que el lector o el traductor interprete el fragmento delimitará la ambivalencia de la frase.⁸⁶

La ambigüedad de la prosa luciánica proviene, también, de la datación de este encomio. Recordemos que la fecha de composición de las *Imágenes* es muy próxima al casamiento del emperador Lucio Vero con Lucila, la hija de Marco Aurelio, quien detenta el rol de esposa legítima. Si consideramos la obra completa de

83 Mícilo: «¡Por los Dioscuros! ¡Qué diferencia! ¡De cortesana en filósofo!» (la traducción es nuestra).

84 Luc. *Cat.* 22.

85 Licino: «Sería conveniente felicitar a un emperador, que es tan valiente y humanitario, y estas entre otras cualidades que posee, ya que a su lado le ha tocado en suerte tal mujer que cuando está con él lo desea».

86 Así, por ejemplo, Harmon, The Loeb Classical Library 1953, traduce «a woman born in this time and consort with him and love him» Espinosa Alarcón, BCG 1981, opta por una versión que no incorpora la conjunción entre el participio y el infinitivo finales: «semejante mujer que cuando está con él lo desea».

Luciano, la figura de Pantea en su condición de favorita del emperador, gozando de los privilegios de la élite, podría considerarse un personaje más propicio para la sátira sardónica de Luciano que para su encomio. Quizá la intertextualidad con el mundo clásico, eje vertebrador en la escritura de Luciano, sea la estrategia que nos permita avanzar en esta interpretación satírica y paródica del elogio.

En un artículo del año 1981, Korus realiza un estudio del procedimiento artístico de composición que elabora Luciano en *Imágenes*. El autor asegura que la formación de un retrato de mujer, como un hermoso mosaico, tiene diversas fuentes en la antigüedad. Una de ellas es el propio Homero, según Luciano lo declara en *Defensa de las Imágenes*.⁸⁷ Sin embargo, Korus sostiene que si bien Luciano menciona a Homero, puede que el poeta ciego no sea su fuente literaria principal, ya que el sirio critica el procedimiento del rapsoda épico considerando su técnica como un desmembramiento de los cuerpos.

Korus cree encontrar el verdadero modelo de la figura de Pantea en el contemporáneo épico de Homero, Hesiodo, en el pasaje de *Los trabajos y los días* donde se describe la creación de Pandora. El mito cuenta que todos los dioses cedieron un don propio para crear la tentación más hermosa y perniciosa para el hombre, hecho que explica en la anécdota la etimología del nombre Pandora. La similitud con la estrategia de Luciano es notable, también en la narrativización del sentido etimológico de Pantea, donde la saturación de deidades confluye en el encomio para formar el retrato.

Ahora bien, el mismo Korus se pregunta: si la influencia directa es Hesiodo, ¿por qué Luciano no lo menciona? La respuesta del autor es: «It is understandable that Lucian could not mention the name of Hesiod in the praise of Panthea since associating Pandora with Panthea would be easy for those listeners acquainted with archaic Greek literature, and the praise could then easily turn into insult».⁸⁸

La pregunta, sin embargo, admite otro giro: en el conjunto de expresiones ambiguas que hemos referido, el receptor antiguo instruido en la tradición, ¿lee el elogio de forma acotada o, simultáneamente, lee el insulto?

Korus no llega a afirmar esta última posibilidad. Para él el encomio a Pantea cumple su función y los sugerentes halagos de Luciano a la favorita del emperador no son malintencionados, porque incluso sus sentimientos con el emperador mismo no lo son.

87 Edenbaum (1966), Brandão (2001) y Zeitlin (2003) también vinculan esta técnica de composición fragmentaria de la creación de la belleza ideal con la anécdota del artista Zeuxis, quien para pintar un cuadro de Helena buscó a las jóvenes más hermosas de la ciudad y retrató de cada modelo la parte más perfecta de su cuerpo.

88 Korus (1981) 54.

El problema precisamente es decidir sobre ese aspecto, debido a que incluso la figura del *basileús* es problemática en la sofística de Luciano. Ya hemos visto que la crítica no logra un acuerdo sobre las referencias elogiosas o despectivas a Lucio Vero y Marco Aurelio, no ya de diferentes obras, sino incluso de los mismos pasajes. En *Nigrino*, la crítica a la sociedad romana parece centrarse en la imagen de los ricos (*hoi plousioi*). En otras obras (como *Menipo*, *El sueño o el gallo*⁸⁹ y *La travesía*) los vicios y debilidades de los *plousioi* son los mismos que se atribuyen a los *týrannoi* o *basileis*.⁹⁰ En dichos textos, donde no pareciera haber referencia directa a los Antoninos, el término para designar a los tiranos es el mismo con el que aquí se designa al emperador: *basileús*,⁹¹ por lo que la asociación implícita no puede descartarse.

La comparación final de Pantea con Atenea y Afrodita está vinculada con este tratamiento del poder. En los textos citados, la imagen del rico y del rey como un dios es una imagen ilusoria que, en el tono cínico de dichas obras, se desacredita con la naturaleza efímera de los honores y las riquezas. De manera tal que la visión de Pantea como una divinidad es, en principio, un cliché retórico derivado de los modelos femeninos de géneros como la novela erótica o, en un co-texto cínico, puede leerse como una alusión a la vanidad de los *basileis*.⁹²

Ciertos elementos atribuidos a Pantea coinciden con las críticas a los ricos y los *basileis* de los diálogos llamados satíricos: uno de ellos es la tela púrpura. Este vestido es uno de los componentes inseparables del cortejo de los ricos, como también lo son el oro,⁹³ los siervos y la comparación con un dios; todo ello caricaturiza la suntuosidad romana de la época. En el encomio se dice que Pantea no solo va adornada de púrpura y collares sino también por la virtud y la justicia. Sin embargo, una vez que el sentido irónico se hace presente en el elogio, es indecible precisar hasta dónde Luciano está estableciendo una diferencia entre sus personajes satíricos y Pantea o una semejanza.

Así llegamos al final de esta lectura a contrapelo del panegírico luciánico: la victoria final del retrato de Pantea, las *eikones* de su cuerpo y de su mente. La obra es excelsa y lleva en sí «la inspiración proveniente de las Musas». Las nueve compañeras de Apolo forman parte también del retrato. Nuevamente, el des-

89 Luc. *Gall.* 12; 24-26; 25.

90 Generalmente los términos *týrannos* y *basileús* se usan en forma indistinta como sinónimos. Véase Luc. *Cat.* 3, 13 y 15.

91 Con la palabra *basileús* se refiere Luciano al emperador tanto en *Im.* 10 y 22 como también en *Apol.* 11, 12, 13.

92 El motivo del personaje rico o el rey que es visto como un dios puede encontrarse en *Gall.* 24, *Cat.* 16.

93 En *El sueño o el gallo* no se alude directamente al oro pero sí a los anillos.

concierto invade el tono laudatorio del encomio para aquellos que no olvidan la parodia de la inspiración divina como fuente de la creación poética reiterada en *Diálogo con Hesíodo y Maestro de oradores*.⁹⁴

En conclusión, si reunimos los elementos mencionados en la imagen que se construye en *Maestro de oradores* sobre la personificación de la falsa Retórica, podemos reconstruir el siguiente esbozo: composición de encomios, voz con tono musical, dulce como la miel para halagar mejor, cargada de alabanzas como Amores que revolotean en torno a ella y, por último, la inspiración atribuida a las Musas. Esta *eikón* conlleva una analogía más que significativa con varios de los atributos que componen el encomio y el retrato de Pantea en las *Imágenes*. ¿Pretendía Luciano asociar su propio elogio y a Pantea con la falsa Retórica, dando así una pauta más acerca de cómo leer su encomio? Licino, con su gusto por los jovencitos, sus elogios hiperbólicos y eufóricos estaría muy cerca de la figura satirizada en *Maestro de oradores*, y Pantea conllevaría esa doble función de generadora y receptora de una retórica viciada por la adulación sofística.

Podemos concluir que el estilo seriocómico es el que mejor define la pluralidad de este encomio, en el sentido profundo del término *spoudogeloion* que refiere al *ethos* de la obra: el valor positivo y educativo de lo cómico para expresar un pensamiento serio.⁹⁵ Esa es, además, la lectura que posibilita una posición integrada y coherente de la forma dialógica en esta y en otras piezas del *corpus*, siempre signada por la renovación estilística que hace del antiguo género filosófico una nueva expresión teñida de una disonancia cómica, irrespetuosa y corrosiva de los valores sociales más encumbrados (belleza, instrucción, poder, dinero, fama, etc.).⁹⁶ Si se tiene presente este doble registro del diálogo, la

94 Luc. *Hes.* 1-2; *Rh. Pr.* 4.

95 Camerotto (1998) 125: «Lo *spoudogeloion* è strettamente collegato alla *mixis*, ma ritengo opportuno precisare che non è semplicemente la compresenza in un unico testo di elementi comici e di elementi seri, ma rappresenta piuttosto l'*ethos* specifico di opere che in genere presentano questa mescolanza di elementi. Ovvero una cosa è la *mixis* di elementi seri e comici, altra cosa è lo *spoudogeloion*, che non ha nulla a che vedere con le componenti del testo, se non in quanto strumenti che lo producono, ma che riguarda specificamente gli intenti e gli effetti».

96 Al respecto de la forma dialógica y de su originalidad compositiva en la obra lucianica, la bibliografía es cuantiosa y coincide en un mismo punto: asociar el diálogo a la *mixis* genérica que fusiona lo serio y lo cómico. Un ejemplo es la siguiente afirmación de García Valdés (2010) 81: «Luciano [...] desea crear un nuevo modo de conectar con el público, de impactar a través de lo cómico, el sarcasmo, el debate, la caricatura, la parodia, la ironía. Estos elementos de la comedia los inculca en el diálogo, apartado este ya de lo solemne y serio, elementos que el autor acompaña con el tono de la diatriba menipea, y que vehiculan su propia concepción del mundo, poniendo énfasis en la pequeñez y fragilidad de las cosas terrenas. Lo cómico, la sátira mordaz, conlleva una "filosofía de la risa", muy visible en sus personajes [cínicos]».

moraleja final del mito de Dédalo e Ícaro puede ser percibida por el público no solo como un elogio a una virtud sino también como la advertencia correctiva de un defecto adquirido.

LAS PIEZAS EQUÍVOCAS DEL «CUBO»: LUCIANO «EN» EL IMPERIO

La conjetura más inmediata, después de este extenso recorrido, es que los escritos de Luciano son obras abiertas, en cuanto que sustentan una coherencia interna que define una lectura, pero puestas en diálogo con otras obras admiten una significación diferente y, a veces, contraria a la primera.

Este trabajo no ha pretendido defender una afirmación sobre el encomio sino, en todo caso, hacer legítima una duda: la posibilidad de la función paródica y satírica de la *ékphrasis* en el panegírico *Imágenes*. La pregunta que seguimos haciéndonos es: ¿cómo debemos leer a Luciano? Si posturas tan encontradas coexisten en el interior de la obra de un autor, ¿cómo conciliar o hacer coexistir esos universos tan disímiles para elaborar una interpretación sin que él mismo nos refute en otro texto de su *corpus*?

Algunos estudiosos optan por considerar aquellos aspectos contradictorios como clichés retóricos; otros toman una de las posiciones del autor como más dominante y acentúan esa línea, sin debatir con los textos contrarios. Finalmente, para otros Luciano es simplemente un sofista y, como tal, no tiene una ideología o coherencia en su obra, sino que como un oportunista lingüístico, usa y abusa del repertorio de figuras y de temas sin intereses y opiniones personales definidos. Por lo tanto, el crítico no debe pedirle unidad en su pensamiento ni en su estilo.

El contraargumento principal a tales posturas es que la mayoría de sus textos sí mantienen una coherencia clara, como es el caso de *Menipo*, *El sueño o el gallo*, *Icaromenipo*, *La travesía* y *Diálogos de los muertos*.⁹⁷ Incluso en escritos posteriores, que no pertenecen a la etapa que consignamos, como *Contra los asalariados*. Títulos que forman una serie, por cierto, significativa.

¿Cómo leer, entonces, el único encomio que aparece en esta etapa y cuyos motivos y *topoi* encomiásticos son los mismos que aparecen satirizados en el resto del *corpus* de la época? La cercanía de los otros diálogos, muy posiblemente, habilitaban una visión corrosiva del panegírico, por la reiteración am-

⁹⁷ Sobre la linealidad y coherencia de la intencionalidad crítica en las obras de Luciano, véase también Cabrero (2007).

bivalente de sus temas. La intertextualidad, procedimiento central en el estudio de la obra de Luciano, no puede ser desestimada aquí.

Por nuestra parte no podríamos afirmar que Luciano permanece indiferente al poder político de los Antoninos, y que *Imágenes* no es lo que pretende ser: un panegírico a la favorita del emperador. Tampoco el sofista podía permitir la sospecha sobre las intenciones de su encomio, de allí la creación de *Defensa de las Imágenes*, donde el elogio se deriva a una temática de crítica literaria epidíctica, más que a un encomio en sí.

Sin embargo, tampoco hablaríamos de una actitud cortesana o de intereses políticos por parte del escritor. El mismo Billault reconoce que no hay ningún registro de que Luciano haya recibido algún favor o beneficios de parte de los emperadores. Un dato más que no puede dejarse de lado es que Luciano pasó la mayor parte de su vida de sofista en Atenas, lo cual nos sugiere que la carrera de ascenso o acomodamiento político, cuyo escenario era Roma, no constituía uno de sus principales intereses.

¿Cómo explicar entonces el cargo en la administración imperial de Egipto y la composición de *Apología*? Entre los textos que analizamos y el período final al cual se atribuyen los últimos escritos, entre los cuales encontramos *Apología*, hay aproximadamente diez años.⁹⁸ Es posible que el emperador no haya sido el favorecedor directo sino el propio gobernador de Egipto. ¿Creía realmente Luciano en ese hombre, estaba convencido de la utilidad de su función, el escritor mordaz cedió ante los beneficios de los cargos que él mismo había criticado? No lo sabemos aún.

Pero si nos atenemos a la etapa de la producción que hemos analizado, podemos decir que Luciano es un sofista cínico (en el sentido filosófico del término) lo cual, en cierto punto, constituye casi un oxímoron. Ideológicamente, la coherencia de sus obras más satíricas revela a un intelectual que desprecia los bienes materiales y en particular la gloria, en cualquiera de sus formas: el poder, la riqueza, la belleza, la sabiduría, etc. Aunque, como escritor griego, no puede negar ni ser indiferente a los círculos elitistas romanos, donde el sofista realiza su carrera y adquiere notoriedad. Este es sin duda un punto álgido de la discusión, en especial si tenemos en cuenta la relación ambigua de protección / persecución de los sofistas y el poder a lo largo de la historia.⁹⁹

98 Tal como puede leerse en Billault (2010) y García Valdés (2010), la fecha generalmente aceptada para la datación cronológica del cargo de *archistator* del Prefecto de Egipto que desempeña Luciano se ubica en torno a los años 170-175 d.C. Martin (2010) propone una fecha posterior, que supera el reinado de Marco Aurelio y llega hasta el gobierno de su hijo, Cómodo.

99 Véase el artículo de Malosse (2006) sobre este tema.

Tal como dice Billault, efectivamente Luciano escribe panegíricos e intenta ganar favores en ciertas ocasiones con sus escritos. A pesar de eso, desconfiamos de su actitud cortesana. Creemos, más bien, que su destreza de sofista le permitía crear una obra lo suficientemente plural como para que cierta *contra-lectura* fuera posible para aquellos que creían o podían reconocerla insinuada bajo la pompa retórica epidíctica. De este modo, el encomio a Pantea excedería las características formales del género y se integraría, como un título más, a la serie de obras con tono *spoudogéloion*, con sus múltiples facetas.

Cada interpretación supone una pieza de otra: elogio político, innovación retórica, parodia encomiástica y sátira política. Todas esas lecturas son posibles en las *Imágenes* y ese es el juego de un verdadero sofista. Una vez más, el resultado es la variada gama de colores en el lado del cubo que, después de dos mil años, no terminamos de hacer girar.

Libanios, ou la sophistique comme critique

Bernard Schouler

ABSTRACT: The sophistic, into the fourth century of our era, is integrated in civic life. The city requires the sophists to teach eloquence and to deliver, at the time of official ceremonies, speeches of much pageantry. However, the sophists developed a more personal activity: parenetic eloquence in the form of advice for the cities or moral preaching, speeches centered on school life and autobiographical confidences. The original contribution of Libanios is the critical virulence towards local authorities. This attitude takes its inspiration from Demosthenes and the will to practise parrhesia, freedom of speech whose emblematic figure is the anti-hero Thersites.

KEY WORDS: Libanios – sophistic – parrhesia

Les ouvrages publiés par un sophiste tel que Libanios se répartissent en deux catégories : les œuvres scolaires (exercices préparatoires, déclamations, études techniques) et les œuvres de circonstance (discours, lettres). À première vue il s'agit là de deux domaines bien séparés. Les œuvres scolaires sont par excellence le lieu où les regards sont tournés vers les mythes, vers le passé, ou vers des types intemporels tels que l'avare, le tyran, le tyrannoctone ou l'*aristeus* (le soldat méritant) ; c'est aussi le lieu des antilogies : éloge et blâme de la même personne, du même animal, de la même plante. Ces textes, quelle que soit leur qualité littéraire, ne semblent donc pas destinés à exprimer les convictions personnelles de leur auteur. Entre ces deux catégories, il paraît cependant possible de déceler des liens et de découvrir dans les œuvres scolaires l'affleurement des principes qui ont guidé Libanios dans les interventions grâce auxquelles il espérait, par la mise en œuvre de la rhétorique, contribuer au bien public.

L'apprentissage de la rhétorique, dans l'Antiquité, commence par la série des exercices préparatoires. Ceux-ci forment un système complexe, élaboré à l'époque hellénistique, émergeant pour nous seulement au premier siècle de notre ère avec l'*Institution oratoire* de Quintilien. Ce système a été constamment exploité, enrichi et commenté, surtout dans la partie orientale de l'empire romain, même au delà de la chute de Constantinople : Matthieu Camariota (Matthaios Kamariotès), peu avant 1490, signale encore l'importance des

deux principaux traités concernant les exercices préparatoires, celui d'Hermogène (II^e siècle) et celui d'Aphthonios (fin IV^e siècle)¹.

Ces exercices sont conçus dans le but d'apprendre à l'élève le maniement du style, — et parallèlement de vérifier sa connaissance de la langue savante —, et surtout les techniques argumentatives. Théon dans la préface de son traité (II^e siècle de notre ère) ridiculise ceux qui se lancent dans la pratique de la rhétorique en rédigeant aussitôt des discours : ils font comme l'apprenti céramiste du proverbe qui commence par fabriquer un pithos, vase volumineux et parfois gigantesque². Dans toute la gamme des exercices, nous nous arrêterons sur ceux qui portent le titre de réfutation, *anaskeuê*³. La conception que les techniciens de la rhétorique se sont faite de cet exercice a subi au départ quelques variations. Chez Théon, on trouve encore l'idée que pouvait être matière à réfutation une fable, une narration ou une chrie. La réfutation de la fable est vite apparue comme superflue. Celle-ci a quelque chose de trop naïf, de trop évidemment mensonger pour prêter sérieusement le flanc à une réfutation en règle. Chacun sait que les animaux ne parlent pas, et seul le contenu moral de la fable, exprimé dans l'*épimuthion*, pourrait être contesté. Mais ce serait anticiper sur des réflexions d'ordre philosophique, prématurées à ce niveau des études. La réfutation de la chrie pouvait aussi difficilement porter sur autre chose que sa signification morale. C'est donc la narration, c'est-à-dire essentiellement la narration mythologique, qui sera retenue comme point de départ de l'exercice autonome nommé réfutation. Les principaux théoriciens, Théon, Hermogène et Aphthonios, insistent sur les lieux logiques qui vont servir à l'argumentation, sans toutefois être toujours d'accord ni sur leur nombre ni sur leur utilisation. Le débat a aussi porté sur le plan à suivre : devait-on suivre l'ordre qu'on donnait initialement aux topiques ou la succession des faits telle que se présente dans le récit pris pour cible ? Libanios, qui semble se démarquer des préceptes donnés par les théoriciens, se rallie à la seconde proposition, dont l'esprit est plus littéraire que technique. Au VI^e siècle, le technographe Nicolas de Myra préconise aussi ce type de composition⁴.

Quels étaient les récits qui avaient la faveur des théoriciens ou des auteurs de réfutation ? Hermogène propose la réfutation du mythe de Narcisse et celle

1 Matthaeus Camariota, *Synopsis rhetoricae*, dans *Miscellanea*, ed. Johannes Scheffer, Amsterdam 1698.

2 Théon I (59, 1-11). Zen., 3, 65.

3 Patillon (1997) 8, traduit ce terme par « contestation ».

4 Nicol., 30, 12-31, 9. Nicolas retient les lieux suivants : vraisemblance, possibilité, convenance, utilité, cohérence.

du mythe de Daphnê, que retiendra aussi Aphthonios. Il s'intéresse aussi au récit du sauvetage miraculeux d'Arion⁵. Libanios occupe une position originale par rapport aux exemples qui ont la préférence des théoriciens. Il se désintéresse de ces histoires trop peu conformes à la vraisemblance, pour attaquer de front Homère et Arctinos. Si la seconde de ses réfutations s'en prend à l'épisode du *Sac de Troie* (*Ilioupersis*) qui relate le viol de Cassandre par Ajax le Locrien, la première n'hésite pas à se dresser contre Homère. Attaquant le premier chant de l'*Iliade*, le sophiste montre à ses élèves, tout juste sortis de l'école du grammairien, et dont l'âge est généralement de quinze ans, qu'il est possible de ruiner tout l'édifice de l'*Iliade*⁶. L'argumentation de la réfutation intitulée *Qu'il n'est pas vraisemblable que Chrysès se soit rendu là où les Grecs avaient établi le mouillage de leurs vaisseaux* utilise trois des critères logiques recensés par Hermogène : la vraisemblance psychologique, la convenance morale et l'opportunité. L'invraisemblance psychologique domine dès le début : « Comment un homme âgé aurait-il eu l'audace de se présenter devant les ennemis ? ... sachant qu'ils haïssaient Troie et qu'ils avaient ravagé les peuples voisins. »⁷ Ce n'est qu'à la fin du morceau qu'il passe de l'invraisemblance psychologique à l'inconvenance morale et à l'inopportunité : « Qui donc ajouterait foi aussi à la prière prononcée contre les Grecs ? Même un très jeune adolescent n'en serait pas venu à un tel degré de stupidité qu'il ait pu chercher à tirer vengeance de gens qui étaient venus porter secours⁸. Cependant le vieillard, le prêtre, l'homme qui avait passé son temps auprès des autels, le maître qui enseignait aux autres la justice essaie de diriger les flèches du dieu contre ceux qui étaient venus porter secours. Mais le plus scandaleux de tout, c'est que l'un fasse une demande aussi déplacée, et que l'autre acquiesce et accorde, lui, le fils de Lêtô, qui hait les auteurs d'injustices. Il est impossible que je puisse croire à cela. Car, comment des fautes que ne commettraient pas les meilleurs des hommes pourraient-elles être accomplies par ceux qui possèdent le ciel ? ». Le critère de l'opportunité morale prend en compte l'effet produit sur l'auditoire : « C'est du mensonge et cela fait tort à l'auditoire. Aussi convient-il, vis-à-vis de ces poèmes, ou bien de s'en tenir totalement éloigné, ou de s'y intéresser pour le charme qu'il présente, tout en sachant que, même si le poète peut obtenir ce

⁵ Récit proposé par Hérodote 1, 23-24.

⁶ Lib., *Ref.* 1, 2. Ce bel antithéton d'exorde semble sans appel : « Plus que tout autre Homère aurait dû éviter de mentir... Mais en réalité il paraît s'attacher lui-même au mensonge dans de nombreux épisodes de l'*Iliade* et particulièrement dans les tout premiers ».

⁷ Lib., *Ref.* 1, 3.

⁸ L'expédition a pour but officiel la libération d'Hélène.

résultat, il néglige la vérité »⁹. La critique se fonde sur la conception philosophique du divin : Homère donne une représentation mensongère des dieux.

L'essentiel est de démontrer au futur orateur que même le plus prestigieux des poètes n'est pas à l'abri de la réfutation. Libanios ne perd pas de vue que la pratique des exercices préparatoires contribue essentiellement à la formation du futur orateur, même s'il donne à ses textes une forme particulièrement soignée et plus riche en procédés stylistiques que ne le prescrivaient les technographes. Cette pratique ne se réduit pas à un jeu littéraire, visant aux effets esthétiques, comme cela est souvent arrivé. Attaquer Homère, c'est prouver la puissance du *logos*, comme l'avait affirmé avec tant d'enthousiasme Gorgias dans l'*Eloge d'Hélène*, ce n'est pas porter un jugement négatif et définitif sur l'œuvre du poète. La dernière phrase de la première réfutation, malgré l'aspect très restrictif de l'expression *alêtheias oligoreîn*, ouvre tout le champ de la délectation poétique, et rejoint la vieille conception hésiodique du mensonge, détour nécessaire dont les poètes ont besoin pour faire affleurer des vérités.

La pratique inverse correspond à un autre type d'exercice, la confirmation, connexe de la réfutation. Jean Doxapatrès¹⁰, au ^x^e siècle, s'élève contre les assertions à son avis irréflechies de certains théoriciens qui ne trouvaient aucune raison de maintenir un ordre strict dans la progression et qui ne voyaient pas pourquoi faire apprendre aux élèves la réfutation avant la confirmation¹¹. L'ordre n'est pas indifférent, car la réfutation porte sur des matières considérées comme évidentes par l'élève fraîchement issu de l'école du grammairien et pénétré d'admiration pour la poésie. Il s'agit de lancer l'élève à l'assaut de traditions qui lui apaisaient jusque-là hors de toute discussion, pour lui montrer le redoutable pouvoir de l'argumentation. Dans un deuxième temps, le maître lui apprend à reconstruire l'édifice que cette première audace a renversé. Comment serait-il possible, affirme Doxapatrès, de confirmer ce qui n'a pas été réfuté ? On fait aussi jouer l'analogie avec l'éloquence judiciaire : la défense, assimilée à la confirmation, vient toujours après l'accusation. Dans le paysage de la rhétorique, il n'est jamais d'évidence stable et permanente.

Dans la seconde confirmation, *Que le récit concernant la colère d'Achille est vraisemblable*, Libanios prend l'exact contre-pied de ce qui était dit dans la première réfutation. Là il demandait aux poètes de ne pas se désintéresser de la

9 Lib., *Ref.* 1, 11-12 ἀληθείας ὀλιγορεῖν.

10 Doxapatrès, *Commentaires aux exercices préparatoires d'Aphthonios* dans *Rh. Gr.* ed. Walz 2, 353-354.

11 Nicol., 29, 8-30, 8 est un des rares technographes à affirmer qu'il était indifférent de prendre l'une ou l'autre en premier.

vérité, surtout à partir du moment où ils prétendent que leurs paroles sont inspirées par les Muses¹², ici il reproche aux détracteurs des poètes de ne pas avouer que leurs propos mettent les Muses en cause. Dans le détail de l'argumentation qui redonne sa légitimité à la narration homérique je ne retiendrai que le paragraphe où il trouve judicieuse l'opposition entre le refus brutal d'Agamemnon, fondé sur ce que nous appellerions la *Realpolitik*, et la compassion qui s'empare des soldats. « Telle en effet est la foule, prompte à la pitié et capable de virer du côté de la compassion. Et en même temps, elle possédait la liberté d'expression (*parrhêsia*) car il ne s'agissait pas d'esclaves, mais d'alliés venus de leur plein gré »¹³. Avec le couple réfutation-confirimation, l'élève était déjà confronté aux controverses *in utramque partem*, qui trouveraient leur place dans les déclamations¹⁴.

Homère est pris pour cible afin de mieux le louer, afin aussi de montrer qu'on sait louer. Mais ces exercices montrent toutefois que l'autorité d'un ancien n'exige jamais une adhésion superstitieuse. Il ne s'agit que d'un témoignage, susceptible, comme tous les témoignages, d'être récusé. La raison ne saurait s'effacer devant une autorité, si prestigieuse soit-elle¹⁵. La rhétorique grecque maintient jusqu'au terme de sa longue existence qu'il n'est pas de texte sacré, mais que chacun de nous se trouve devant des œuvres pensées, écrites et publiées par des hommes, porteuses d'erreurs autant que de vérités. La supériorité des grands auteurs réside seulement dans la puissance de leur vision et de leur talent.

Après avoir mis en lumière les intentions qui animaient les réfutations telles que Libanios en tout cas les concevaient, et reconnu l'importance de cet apprentissage des techniques de la controverse et de cette incitation à mettre en œuvre le traitement critique des textes poétiques, nous aborderons un autre type d'exercice, l'éloge. Celui-ci prépare de toute évidence à la pratique du genre épideictique. Il a été bien démontré que le discours encomiastique, certes enraciné dans les rites institutionnels ou simplement domestiques, trouvait cependant sa légitimité profonde dans la mise en exergue des valeurs auxquelles s'attachait la communauté composée par les auditeurs¹⁶. Les valeurs traditionnellement les plus célébrées dans les éloges des cités, des grands personnages ou simplement

¹² Lib., *Ref.* 1, 1.

¹³ Lib., *Conf.* 2, 7.

¹⁴ Par exemple Lib., *Decl.* 7 et *Decl.* 8 : Poseidon accuse Arès du meurtre d'Halirrhotos et Arès justifie son acte.

¹⁵ Schouler (1984) 479.

¹⁶ Pernot (1993).

d'un proche dont on célèbre les noces ou les funérailles, étaient principalement la grandeur d'âme ou l'ambition (*mégaloψuchia*) toujours liée au dévouement à la collectivité (*eunoia*), la tempérance (*sophrosunê*) qui favorise l'ardeur au travail (*philoponia*) et, d'une manière récurrente, le respect des personnes (*philanthropia*). Libanios accordait une valeur particulière à la liberté de parole, le franc parler (*parrhêsia*), qui, tout en étant assez facile à pratiquer par les détenteurs du pouvoir, pouvait souvent, chez l'orateur, ne rester qu'un idéal.

C'est Homère qui lui fournissait l'occasion d'aborder le thème de la *parrhêsia* et de montrer combien cette vertu comptait pour lui, dans un éloge qui va bien au delà du simple exercice scolaire, l'*Eloge de Thersite*, qui commence par ces mots : « C'est en demandant à Homère de me pardonner que j'entends délibérément l'éloge de celui dont il a de son propre chef médité, je veux dire Thersite »¹⁷. Alors que l'épopée exalte les vertus aristocratiques des chefs, la scène, magnifique, où apparaît Thersite dépeint l'état d'esprit des hommes du rang, que les princes conduisent sur une terre étrangère pour permettre à l'un d'eux de récupérer une épouse enlevée, mais plus encore dans l'espoir de se partager les richesses d'une ville prospère. La scène braque l'attention sur ce Thersite dont les poètes ou les érudits postérieurs feront un noble déchu, mais sur lequel Homère précise seulement qu'il était contrefait, querelleur et couard. Les propos avec lesquels ce personnage essaie de provoquer une véritable mutinerie dans les rangs de l'armée ne manquent pas de pertinence, au point que son image hantera les esprits longtemps après Homère. Les démocrates athéniens n'auront guère à cœur de s'en servir comme porte-étendard. Mais les philosophes cyniques, dont la visée est de subvertir l'ordre social, vanteront son franc parler et la vigueur de ses vitupérations contre les puissants. Ulysse aura vite fait de rétablir l'ordre, non pas en usant de ruse ou de persuasion, mais en appliquant sur le dos du bossu une volée de coups, ce qui ne manque pas de déclencher l'hilarité de la foule, nullement troublée par les appels à la révolte¹⁸, ce que laissaient déjà prévoir les propos sans illusion de l'insoumis¹⁹, autant que les appréciations d'Achille sur la servilité des Achéens²⁰, ailleurs qualifiés de magnanimes, mais dont on voit bien qu'au fond de leur cœur ils n'ont que hargne vis-à-vis d'Agamemnon²¹. N'est-il pas étrange qu'un des rares passages où s'ébauche une évocation de la masse anonyme soit traité, de même

¹⁷ Lib., *Enc.* 4, 1.

¹⁸ Hom., *Il.* 2, 270-278.

¹⁹ Hom., *Il.* 2, 235.

²⁰ Hom., *Il.* 1, 231.

²¹ Hom., *Il.* 2, 222-223.

que les combats entre chefs, comme l'affrontement de deux personnages, et que s'y marque si fortement la coupure séparant ce contestataire rossé et ridiculisé de la collectivité qu'il tente de soulever ? La complexité et l'ambiguïté des situations et des discours caractérisent cette première oeuvre de la littérature grecque, pourtant née dans un contexte encore profondément archaïque. Homère accable Thersite sans le réduire à néant. Il a placé, dans son réquisitoire contre Agamemnon, chef suprême, une charge explosive qui annonce les véhéments réquisitoires d'Hésiode contre les grands.

Fils d'Atrée, de quoi te plains-tu, que désires-tu ?
 Tes baraques sont remplies de bronze ; il y a plein de femmes,
 dans tes baraques, butin de choix, que nous, les Achéens,
 nous te cédon, à titre de chef, chaque fois que nous prenons une ville...²²

En outre, avec la tendresse et l'humanité qu'il témoigne si souvent aux êtres souffrants, le poète s'apitoye sur le mutin que frappe sans ménagement Ulysse :

Il courbe l'échine, des larmes abondantes s'écoulent de ses yeux.
 Une enflure sanguinolente apparaît sur son dos,
 sous le choc du sceptre d'or. Il se rassied, il est pris de peur,
 et sous la douleur, le regard défait, il essuie ses larmes²³.

Cette scène, écrit l'auteur de la notice consacrée à Thersite dans le *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*²⁴, exerce une véritable fascination. Chez Libanios, ce pauvre bougre, contrefait et disgracié, est présenté, non comme un démagogue sans scrupule, ce qui est encore le cas chez Maxime de Tyr²⁵, mais comme un véritable aristocrate, animé d'un courage sans faille²⁶, et surtout comme un orateur soucieux du bien public, dont la franchise très agressive n'a pas d'autre raison que l'intérêt général. Il tourne audacieusement en dérision tout aussi bien Achille, qui s'est déguisé en fille pour honteusement échapper à la guerre, qu'Ulysse, qui simula la folie²⁷.

²² Hom., *Il.* 2, 225-228.

²³ Hom., *Il.* 2, 266-269.

²⁴ Johannes Schmidt, dans Röscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, tome 5 (1916-1924), col. 665.

²⁵ Max. Tyr. 26, 5.

²⁶ Lib., *Enc.* 4, 1-4.

²⁷ Lib., *Enc.* 4, 5-6.

« Les agissements iniques l'incitaient à prendre la parole et à dénoncer les coupables, sans se laisser intimider par la position sociale de quelques-uns ; il n'était pas de ceux qui, tout en flattant les détenteurs du pouvoir, traitent durement les gens du peuple et outragent ou maltraitent les particuliers sans défense. Car il savait que, pour ces derniers, l'absence de luxe suffit à les rendre raisonnables, alors que ceux qui exercent des charges et qui vivent dans l'abondance de la table et dans l'opulence ont besoin d'un homme pourvu de fierté et d'un franc parler salubre, lequel peut, chaque fois qu'une faute est commise, voir clair, tancer, vitupérer, empêcher ou redresser les abus, ne rien craindre au monde, ni sceptre, ni l'habileté d'un homme, ni le nombre des amis, ni les protections dont ceux-ci bénéficient »²⁸. Ces phrases accumulatives, avec l'allusion aux banquets, hauts lieux du trafic d'influence, conviennent à l'évidence beaucoup mieux à la société impériale qu'aux guerriers achéens rassemblés devant Troie. Elles sont même en contradiction avec le texte d'Homère, où Thersite, qualifié de couard, éclate en sanglots quand il se fait lamentablement corriger par Ulysse. Libanios n'hésite pas à le comparer à Démosthène : « Il arriva ultérieurement que, chez les Athéniens, Démosthène adopta la même attitude, lequel jugea que l'intérêt de la collectivité passait avant le sien propre et, choisissant un langage dont il savait bien qu'il heurterait le peuple, préféra lui déplaire plutôt que de lui manifester une complaisance coupable »²⁹.

L'éloge que Libanios fait de Thersite est dominé par la volonté de rappeler combien il n'est pas d'éloquence authentique sans liberté de parole. Libanios se conforme à la présentation que les poètes du Cycle et Quintus de Smyrne ont donné de ce personnage : ils lui ont attribué une naissance aristocratique et ils ont présenté sa difformité comme la conséquence de sa participation à la battue organisée par Méléagre contre un redoutable sanglier³⁰. Mais il lui fait retrouver son statut emblématique et la fonction de contestation qu'Homère lui avait conférée, même si, dans l'esprit du poète, malgré l'accent de vérité qu'il donnait aux revendications du bossu, de telles revendications apparaissaient comme l'exact opposé de la magnanimité héroïque. Pour le sophiste, Thersite incarne

²⁸ Lib., *Enc.* 4, 6-7 : *absence de luxe* τὸ μὴ τρυφᾶν, *un homme pourvu de fierté et d'un franc parler salubre* ἔχοντας φρόνημα καὶ παρρησίαν συμφέρουσαν.

²⁹ *Enc.* 4, 8. Voir Schouler (1984) 769-773 et Schouler (2004) III-III2. Sur le destin littéraire de Thersite dans l'Antiquité et la présentation qu'en fait Libanios, on consultera l'article cité *supra* dans le *Lexikon* de Röscher et celui de la *RealEnzyklopädie* (V A 2) rédigé par Schwahn en 1934. On lira aussi avec intérêt un livre et un article de Luigi Spina (2001a, 2001b), ainsi que l'article de C. Jouanno (2009). Le personnage jouit actuellement d'un regain d'intérêt si l'on en juge par quelques traductions de l'éloge de Libanios qui figurent sur Internet.

³⁰ Lib., *Enc.* 4, 3-4.

une *parrhêsia* courageuse qui dénonce les abus des puissants, alors que lui-même, tout en faisant partie d'une aristocratie provinciale dont il se voudrait le porte-parole, s'est employé à dénoncer les abus commis par les gouverneurs et les *honorati*. Il n'y a rien de démocratique dans les cris de colère de ce notable inspiré par un idéal civique qu'il puise dans une tradition littéraire classique se coulant sans heurt dans le moule institutionnel et idéologique de l'empire romain.

Hors des exercices préparatoires, mais toujours dans la littérature de type scolaire, Libanios consacre une grande partie de la plus longue déclamation qui nous soit restée de lui, celle que les manuscrits placent toujours en premier, l'*Apologie de Socrate*, à la défense de la liberté d'expression, dont le philosophe athénien apparaît désormais comme la plus apparente expression. Libanios le sophiste, à huit siècles d'intervalle, vole au secours de l'ennemi des sophistes en répliquant aux griefs lancés par un Anytos imaginaire³¹. L'écrit auquel Libanios réplique dénonçait principalement les attaques contre les poètes. Le philosophe cherchait principalement à détruire la confiance excessive que le public attachait à leurs œuvres, sur lesquelles reposait la formation morale des jeunes gens. Pour le défenseur, c'est à celles-ci qu'il faut s'en prendre, et non à ceux qui soumettent les vers à la critique³². Un lien étroit unit libre examen des textes poétiques et régime démocratique. Anytos en attaquant Socrate sur ce point introduit des pratiques tyranniques dans la cité. Socrate critique avec la même vigueur les actes des Trente Tyrans et les poèmes d'Homère ou de Théognis.

Mais toi, dans une démocratie et sous le régime de la liberté d'expression, tu ériges les anciens poètes en despotes régnant sur les hommes de lettres, tu imposes un bâillon aux esprits pénétrants, tu étends le silence sur Athènes. Même Pisistrate, qui manifesta l'intérêt le plus vif pour la poésie d'Homère, n'a exécuté aucun citoyen sous l'inculpation d'attaque contre l'épopée, et cela à un moment où, tandis qu'on établissait le texte d'Homère, les critiques ne devaient pas manquer. Mais toi, dans une démocratie, tu imposes une répression plus rigoureuse que ne le faisait une tyrannie et tu agis de la sorte tout en louant Thésée d'avoir renoncé au pouvoir qu'il détenait³³.

Bref, ce qui peut paraître paradoxal, grâce à Socrate, la rhétorique, on ose presque dire la sophistique, avec ce qu'elle entraîne de contestations et de réfu-

31 Traduction et notes dans Russell (1996) 17-57 et 193-204.

32 Lib., *Decl.* 1, 167.

33 Lib., *Decl.* 1, 72-73.

tations, se substitue à la poésie pour servir de fondement à l'éducation. Très curieusement, la liberté accordée par la démocratie n'apparaît pas comme une liberté de choix, ouverte sur l'action, offrant à chaque citoyen les moyens d'infléchir les décisions et de désigner les chefs. La liberté démocratique est chez Libanios la liberté d'opinion, qui garantit le droit de s'exprimer, de critiquer, de faire porter la critique sur les lois et surtout sur les textes littéraires, poétiques essentiellement. Ainsi s'effectue une fusion, disons plutôt une confusion, entre l'idéal démocratique, à la mode athénienne, et la *paideia* telle que la rêvent et s'efforcent de l'enseigner les sophistes de l'empire les plus attachés à la tradition hellénique.

Homère n'échappe pas à la critique socratique. Le défenseur, donc Libanios, pour innocenter Socrate en prouvant la nocivité de certains passages de l'épopée, substitue audacieusement sa propre parole à celle du philosophe. Il s' imagine en train de faire un cours aux enfants des juges athéniens. Il s'adresse à ces jeunes gens en utilisant l'apostrophe usuelle chez les sophistes de l'époque impériale, *ô néoi*, créant ainsi une solidarité corporative entre ce Socrate, dont il admet bien ailleurs qu'il refuse le titre de maître³⁴, et les professeurs des écoles littéraires qui s'évertuaient sous l'empire à enseigner autant le respect des grandes valeurs helléniques que la pratique de la rhétorique.

De la part d'Homère, jeunes gens, ce n'est pas correct de montrer dans l'Iliade les hommes du peuple recevant les coups donnés par Ulysse, quand ceux-ci s'élançaient dans l'espoir de s'embarquer pour le retour, tandis que les chefs étaient retenus par des discours, et de plus par des discours pleins d'aménité. Les conditions sociales n'auraient pas dû servir à déterminer le traitement que chacun méritait. Ou bien la mise à flot des navires était un crime qui demandait des coups, et il fallait que tous fussent frappés. Ou bien ce n'était qu'une faute justifiant une réprimande, et il ne fallait pas infliger aux uns des reproches, et aux autres des coups, mais se contenter de discours à l'adresse des deux catégories. En estimant que les dignitaires jouissent d'une supériorité naturelle sur la masse, le poète de cette façon n'effectuait pas une répartition des droits en raison du mérite que chacun manifestait dans sa conduite. Il peut advenir qu'un homme comptant parmi le peuple soit un homme de bien et qu'un autre, que sa condition place au-dessus du commun, soit pétri de vices³⁵.

³⁴ Lib., *Decl.* 1, 16; 1.118; 1.142.

³⁵ Lib., *Decl.* 1, 93. Ces considérations sur l'*Apologie de Socrate*, dont Pierre-Louis Malosse et moi-même préparons une édition à paraître dans la CUF, reprennent en partie celles que nous avons développées dans Malosse & Schouler (2009) 186-190.

Socrate, en usant de *parrhêsia*, ne commet aucune faute, au contraire il prouve le côté *dêmotikos kai philanthropos* de son enseignement³⁶. De lui, Libanios dit qu'il s'est volontairement chargé d'une liturgie, dont le but est d'éclairer ses concitoyens par son franc parler³⁷. De Thersite, il affirmait qu'il s'est de son propre chef placé à ce poste de dénonciation des abus³⁸. Dans ce rôle, ni Thersite, ni Socrate, ni Libanios ne sauraient se rendre coupable d'abandon de poste, de *lipotaxia*, alors même que la pratique de la libre expression n'est pas sans danger : Thersite reçoit des coups de bâton, Socrate boit la ciguë. Elle peut, simplement, entraîner pour conséquence de déplaire aux auditeurs, de ne n'être ni cru ni suivi, ce qui est contraire aux objectifs que se fixe l'orateur. Elle risque, sous l'empire, de susciter l'animosité des détenteurs du pouvoir.

Libanios s'est trouvé partagé entre deux modèles, Isocrate et Démosthène. Au premier, il fait plusieurs fois appel dans diverses compositions, sans lui consacrer de déclamations, et ne rédigeant sur son compte qu'une chrie, au sujet mille fois rebattu : « Isocrate a dit que, si les racines de la *paideia* étaient amères, les fruits en étaient doux ». Isocrate, auquel il se réfère finalement assez peu et dont on ne peut dire qu'il imite le style reposant sur la clarté³⁹, la régularité et la symétrie, lui fournit un modèle de vie tentant, mais insuffisant. Enumérant les diverses raisons mises en avant par les admirateurs d'Isocrate, il en arrive à son style : « Certains sont subjugués par la beauté des mots, d'autres par celle des rythmes »⁴⁰. Il continue ainsi : « J'ai constaté que certains ont trouvé une raison de l'admirer dans son refus de se mêler des affaires publiques. Ils donnent pour argument que, s'il était devenu un de ceux qui montaient à la tribune, il aurait mis à la disposition de la cité des Athéniens seulement un orateur ; qu'en se donnant au contraire la mission d'enseigner et d'expliquer l'art des discours, il a introduit un grand nombre de gens dans cette carrière et non lui seul »⁴¹. Eloge en demi-teinte, plus proche de l'apologie et de l'excuse que de la parénèse et de l'érection en modèle. Le poste de combat auquel se place Isocrate est honorable, mais manque singulièrement de panache. Poste auquel Libanios se plaça, l'enseignement de la rhétorique, mais qui demeure insatisfaisant, au regard de sa seconde ambition, la participation à la vie publique par l'exercice du franc parler.

36 X., *Mem.* 1, 2, 60 applique à Socrate ces deux adjectifs.

37 Lib., *Decl.* 1, 19 et 1.171.

38 Lib., *Enc.* 4, 9 : ἐπὶ ταύτης αὐτὸν καὶ Θεοσίτης ἔταξε τῆς τάξεως.

39 Voir Schouler (1984) 540-542.

40 Lib., *Chr.* 3, 1 οἱ δὲ τοῦ τῶν ὀνομάτων, οἱ δὲ καὶ τοῦ τῶν ῥυθμῶν ἐαλώκασιν κάλλους.

41 Lib., *Chr.* 3, 2.

Démosthène, dont il apprécie davantage le style, plus dense, plus heurté, est sur ce point le modèle. Chez Isocrate, le risque de déplaire est un motif d'école, inséré par exemple dans l'exorde du discours *Sur la paix*⁴². Il n'en est pas de même pour Démosthène. Celui que Libanios imagine évoque avec fierté sa *parrhêsia* qu'il présente ironiquement comme l'indice d'une mauvaise conduite. L'orateur convient qu'il fut un faiseur d'embarras et qu'il mérite, ironiquement toujours, d'être châtié pour cette *polupragmosunê*⁴³. Son activité s'est exercée de façon inutile (*periergos*), à contre-temps (*akairos*), avec une audace intempestive (*thrasus*)⁴⁴. Il trouve toujours à redire à l'attitude de ses concitoyens, s'indignant de leur indifférence devant les malheurs des peuples alliés, et exaltant les vertus des ancêtres, dont ses contemporains ne suivent plus les leçons. Ceux-ci se complaisaient dans la jouissance des plaisirs⁴⁵. Libanios, dans ses déclamations « philippiques », ne pouvait pas ne pas transférer sur son propre cas de nombreuses phrases mises dans la bouche d'un Démosthène déçu par ses concitoyens au point de souhaiter quitter la vie. En réalité ce personnage créé par le sophiste n'aspire pas à la mort et ne demande celle-ci que par un discours figuré, une demande déguisée, qui vise en réalité à obtenir de ses concitoyens un changement d'attitude et de politique⁴⁶. « Je reconnais avoir moi-même commis de nombreuses fautes. Pourquoi donc ne faut-il pas vous dire la vérité ? Pourquoi ne vais-je pas user de franchise jusqu'à mon dernier jour ? Le peuple athénien voulait être l'ami des Macédoniens et leur céder l'hégémonie. Aurait-il donc fallu laisser cela se faire ? Car pourquoi, toi, le plus misérable des hommes, Démosthène, — permettez-moi de me blâmer moi-même et de dresser l'acte d'accusation contre ma propre politique, — pourquoi donc, Démosthène, tracassais-tu le peuple ? »⁴⁷. L'orateur se perd en lamentations et en louanges du passé. Au lieu de t'aligner, affirme l'accusateur de ses pensées et de ses actes, sur ceux qui prônent une politique de concession, « tu souffres, tu gémis sur la situation actuelle. Mais retire-toi donc dans ta maison pour gémir et dérobe ta souffrance aux autres. Pourquoi te présentes-tu à l'assemblée, au théâtre pour blâmer les Athéniens, les accuser de paresse et d'indolence... Tu as osé tenir de tels propos aux Athéniens, les couvrir d'injures

42 Isoc., *Sur la paix* 3-5.

43 Lib., *Decl.* 20, 13.

44 Lib., *Decl.* 23, 40 (Foerster 6, 399, 3). *Decl.* 20, 13 (F 6, 301, 19).

45 Lib., *Decl.* 20, 14 « Tu ne laisses pas les Athéniens jouir de la vie (τρυφᾶν) ».

46 Sur l'utilisation du discours figuré dans la déclamation grecque, voir Russell (1983) 36-37 ; Russell (1996), *logos eschêmatismenos*, index p. 227 ; Schouler (1984) 420-428 ; Schouler (1986) 257-272 ; Patillon (2001) LXXIX-XCI.

47 Lib., *Decl.* 20, 4 (F 6, 297, 5), 14 (302, 8), *Decl.* 23, 43.

et d'insultes... Tu as osé, ô le plus ignoble de tous, dire aux Athéniens : vous avez abandonné les principes que vous ont légués vos ancêtres »⁴⁸.

Les discours politiques que Libanios a écrits et qu'il a prononcés devant son public, en vue d'une diffusion dont les modalités nous échappent⁴⁹, offrent de nombreuses ressemblances avec les textes scolaires que nous venons d'évoquer. Nous pouvons même dire que textes scolaires et textes politiques exposent une même conception à la fois de la vie publique et du métier d'orateur. Le discours 2, *Contre ceux qui l'avaient appelé importun*, est un excellent témoignage de cette *parrhêsia* du sophiste. Souvent interprété comme la manifestation d'un tempérament maladivement susceptible, encore exacerbé par des épreuves et des déboires personnels, ce discours, qui, en 381, deux ans après l'avènement de Théodose, ouvre la période au cours de laquelle seront rédigées les interventions les plus incisives, est en réalité un pamphlet dans lequel s'exprime un véritable programme politique. Il s'agit d'un tableau, qui dénonce avec vigueur la désaffection dont est victime la religion traditionnelle⁵⁰ ; la désolation qui s'empare des campagnes, due aux excès du fisc et aux exactions des moines⁵¹ ; la décadence des cités qui se marque par l'appauvrissement et la perte de prestige de la classe curiale⁵² ; la misère des soldats et la dégénérescence de l'armée, victime de la corruption et de l'abandon des anciennes pratiques de préparation au combat⁵³ ; la malhonnêteté des gouverneurs qui ne poursuivent que la recherche du plaisir et l'enrichissement personnel⁵⁴ ; le discrédit enfin dont souffrent la culture littéraire et les écoles d'éloquence⁵⁵. Ce tableau oppose constamment passé et présent. Il est suivi d'une objection censée avoir été lancée par son détracteur : « Tu réproches le présent en tout, tu célèbres le passé en tout ». La réfutation est cinglante : « Est-ce un crime de prendre part à la peine des malheureux ? »⁵⁶. Tout ce discours, aisément accessible, mérite d'être lu. A. F. Norman en a donné une traduction dans la Loeb Classical Library en 1977 et Jean Martin en a donné l'édition et une traduction française, en 1988, dans la Collection des Universités de France — Guillaume Budé. Jean Martin a très justement décrit ce discours comme un pamphlet, comme « une manifestation de

48 Libanios, *Decl.* 20, 15-16.

49 Voir Petit (1956).

50 Lib., *Disc.* 2, 30-31.

51 Lib., *Disc.* 2, 32.

52 Lib., *Disc.* 2, 33-36 et 54.

53 Lib., *Disc.* 2, 37-40.

54 Lib., *Disc.* 2, 41-42.

55 Lib., *Disc.* 2, 43-46.

56 Lib., *Disc.* 2, 47.

ce franc parler », qui n'avait rien à voir avec des plaintes autobiographiques et qui exprimait les vues politiques du sophiste⁵⁷.

La déploration de Libanios se fonde donc sur un regard critique balayant l'essentiel de la société impériale, telle qu'elle se présente à l'observateur situé à Antioche. Cependant Libanios ne se contente pas d'observer. Non seulement il dénonce les faits qu'il juge scandaleux, mais aussi il attaque avec une surprenante véhémence les gouverneurs qui n'ont rien moins en vue que le bonheur des cités. Les attaques, même si leur but ultime est l'intérêt général, se déroulent presque toujours, parallèlement, sur un plan personnel. La critique de l'action politique n'hésite pas à mettre en jeu la conduite privée et à dénoncer les mœurs corrompues de l'adversaire. Mais les Anciens ne traçaient pas comme nous une frontière entre vie publique et vie privée. Et Démosthène et ses rivaux ne s'abstenaient pas de telles attaques. Les gouverneurs les plus vivement pris à partie sont aussi ceux qui ont été à d'autres moments appréciés par Libanios. L'attaque se conjugue souvent avec la rupture.

Lors des troubles provoqués par la disette entre 382 et 384, Libanios s'est opposé au comte d'Orient Proklos et a fustigé son successeur Ikarios, lequel était pourtant un ancien élève imprégné de culture classique, qu'il estimait et qu'il avait d'abord conseillé, dans le *Discours à Ikarios*⁵⁸. L'attitude de l'orateur vis-à-vis de Proklos est ambiguë⁵⁹. Il y a peu de gouverneurs contre lesquels il s'est acharné avec autant de violence que contre Proklos, et pourtant il ne ces-

⁵⁷ Martin (1988) 7. Cependant l'expression « rien à voir » me paraît excessive et je ne suis pas complètement d'accord avec Jean Martin (1988) 7-9 et 245 quand il présente ce discours comme un manifeste du parti païen. Il m'est difficile aussi d'adhérer à certaines expressions employées par J. Martin quand il qualifie ce « tableau des misères du temps » de « très abstrait, très conventionnel » et le fait entrer dans la catégorie des « invectives de caractère général » appartenant « à un genre connu » et faisant « plaisir à l'auditoire » (p. 10). En voulant avec raison rejeter l'opinion de Norman (1977) 8, qui assurait que le discours de Libanios avait été présenté uniquement à quelques amis et dans l'intimité, il estompe la vigueur de la dénonciation et l'implication personnelle de l'orateur. Il conclut du reste en présentant ce discours 2 comme « l'expression, disons officielle, de la pensée politique de Libanios à la fin d'une période de sa vie » (p. 11). La période qui s'ouvre sera l'occasion pour le sophiste d'écrire ses discours politiques les plus ardents et les plus empreints d'humanité. Comme le note très justement Martin (1988) 5, en opposition aux propos de Norman (1965) 204 et Norman (1977) 4, ce discours, loin de marquer le « déclin de l'influence de Libanios à Antioche sous Valens » et d'exprimer « la morosité du sophiste en cette période », est au contraire l'indice du « regain d'influence au début du règne de Théodose ».

⁵⁸ Lib., *Or.* 26.

⁵⁹ Les sentiments tantôt amicaux tantôt hostiles que Libanios exprime à l'égard de Proklos sont assurés avec précision par Martin (1988) 205-211 dans la notice au discours 10, *Sur le Phlète*. Voir aussi Cabouret (2000) 172-173 et 175-177. Dans le discours 10 le sophiste s'oppose au nom de la tradition à l'extension d'un des sites où se déroulaient les épreuves olympiques à Antioche. Les conditions dans lesquelles les discours les plus offensifs du sophiste ont pu être rendus publics restent obscures, malgré les

sera de lui écrire et d'en dire du bien dans sa correspondance. Dans ses discours, Proklos apparaît comme l'exemple du gouverneur cruel, qui aurait même été, après son père Tatianos, le premier à appliquer la flagellation jusqu'à ce que mort s'en suive, se conduisant « comme un fauve et non comme un homme »⁶⁰. Il est significatif que Libanios s'honore et se vante de n'avoir jamais dissimulé la haine qu'il lui portait lorsqu'il commandait les provinces de l'Orient. S'opposer ouvertement à ce puissant personnage lui valut d'être admiré. En revanche le comte d'Orient, même s'il s'y essaya, ne put cacher le mépris que lui inspiraient les prises de position du sophiste. « Des coups et du sang », tel est le souvenir qu'à sa sortie de charge il laissa⁶¹.

Vers 390, revenant sur cette période, il dénonce encore, avec une extrême intensité, l'inhumanité de Proklos. Le pathétique, marqué par les interrogatives et les exclamatives, emprunté au genre épидictique de la monodie (lamentation funèbre) et prenant appui sur un texte fameux de Démosthène, atteint un degré de véhémence propre à émouvoir le destinataire, l'empereur Théodose, si tant est que celui-ci ait pris connaissance de ce libelle en faveur de la candidature de Thalassios au sénat de Constantinople. Après avoir mis en lumière à la fois le peu de profit que Proklos tira de ses études littéraires et juridiques et la propension à la jouissance des plaisirs qu'il manifesta dans sa jeunesse, il dénonce son absence totale de respect du droit une fois parvenu aux affaires⁶².

Est-ce que survint jamais une peste qui causât la perte d'autant de Phéniciens que son gouvernement ? une peste qui fût plus terrible en Palestine ? des guerres qui furent plus cruelles que le temps qu'il passa en tant que Comte d'Orient ? Ô combien d'épées s'abattirent sur les nuques ! ô combien de nouveaux tombeaux s'ajoutèrent aux anciens ! ô ces coups de fouet qui provoquaient la mort et ne s'arrêtaient pas ! ô ces coups de fouet que le Soleil put contempler durant toute la durée du jour ! ô ces poursuites ! ô ces entraves ! ô ces souffrances, les unes ressenties, et les autres attendues, les unes accablant, et les autres épouvantant ! ô échec déshonorant des discours ! ô triomphe de l'inculture ! ô faveurs contraires à la justice ! ô cités conduites vers un changement contraire au droit ! ô tort causé par les anéantisements, ô tort causé par les agissements ! « Personne ne pour-

efforts de Petit (1956) et de Martin (1988) 211, qui va jusqu'à tenir pour des « œuvres secrètes » celles où « Libanios dépasse... toutes les limites de la violence verbale ».

60 Lib., *Disc.* 46, 8.

61 Lib., *Disc.* 1, 212.

62 Lib., *Disc.* 42 *Pour Thalassios*, 40.

rait », dit Démosthène, « réussir à rendre compte des malheurs » qui se sont produits là où s'exerça son autorité⁶³. C'est pourquoi il était possible de voir ceux qui en étaient délivrés faire la fête, et ceux qui l'accueillaient lors de sa nomination se lamenter. Leurs propos rivalisent avec ceux qui nient l'existence des dieux. « S'ils existaient, disent-ils, et se souciaient de la terre, alors, s'en souciant, jamais un tel homme n'aurait obtenu un poste de gouverneur »⁶⁴.

Ikarios, visiblement exacerbé par la résistance que lui opposent les boulangers, s'est montré plus violent que son prédécesseur, allant même, ce que ce dernier n'avait jamais osé, jusqu'à frapper un curiale, si fort et si longtemps que les médecins crurent un instant qu'ils ne pourraient le maintenir en vie⁶⁵. Pourtant il avait reçu la veille les avertissements paternels de son ancien professeur, après la flagellation d'un soldat, ou d'un petit agent de l'administration.

A propos des coups qui ont été donnés hier, je te dis ceci. Peut-être était-ce le temps des coups, mais assurément pas de coups aussi nombreux. Certains ont pensé que tu agissais comme le Pépin⁶⁶, d'autres que tu le dépassais... Il faut te garder de tels actes, Ikarios, qui sont bien éloignés des mœurs de votre famille. Il est bien préférable, j'en suis certain, d'imposer au coupable un châtiment plus léger. Autrement tu passeras pour avoir été emporté loin des normes qui vous sont propres. Tu vois bien que ce qui est beau et exactement conforme à vos façons, c'est de pardonner après les coups, non d'emprisonner, ce qui fut fait dans les autres cas, conformément à la loi. Que signifie en effet l'emprisonnement ? Premièrement, le lieu est affreux : comment pourrait-on mettre sur le même plan maison et prison, alors que dans celle-ci on garde beaucoup de gens dans un espace réduit ? Deuxièmement, on y est privé des soins que donnent les proches. Troisièmement, il faut acheter la libération par de l'argent, ceux qui ont leurs entrées chez le gouverneur servant d'intermédiaires, sans compter les sommes don-

63 Citation aménagée tirée de la description des malheurs des Phocidiens (Démosthène, *Ambassade* 65). Par inadvertance, Foerster dans son édition (3, 327), a écrit Dem. Cor. au lieu de Dem. Amb. Libanios omet la précision *par le discours* et substitue *des malheurs qui se sont produits là où s'exerça son autorité à des malheurs qui existent maintenant là-bas*.

64 Lib., *Disc.* 42 *Pour Thalassios*, 41-42. La violence dans ce discours des reproches contre Proklos, reproches qui éclaboussent quelque peu l'empereur (§ 40 « Tel est l'homme, ô empereur, que tu élèves aux magistratures... »), a conduit Sievers (1868) 293, à juger impensable qu'il fût autre chose qu'un libelle promis à une diffusion restreinte.

65 Lib., *Disc.* 27 *Contre Ikarios*, 13. Ce curiale avait exercé la liturgie de l'hippodrome au point de s'appauvrir.

66 *Kókkos*, surnom de Proklos, aux connotations très diverses.

nées chaque jour au portier. Quatrièmement, les décès entraînés par le fait d'être attaché⁶⁷.

Ce n'est pas la seule fois que le sophiste a dénoncé les excès, du reste prohibés par la loi, dont les gouverneurs se rendaient coupables vis-à-vis des prisonniers. En 386, il s'en est pris violemment à Tisaménos, qui était indifférent à la triste condition des détenus, et il a pris l'initiative de plaider auprès de l'empereur la cause de petites gens, aubergistes ou commerçants le plus souvent, qui, n'étant pas en règle avec le fisc, étaient jetés en prison⁶⁸.

Dans l'introduction du discours intitulé *Pour montrer qu'il ne radote pas*, Jean Martin dit excellemment : « Libanios applique la tactique des grands orateurs classiques, Démosthène dans le *Discours sur la Couronne*, ou Eschine dans le *Contre Timarque*, et qui consiste à déconsidérer l'adversaire en présentant un tableau diffamatoire de toute sa vie et de toute sa carrière »⁶⁹. Attaques personnelles et critiques politiques sont intimement mêlées. Ce discours a été écrit en riposte à un propos du gouverneur Eutropios⁷⁰, qui, pour se débarrasser des objections dont le sophiste l'accablait, avait plusieurs fois publiquement prétendu que celui-ci « radotait ». En 389, Libanios a soixante-quinze ans. La première partie du discours est une dissertation (non une déclamation, comme l'assure Jean Martin de façon inappropriée) sur le thème : le radotage ne vient pas inéluctablement avec l'âge. Il pouvait s'appuyer sur les exemples de Sophocle, de Platon et d'Isocrate, — ce dernier ayant composé un des ses plus beaux discours, le *Panathénaïque*, à l'âge de quatre-vingt dix-huit ans, — mais aussi sur la confiance des parents qui n'hésitaient pas à lui confier leurs fils et sur sa notoriété en tant que sophiste. Le gouverneur de Syrie est bien le seul à mettre en doute les capacités intellectuelles du professeur et de l'orateur. « Tu ne saurais l'emporter tout seul, toi qui n'est d'ailleurs qu'un singe, sur tant de parents, tant de cités, tant de provinces »⁷¹. Cette comparaison irrévérencieuse ouvre le champ aux attaques *in hominem*. Libanios propose une biographie peu flatteuse du personnage : fils d'un parvenu ayant fui la condition paysanne et s'étant fait recruter « comme portier auprès d'un gouverneur homosexuel qui précisément avait besoin d'un homosexuel »⁷², il fré-

67 Lib., *Disc.* 26 *A Ikarios*, 30-32.

68 Lib., *Disc.* 33 et 45. Voir Schouler (2006).

69 Martin (1988) 109, notice à Lib., *Disc.* 4 Περί τοῦ μὴ ληρεῖν.

70 Eutropios 3 (PLRE).

71 Lib., *Disc.* 4, 12, trad. J. Martin.

72 θυρωρὸς ἀρχοντος κιναίδου καθίσταται ὃ κιναίδων ἔδει.

quente une école d'éloquence sans en retirer le moindre profit. Devenu avocat après avoir fait des études juridiques, il n'a jamais plaidé⁷³. Parvenu à la fonction de gouverneur par protection, il rend des jugements scandaleux. Il pressure les boulangers en rendant payante l'eau actionnant le moulin⁷⁴. Sans doute chrétien, il se refuse d'appliquer la peine de mort, mais fait mourir par le fouet beaucoup de gens, entre autres des marins qui avaient commis de menus larcins à la suite d'un naufrage. Il affuble ses victimes d'un accoutrement qui les fait ressembler à des ânes porteurs d'une clochette, à la fois pour provoquer l'hilarité du public et dissimuler les larmes⁷⁵. Sa famille et ses proches bénéficient de ses prévarications, formant un clan qui applaudit aux violences qu'il exerce⁷⁶. Ces gens l'encouragent à ne pas tenir compte de la désapprobation que le sophiste a publiquement exprimée. Celui-ci recourt à une éthopée exprimant leurs opinions pour souligner à la fois les violences commises, son rôle d'opposant et la vindicte du gouverneur à son égard : « Bravo, toi ! Ça c'est un gouverneur ! Ça c'est un homme ! Ça c'est quelqu'un qui se connaît lui-même ! Tu apparaîtras comme un grand personnage si tu abaisses cet individu, si tu te refuses à te rendre auprès de lui, si tu n'imites pas la bassesse de ceux de tes prédécesseurs qui ont accepté de le faire, lui rendant visite les uns chez lui, les autres dans l'école »⁷⁷.

Nous retrouvons les mêmes récriminations trois ans plus tard, en 392-393, dans le discours *Contre Florentios*, le dernier, dans le choix qui nous a été transmis par les manuscrits, des discours composés par Libanios. L'exorde exprime l'importance et le rôle de la rupture dans le choix et le développement de la critique des hommes de pouvoir.

Souvent en effet j'en suis arrivé à manifester de tels changements, non du fait de ma propre inconstance, mais à cause de celle de gens qui ont été incapables de rester dans les sentiments qu'ils m'avaient montrés. Et je ne ressens aucune honte à blâmer une personne dont je faisais précédemment l'éloge, puisque je l'ai vu devenir autre. Il y aurait au contraire quelque honte, quand les gens changent, à ne pas me conformer à la réalité, mais à demeurer le même à l'égard de quelqu'un qui n'est plus le même. Et c'est bien ce qui est arrivé maintenant. Tant que je voyais Florentios agir avec douceur envers ses administrés, je le considérais comme

73 Lib., *Disc.* 4, 15-18.

74 Lib., *Disc.* 4, 29.

75 Lib., *Disc.* 4, 36-38.

76 Lib., *Disc.* 4, 30-31.

77 Lib., *Disc.* 4, 32.

quelqu'un de bien et digne de louanges. Mais puisque je l'ai vu cruel, inhumain et en rien différent de ceux qui tirent gloire de ce genre de conduite, j'ai considéré qu'il était honorable de fuir un homme qui rougirait s'il laissait voir des sentiments d'humanité⁷⁸.

Florentios⁷⁹ fait partie de ces gouverneurs qui sont accueillis avec espoir et qui déçoivent. Avant même son arrivée, on le présente comme un homme qui se conforme à l'idéal de la *philanthropia* dans l'exercice du pouvoir, littérairement concrétisé par Ulysse, qui selon Homère règne avec douceur sur les gens d'Ithaque⁸⁰. Mais il se montre vite sous son vrai jour.

Après avoir fait opérer par ses policiers une rafle parmi les pauvres gens qui vivent de l'achat et de la vente des marchandises, — ce qui fut l'occasion pour chaque policier de faire un gain sur chaque personne appréhendée, car si ces malheureux ne se pliaient pas à ses exigences, ils risquaient de périr étranglés, — ayant donc passé sa nuit à se demander ce qu'il ferait subir aux détenus, il fit du jour une journée de coups, de coups aussi nombreux pour chaque individu que pouvaient en donner quinze jeunes gens, l'épuisement d'un des bourreaux introduisant le suivant. Car il pensait, comme son père, que les dos de ceux qui sont frappés sont de fer.

Ce fut son père qui le premier osa provoquer la mort par des coups. Il eut pour élève Tatianos, et celui-ci son fils⁸¹. Je m'imaginais que Florentios aurait honte de leurs actes et qu'il ne suivrait les traces ni de l'un ni de l'autre, qu'il ne serait pas un fauve au lieu d'être un homme. Tout au contraire il pensait ne pas être devenu un gouverneur s'il n'avait pas accompli de tels actes.

A la suite de ce mauvais traitement, les médecins⁸², appelés par les proches de ces malheureux, après avoir constaté les sillons que les fouets avaient creusé sur les corps⁸³, reculèrent, persuadés de ne disposer d'aucun remède approprié. Et voici que notre homme admirable se crut enfin réellement gouverneur⁸⁴, quand on l'en informa. Car il tenait pour honteux, à ce qu'il semble, d'être humain et d'être appelé ainsi, comme tu en offres le modèle⁸⁵.

78 Lib., *Disc.* 46, 1-2.

79 Florentius 9 (PLRE).

80 Homère, *Odyssée* 2, 233-234 (et 5, 11-12) : « Ulysse règne sur son peuple comme un père ».

81 Proklos 6 (PLRE) est le fils de Tatianos 5 (PLRE) qui exerce la charge de préfet du prétoire de 388 à 392 et auquel Libanios adresse, au moins jusqu'en 391, des lettres pleines d'amabilité, *Ep.* 840, 871, 959 traduites et commentées dans Cabouret (2000) 172-173, 178-179, 188-189.

82 Dans le texte *les fils des médecins*, selon la périphrase habituelle.

83 τοὺς ὠρνημένους ὑπὸ τῶν μαστιγῶν ἐν τοῖς σώμασι βόθρους.

84 καὶ τότε ὄντως ἄρχειν ὁ θαυμάσιος ἐνόμισεν.

85 Lib., *Disc.* 46, 7-8. Le discours est adressé à l'empereur Théodose.

La suite du discours est un plaidoyer en faveur des petits boutiquiers ou cabaretiers accusés de tricher avec les mesures fixées par la loi. Selon l'orateur, ils ne peuvent faire autrement, parce que, déjà écrasés par l'impôt⁸⁶, et astreints à de pénibles corvées (la remise en état des colonnades et le récurage des aqueducs)⁸⁷, ils sont en outre rançonnés par les agents du gouverneur et les soldats aux ordres du stratège en garnison à Antioche⁸⁸. Quand un de ces petits commerçants essaie, sous la torture, de mettre en cause les danseurs et leurs supporters qui, au théâtre, se saisissent du moindre prétexte pour déclencher des émeutes, il accroît la colère du gouverneur⁸⁹.

Libanios est parmi les sophistes celui qui, porté par son admiration et sa connaissance des grands orateurs classiques, a mis tout son talent au service d'une conception de l'éloquence qui ne se restreignait pas à l'éloge des puissants ou des cités, au genre encomiastique, mais qui trouvait sa légitimité dans l'importance accordée au genre délibératif et à l'idéal démosthénien de l'orateur conseiller, qui affirme ses convictions et ne ménage pas ses critiques, sur un ton acerbe ou véhément⁹⁰. Ce qu'il voudrait voir se maintenir, ou plutôt renaître, c'est l'ancien esprit de dévouement civique, qui rejette toute forme de corruption et vise au bonheur des cités, et au respect des personnes. Cet esprit ne peut s'épanouir que s'il se fonde sur la culture littéraire, — ce que nous appellerions les humanités, — parce qu'elle est la seule formation scolaire qui développe le respect de l'homme, et qui exclut la corruption morale, les mauvais traitements et les actes de cruauté.

86 Lib., *Disc.* 46, 23. Il s'agit du chrysargyre.

87 Lib., *Disc.* 46, 21 : « l'entretien des colonnes des portiques et le nettoyage des aqueducs ».

88 Lib., *Disc.* 46, 13.

89 Lib., *Disc.* 46, 29-39.

90 Les interventions de Libanios dans la vie publique sont évoquées dans Schouler (1984) 987-1001. Comme me l'a fait judicieusement remarquer Manfred Kraus, si Libanios pratique une éloquence délibérative, c'est cependant, la plupart du temps, et du fait des circonstances, une éloquence de protestation, et non de proposition. Je nuancerai cependant cette observation en soulignant que la protestation s'effectue toujours au nom de valeurs morales que le sophiste voudrait voir respecter. Il tente ainsi d'infléchir l'attitude des détenteurs du pouvoir. Il veut toujours proposer ce qui est utile pour la cité et ce qui contribue à l'intérêt général. Lagacherie (2006) 468 a clairement montré que le discours 50, *Pour les paysans à propos des corvées*, outre la continuelle revendication de justice sociale, adressée au pouvoir impérial, contenait une proposition pratique dont l'application relevait de la curie. Dans le discours 10, *Sur le plèthre*, le sophiste s'oppose à des embellissements architecturaux qu'il juge inutiles.

APPENDICE

Renseignements prosopographiques

Libanios, est né en 314 à Antioche, et a exercé la profession de sophiste à Constantinople, à Nicée, à Nicomédie et dans sa ville natale où il se fixe en 354. Dès 349 il s'impose comme un des orateurs les plus talentueux de son temps avec le discours 59, *Eloge des empereurs Constance et Constant*. Il défendra avec énergie la religion traditionnelle et les valeurs de l'hellénisme. Il estime que la formation littéraire est une condition indispensable à l'exercice du pouvoir et à la participation aux activités municipales.

Le site <http://recherche.univ-montp3.fr/libanios/> présente une bibliographie et signale les travaux en cours. Il est géré par Pierre-Louis Malosse, animateur du centre Libanios.

Les personnages sont mentionnés avec le numérotation utilisée par A. H. M. Jones, J. R. Martindale et J. Morris dans *The Prosopography of the Later Roman Empire* (PLRE), vol. 1, Cambridge 1971.

Rhéteurs et sophistes mentionnés

Libanios, Ouvrages scolaires

Exercices préparatoires

Réfutation 1, *Qu'il n'est pas vraisemblable que Chrysès se soit rendu là où les Grecs avaient établi le mouillage de leurs vaisseaux*.

Confirmation 2, *Que le récit concernant la colère d'Achille est vraisemblable*.

Eloge 4, *Thersite*.

Déclamations

Decl. 1, *Apologie de Socrate*.

Decl. 20 et 23, Déclamations « philippiques ».

Libanios, Discours politiques (époque théodosienne)

Disc. 2, en 381, *Contre ceux qui l'avaient appelé importun*.

Discours mettant en cause les *Comites Orientis* Proklos et Ikarios (383-385) :

Disc. 42, en 390, *Pour Thalassios*.

Disc. 26, *A Ikarios* et Disc. 27, *Contre Ikarios*.

Pamphlet contre le *Consularis Syriae* Eutropios 3, en 389 :

Disc. 4, *Pour montrer qu'il ne radote pas*.

Disc. 46, en 392, *Contre Florentios 9 (Consularis Syriae ?)*.

Qunitilianus, *De Institutione Oratoria* (I^{er} s.).

Théon, *Progymnasmata* (II^e s.).

Maxime de Tyr (II^e s.).

Hermogenes, *Progymnasmata* (II^e s.).

Aphthonios, *Progymnasmata* (IV^e s.).

Nicolas de Myra, *Progymnasmata* (VI^e s.)

Jean Doxapatrès, *Commentaires aux exercices prépratoires d'Aphthonios* (XI^e s.).

Matthaeus Camariota, *Synopsis Rhetoricae* (XV^e s.).

Seeing Greece with Pausanias

David Konstan

ABSTRACT: I argue in this paper that Pausanias composed his *Periegesis* for readers, not for tourists; the spatial directions that he provides are intended not as maps to guide the footsteps of sightseers, but function rather as mnemonic aids, in accord with the memory technique ascribed to Simonides and described in detail by the Auctor ad Herennium, Cicero and Quintilian.

KEY WORDS: Pausanias – description – memory techniques – readers

In a recent collection of essays on Pausanias (Alcock, Cherry and Elsner, 2001), Ian Rutherford begins his chapter on ‘Tourism and the Sacred’ as follows: ‘Among the places that Pausanias visits, and for which his *Periegesis* is meant as a guide for potential visitors, probably a majority are religious centers’; for Rutherford, this raises the question, in turn, of whether it was written ‘for an audience of potential pilgrims’.¹ In the same volume, Ada Cohen, in a contribution entitled ‘Art, Myth and Travel in the Hellenistic World’, observes that there was an ‘intensification of “tourism” as a distinct cultural activity among the elite’ in the Hellenistic world.² And Anthony Snodgrass, in a chapter on ‘Pausanias and the Chest of Kypselos’, begins by remarking that ‘Sightseeing is a notoriously tiring activity. Every user of a guidebook will hope and expect that, from time to time, there will be occasions when the author will call a halt and describe what can be seen from a more or less stationary position’.³ This is what Pausanias’s digressions on mythological and other topics are meant to provide, according to Snodgrass: downtime, as it were, when the traveller can stop moving about and relax a bit.⁴

What all these writers have in common is the idea that Pausanias’ *Periegesis*, or description of his own voyage through Greece (as he more or less defined it for his own age and for posterity), was written and intended as a guide for fellow

1 Rutherford (2001) 40.

2 Cohen (2001) 97.

3 Snodgrass (2001) 127.

4 See also Hutton (2005) 241–272 on the question of Pausanias’s work as a potential ‘travel guide’, and the problem of its genre.

tourists, who would follow in his footsteps and be able to dispense with, or improve upon, the services of the local guides and the literary sources that Pausanias had so generously epitomized in their behalf. And it is just this supposition that I propose to challenge. Indeed, I already announced certain doubts about it in my own, very brief, contribution to the same edited volume. There, I wrote:

I do not know whether travellers in antiquity regularly carried the ten papyrus rolls of Pausanias's *Periegesis* with them when they visited Greece; I imagine that the volumes were just as entertaining to read at home. We should recall that educated people at that time cultivated their memories to a far greater extent than we do now, and could learn by heart long catalogues and lists. What is more, they had a vivid sense of spatial orientation, as witnessed, for instance, by the extraordinary achievements of the ancient geometers, who saw with the mind's eye complex three-dimensional figures undergoing complicated rotations. The favored mnemonic technique, as described, for example, by Cicero, involved attaching facts or names to imagined locations—buildings in the forum or objects in a mansion of many rooms—and recalling each item through its association with a visualized feature. Ancient readers were thus ideally trained to envisage and recollect the combination of topographical and historical particulars recounted by Pausanias.⁵

In what follows, I seek to fill in this telegraphic comment, and offer a more detailed defense of the idea that Pausanias composed his guide to Greece in the first instance for readers, not for travellers, and that the movement from place to place, signposted by various monuments carefully located in each itinerary, has an analogue in the memory techniques developed by the Greeks and adopted by the Romans, which depended on an imaginary passage along a route marked by monuments (in the literal sense of 'reminders') with which items to be memorized were associated.

I begin by quoting some excerpts from Pausanias's description of Attica, taken from the very opening of the work, since it lacks a preface and enters directly upon its subject.⁶ I beg the reader's indulgence for the lengthy citation, but it may serve as a reminder of Pausanias's style of description:

[1.1.1] On the Greek mainland facing the Cyclades Islands and the Aegean Sea the Sunium promontory stands out from the Attic land. When you have round-

⁵ Konstan (2001) 60.

⁶ Trans. Jones 1918 (The Loeb Classical Library).

ed the promontory you see a harbor and a temple to Athena of Sunium on the peak of the promontory. Farther on is Laurium, where once the Athenians had silver mines, and a small uninhabited island called the Island of Patroclus. For a fortification was built on it and a palisade constructed by Patroclus, who was admiral in command of the Egyptian men-of-war sent by Ptolemy, son of Ptolemy, son of Lagus, to help the Athenians, when Antigonos, son of Demetrius, was ravaging their country. [...] [1.1.2] The Peiraeus was a parish from early times, though it was not a port before Themistocles became an archon of the Athenians. Their port was Phalerum, for at this place the sea comes nearest to Athens, and from here men say that Menestheus set sail with his fleet for Troy, and before him Theseus, when he went to give satisfaction to Minos for the death of Androgeos. But when Themistocles became archon, since he thought that the Peiraeus was more conveniently situated for mariners, and had three harbors as against one at Phalerum, he made it the Athenian port. [...] [1.1.3] The most noteworthy sight in the Peiraeus is a precinct of Athena and Zeus. Both their images are of bronze; Zeus holds a staff and a Victory, Athena a spear. Here is a portrait of Leosthenes and of his sons, painted by Arcesilaus. This Leosthenes at the head of the Athenians and the united Greeks defeated the Macedonians in Boeotia and again outside Thermopylae forced them into Lamia over against Oeta, and shut them up there. The portrait is in the long portico, where stands a market-place for those living near the sea—those farther away from the harbor have another—but behind the portico near the sea stand a Zeus and a Demos, the work of Leochares. And by the sea Conon built a sanctuary of Aphrodite, after he had crushed the Lacedaemonian warships off Cnidus in the Carian peninsula. For the Cnidians hold Aphrodite in very great honor, and they have sanctuaries of the goddess [three such sanctuaries are mentioned here]. [...] [1.1.5] On the way from Phalerum to Athens there is a temple of Hera with neither doors nor roof. Men say that Mardonius, son of Gobryas, burnt it. But the image there to-day is, as report goes, the work of Alcamenes. So that this, at any rate, cannot have been damaged by the Persians.

[1.2.1] On entering the city there is a monument to Antiope the Amazon. This Antiope, Pindar says, was carried off by Peirithous and Theseus, but Hegias of Troezen gives the following account of her. Heracles was besieging Themiscyra on the Thermodon, but could not take it, but Antiope, falling in love with Theseus, who was aiding Heracles in his campaign, surrendered the stronghold. Such is the account of Hegias. But the Athenians assert that when the Amazons came, Antiope was shot by Molpadia, while Molpadia was killed by Theseus. To Molpadia also there is a monument among the Athenians. [1.2.2] As you go up from the Peiraeus you see the ruins of the walls which Conon restored after the naval battle off Cnidus. For those built by Themistocles after the retreat of the Persians were destroyed during the rule of those named the Thirty. Along the road are

very famous graves, that of Menander, son of Diopeithes, and a cenotaph of Euripides. He him self went to King Archelaus and lies buried in Macedonia; as to the manner of his death (many have described it), let it be as they say. [1.2.3] So even in his time poets lived at the courts of kings [there follows a list of others poets who did so]. [...] Not far from the gates is a grave, on which is mounted a soldier standing by a horse. Who it is I do not know, but both horse and soldier were carved by Praxiteles. [1.2.4] On entering the city there is a building for the preparation of the processions, which are held in some cases every year, in others at longer intervals. Hard by is a temple of Demeter, with images of the goddess herself and of her daughter, and of Iacchus holding a torch. On the wall, in Attic characters, is written that they are works of Praxiteles. Not far from the temple is Poseidon on horseback, hurling a spear against the giant Polybotes, concerning whom is prevalent among the Coans the story about the promontory of Chelone. But the inscription of our time assigns the statue to another, and not to Poseidon. From the gate to the Cerameicus there are porticoes, and in front of them brazen statues of such as had some title to fame, both men and women. [1.2.5] One of the porticoes contains shrines of gods, and a gymnasium called that of Hermes. In it is the house of Pulytion, at which it is said that a mystic rite was performed by the most notable Athenians, parodying the Eleusinian mysteries. But in my time it was devoted to the worship of Dionysus. This Dionysus they call Melpomenus (Minstrel), on the same principle as they call Apollo Musegetes (Leader of the Muses). Here there are images of Athena Paeonia (Healer), of Zeus, of Mnemosyne (Memory) and of the Muses, an Apollo, the votive offering and work of Eubulides, and Acratus, a daemon attendant upon Apollo; it is only a face of him worked into the wall. After the precinct of Apollo is a building that contains earthen ware images, Amphictyon, king of Athens, feasting Dionysus and other gods. Here also is Pegasus of Eleutherae, who introduced the god to the Athenians. Herein he was helped by the oracle at Delphi, which called to mind that the god once dwelt in Athens in the days of Icarius. [1.2.6] Amphictyon won the kingdom thus [there follows an account of the early kings of Attica].

Two features stand out in this narrative. First, there is what we might call Pausanias's cinematic sense of motion: he approaches each site as though he were holding a camera, and was panning in on it. Thus, he first mentions the Cyclades, then closes in on Sunium, which stands out from the mainland, and 'when you have rounded the promontory you see a harbor and a temple to Athena of Sunium on the peak of the promontory. Farther on is Laurium...', etc. You can follow the movement of his eye. This is not a map, nor again a set of directions for putting into harbor in Attica; it is an ordered list of places,

which one can visualize, as though one were Hermes in the *Odyssey*, swooping over land and sea toward Calypso's remote island in the Ocean (*Od.* 5.28-54). When he arrives at Piraeus, he mentions a precinct of Athena and Zeus, which contains a portrait in the portico, which is hard by the market-place; and behind the portico, near the sea, are images of Zeus and of Demos. Once again, Pausanias is careful to give his reader locations, not as a means of guiding their steps as they move from one monument to another, but as a sort of spatial layout, that one can envisage in the mind's eye. From here, Pausanias leads us from Phalerum to Athens, where, he says, there is a temple of Hera without doors nor roof. And then, as you enter the city, you encounter, he tells us, a monument to the Amazon Antiope. Pausanias points out that one can see the ruins of Conon's walls as one ascends toward Athens proper, and that along the way there are the tombs of Menander and Euripides. Once again, he helps us to orient ourselves visually by way of landmarks. We are now approaching the gates of the city, and not far from them, we are informed, is a grave with a soldier and his horse. As we enter Athens, we find a building for preparing processions; near that is a temple of Demeter, which contains several images, and not far from that is a statue of Poseidon on horseback. On the way from the gate to the Ceramicus there are porticoes with bronze statues in front of them — you can follow Pausanias's movements in the imagination, but again, it is not a chart or diagram that he provides, but a set of markers. One of the porticoes, he tells us, contains shrines and a gymnasium, and inside is the house of Pulytion, where one may find images of several deities, including Apollo; after this precinct there is a building with still more statues and pictures. Here he is closing in on a particular spot, aiming his mental camera and bringing successive scenes into focus.

The second characteristic of Pausanias's descriptive method is that he attaches to each site a story or explanation of some kind.⁷ Thus, on Sunium is a temple to Athena, while Laurium is the former site of Athens' silver mines. Peiraeus became a port under Themistocles; earlier, it was Phalerum, and it was from here that the Athenians sailed to Troy. In the precinct of Athena and Zeus, in Peiraeus, we get a description of the statues, and of a portrait of Leosthenes; there follows, predictably, an account of who this Leosthenes was, and what was his claim to fame. If Conon built a sanctuary of Aphrodite, we are informed that it was for naval victory off Cnidus, for the Cnidians honor

7 As Mestre (1991) 248 observes, Pausanias defines his objective (1.39.3) as recording the things that are *gnôrimôtata en te logois kai theorêmata*, that is, the best known tales and sights; for Pausanias as a literary figure in the mold of sophists such as Arrian and Herodian, see Mestre (1991) 248-250.

Aphrodite — and we then get a list of the sanctuaries that they built to the goddess. And so on and so forth. These continual mini-narratives are not digressions, nor again ecphrases designed to give the stroller time to rest at a given spot before marching on to the next five-star attraction; they are far too frequent and systematic for that. They are rather like tags attached to each site, something that allows the reader to associate a particular piece of information with each stopping point along the way. They are a way of making the endless points of interest interesting and memorable; or else, alternatively, they are themselves made memorable by their connection with the ordered series of sightworthy items laid out before the reader as a kind of imaginary itinerary: not a cartographic layout — Pausanias includes no maps or plans in his book — but locales in sequence, such as you might encounter them on a promenade. And it is just such a set of associations between places one might walk along and things to be recollected that formed the basic principle of ancient mnemonic techniques.

As is well known, the most detailed descriptions of these mnemotechnics are to be found in the rhetorical treatise *Ad Herennium*, Cicero's *De oratore*, and Quintilian's *Institutio oratoria*.⁸ The *Ad Herennium* begins the section on memory by noting that natural memory resembles that which is acquired through training, and each reinforces the other. The author of the treatise proceeds to explain that 'artificial memory includes backgrounds and images. By backgrounds I mean such scenes as are naturally or artificially set off on a small scale, complete and conspicuous, so that we can grasp and embrace them easily by the natural memory — for example, a house, an intercolumnar space, a recess, an arch, or the like. An image is, as it were, a figure, mark, or portrait of the object we wish to remember; for example, if we wish to recall a horse, a lion, or an eagle, we must place its image in a definite place [*locus*]'.⁹ He goes on to state: 'We should therefore, if we desire to memorize a large number of items, equip ourselves with a large number of places, so that in these we may set a large number of images. I likewise think it obligatory to have these places in a series, so that we never by confusion in their order be prevented from following the images' (3.17.30). He recommends further that, to avoid confusing the places, 'each fifth place should be marked. For example, if in the fifth we

8 There is also a brief mention of the Simonidean method in a rhetorical praise of memory ascribed to Longinus (574.5-16 Walz = Patillon and Brisson [2001], appendix 1, p. 228): 'place [*topos*] provides the stimulus [*aphormên*] to memory' (574.14-15 Walz). I am most grateful to Laurent Pernot for bringing this passage to my attention.

9 3.16.29; trans. Caplan 1954 (The Loeb Classical Library), slightly modified.

should set a golden hand' —that is, five fingers— 'and in the tenth some acquaintance whose first name is Decimus' (3.18.31). He even specifies the ideal distance between the places: 'the intervals between places should be of moderate extent, approximately thirty feet; for, like the external eye, so the inner eye of thought is less powerful when you have moved the object of sight too near or too far away' (3.19.32). As for images, these are not so much pictorial symbols as small stories or vignettes in their own right. Here is an example: 'the prosecutor has said that the defendant killed a man by poison, has charged that the motive for the crime was an inheritance, and declared that there are many witnesses and accessories to this act. If in order to facilitate our defence we wish to remember this first point, we shall in our first place form an image of the whole matter. We shall picture the man in question as lying ill in bed, if we know his person. If we do not know him, we shall yet take someone to be our invalid, but a man of the lowest class, so that he may come to mind at once. And we shall place the defendant at the bedside, holding in his right hand a cup, and in his left tablets, and on the fourth finger a ram's testicles. In this way we can record the man who was poisoned, the inheritance, and the witnesses' (3.20.33). What is more, such stories should involve 'something exceptionally base, dishonourable, extraordinary, great, unbelievable, or laughable, that we are likely to remember a long time' (3.22.35). An *imago*, then, bears a certain resemblance to the kinds of small but dramatic episodes that Pausanias delights in recounting in connection with each of the monuments along his imagined route.

Cicero provides an account of the discovery of the mnemonic method by Simonides (or whoever it was: Cicero harbors some doubts on this score), in which 'people should select places, and those things which they wish to retain in their memories they should imagine in their minds and locate them in those places; thus, the order of the places will preserve the order of the things' (*De oratore* 2.354; my translation). A little later he points out that 'those things are best imagined in our minds which were transmitted and imprinted by the senses; and sharpest among all our senses is the sense of sight' (2.357); and he proceeds to offer advice on the kinds of places and images that are best suited to this exercise, much along the lines of the treatise *Ad Herennium*. Quintilian, who chiefly follows Cicero, notes that 'when we return to a place after considerable absence, we not merely recognize the place itself, but remember things that we did there, and recall the persons whom we met and even the unuttered thoughts which passed through our minds when we were there before', and he recommends: 'Some place is chosen of the largest possible extent and characterised by the utmost possible variety, such as a spacious house divided into a

number of rooms. Everything of note therein is carefully committed to the memory, in order that the thought may be enabled to run through all the details without let or hindrance' (II.2.17-18).¹⁰ Then the signs (*signa*) may be attached to each object in the house. And he adds: 'What I have spoken of as being done in a house, can equally well be done in connexion with public buildings, a long journey, the ramparts of a city, or even pictures' (II.2.21). Once again, the analogy with Pausanias's descriptions of places and their associated stories or images is evident.

Maria Pretzler, in her recent book, remarks of Pausanias's sense of geography: 'Rather than referring to the points of the compass, Pausanias usually prefers to give directions by simply naming the next major stage on the road, which does not provide an objective geographical overview'. She does allow that, on the basis of his accounts, 'it would at least be possible to draw imprecise linear diagrams of Pausanias' roads with all the landmarks they pass on the way. The reader is, however, not given enough detail to gain even a vague sense of the layout of the landscape. Anyone trying to draw even a very simple map of the topography would need a good deal of additional information'.¹¹ Pretzler notes that 'For Pausanias the physical, visible landscape is just a framework for a much more complex topography of myth, history and sacred places' (72).¹² This is true after a fashion, but it fails to take account of the reciprocal relation between the sequence of places, conceived as an itinerary or passage, and the stories associated with them. Pretzler concludes: 'The topographical descriptions of sites probably made sense when the monuments were still standing and locals could be asked for further information, but Pausanias' directions on their own are not sufficient to give a realistic idea of a site's topography' (93-94). This is to assume that Pausanias' readers were consulting his rolls as a guide-book as they toured the sites he mentions. But if Pausanias was writing, not for potential pilgrims or tourists, but for readers at home, then it was natural for him to provide them with cues to stimulate their memories, and what better way, in light of ancient mnemonic techniques, than to associate sights with vivid stories and exceptional characters?¹³

¹⁰ Trans. Butler 1920 (The Loeb Classical Library).

¹¹ Pretzler (2007) 69.

¹² This is the kind of thing that led Wilamowitz to conclude that Pausanias depended entirely on earlier sources, and did not himself visit the sites he describes (Wilamowitz [1877] 344-347, cited in Pretzler [2007] 12). Wilamowitz's view was adopted, as Pretzler notes, by various of his disciples, including Felix Jacoby (Jacoby [1944] 40-41 n. 12); cf. also Fehling (1988).

¹³ To say that Pausanias was not providing a precise map for the traveller is true, but not sufficient: for it fails to explain just why he gives the spatial indications that characterize his description. I

Walking was not just a device for storing places in the memory; it also had, for Greeks and Romans, specifically philosophical associations, particularly in connection with villas, which were the ideal spaces for mnemonic exercises. Thus, Timothy O'Sullivan, in a stimulating paper, remarks on 'the popularity among the Roman elite of the *ambulatio*: the contemplative walk that became the foundation of a Hellenized otium. Walking in the upper-class home put both body and mind in motion, transporting the aristocrat beyond the physical confines of his villa; for upper-class Romans, the very act of walking was often just as allusive, just as constructed, as their literature and architecture'.¹⁴ O'Sullivan notes that in Cicero's *De legibus* (2.2), 'Atticus pokes fun at villa owners for the habit of calling a water channel a "Euripus" (after the strait between Euboea and Boeotia) or a "Nile"'; and yet, as O'Sullivan notes, 'Cicero is himself a shining example of the Roman elite practice of simulating foreign spaces within the private confines of the villa; he even went so far as to design replicas of both the Lyceum and the Academy on his Tusculan grounds'.¹⁵ O'Sullivan recalls as the 'most notorious example of such an impulse' Hadrian's Villa, according to the *Historia Augusta* (Hadrian 26.5): 'His villa at Tivoli was a marvel of construction, such that he inscribed upon it the names of the most famous provinces and locales; for instance, he called one part the Lyceum, another the Academy, the Prytaneum, the Canopus, the Stoa Poikile, and the Vale of Tempe. And, so that he wouldn't leave anything out, he even fashioned an underworld'.¹⁶ These imitations are not meant to be exact models of famous places; as O'Sullivan says: 'Cicero's Academy and Lyceum need not *look* like the real ones, but they should *feel* like them; the point, in other words,

have attempted to provide a plausible reason for the kind of spatial layout he provides. I should make it clear that I do not think that Pausanias necessarily planned his work with the mnemonic techniques explicitly in mind; it was simply, for him and for his contemporaries, a natural way to organize, and make memorable, the multitude of narratives and places that he surveys. Cf. Riggsby (2003) 177: 'The history of Roman spatial practice must take into account at least (1) time as well as space and (2) the qualities of space, not just its shape'. Just why he chose to tell certain stories rather than others remains an open question, the answer to which is independent of the argument in this paper. On the way Pausanias's text invites readers to place themselves in the position of the traveler, see Akujärvi (2005) 17-18, 131-40.

14 O'Sullivan (2006) 134; see now O'Sullivan (2011) 77-96.

15 O'Sullivan (2006) 144, citing Cic. *Att.* 1.4, 6, 8, 9, 10, and 11.

16 Trans. O'Sullivan (2006) 146. See also Bergmann (2001) 155: 'a second-century AD visitor to Rome would have encountered Greece at every turn, not just in classicizing buildings and works of art, but in natural areas that were planted and embellished to evoke famous Greek sites. Such evocations were even more apparent in private estates, where since the Republic owners dressed and spoke in Greek while wandering through "Plato's Academy" or the Vale of Tempe or while lingering at the cave where Zeus had been suckled by the goat/nymph Amalthea'.

is not imitation but evocation.... Hence the importance of the act of walking itself, for the connection between villa design and the places it evokes is not simply physical or even intellectual, but experiential' (146). To the Roman (and Greek) imagination, the experience of strolling through one's house and traveling among the famous sites of classical Greece were, in a sense, one and the same: the monuments that Pausanias described could be conceived of as a projection of the layout of a grand Roman villa. And it is the owners of such villas, I suggest, who were the principal readers of Pausanias's guide: readers who may well have visited or studied in Athens and other parts of the Roman province of Achaëa, but who would not have made use of Pausanias's text as a vademecum, but would have recalled the places he describes and the stories attached to them, each revivifying the other in their memories.

Elizabeth-Anne Scarth has recently argued that the Roman landscape, in the time of Augustus, was conceived of as 'an archive which ordered memories and made them accessible to people from all social strata'.¹⁷ Scarth relates this layout of the landscape to the 'architectural mnemonic system' analyzed by the author of the *Ad Herennium*, Cicero, and Quintilian, which prescribed the use of 'concrete imagery of physical *loci*, such as colonnades or elaborate houses, to remember heterogeneous information' (44). Scarth argues that various scenes in Virgil's *Aeneid* are designed 'to act as visual memory prompts' (91). Thus, in the underworld, Aeneas sees pass before him various characters, each in a specific ambience; as she states: 'moving through different mental *loci* is key to using the Roman mnemonic system' (83). Thus, Aeneas's catabasis is 'both a reflection of the Roman system of artificial memory and ... a poetic monument' (86).

Scarth's argument seems to me perfectly plausible. But if such an interpretation is valid for the *Aeneid*, it is I think all the more applicable to an understanding of Pausanias's method in his *Periegesis*, which overtly combines motion through imagined *loci* and stories that encapsulates the myths and history of classical Greece. This scheme would assist his readers to remember both the places and the tales — and they would no more feel it necessary to follow physically in Pausanias's footsteps, guidebook in hand, than Virgil's readers would have felt the need to follow Aeneas into Hades in order to appreciate the nekylia.

¹⁷ Scarth (2008) 7.

Alcifrón: gastronomía virtual en la Atenas clásica

Pilar Gómez

ABSTRACT: Alciphron's literary legacy is only represented by four books of letters and the protagonists of this correspondence constitute a set of characters who are well-known in the literary tradition through Greek comedy. Alciphron is considered to be a representative figure of the Second Sophistic due to his antiquarianism and devotion to the Athenian past, and his work is a good example of rhetorical and erudite literature, in accordance with the time in which we believe he lived: the end of the second century AD. However, in spite of the apparently reduced universe recreated by Alciphron in evoking a world that disappeared many centuries before, the epoch of the author may find some space in these letters, even in a fleeting way, as happens with other contemporary sophists.

In this context, our aim is to enumerate some culinary and alimentary terms used by Alciphron in the *Letters of parasites*, in order to analyse and verify whether the real world of the author, a Roman, appears through these terms in the daily life of classical Athens, where he dwells with the most sophisticated naturalness.

KEY WORDS: Alciphron – epistolography – parasite – letters – food – gastronomic vocabulary

El estudio de un autor tan misterioso como Alcifrón —misterioso porque de su biografía nada sabemos y de cuya obra no hay ninguna referencia indirecta—¹ se ha centrado básicamente en torno a la crítica del texto, a su dependencia de la comedia ática, de forma particular de la *nea*, también a los ecos bucólicos perceptibles en su obra, o a la relación con otros autores, sin olvidar algunas observaciones sobre su aticismo, a raíz, sin duda, del epíteto ἀττικιστής que Eustacio le atribuye.²

Nosotros desconocemos quién fue Alcifrón, cuya rúbrica, no obstante, va unida a un *corpus* epistolar. Sin embargo, ya en el siglo V d.C. el rétor Aristéneto —él mismo autor de un conjunto epistolar— imaginó un intercambio de

1 Cf. Ozanam (1999) 15-17.

2 Cf. Eust. 756, 12; Vieillefond (1979) 125-131.

dos cartas entre Alcifrón y Luciano,³ y el bizantino Tzetzes⁴ no dudó en referirse a él como un ῥήτωρ, es decir, un literato, atendiendo al significado que el término adquiere en el contexto de la Segunda Sofística, cuando, junto a σοφιστής, evoca la actividad propia, y a la vez en sentido amplio, del escritor, del orador, del prosista, del maestro también.

Si Alcifrón es un hombre de letras de ese movimiento que se ha convenido en llamar Segunda Sofística, no es extraño, por otra parte, que los estudios sobre este autor se hayan orientado en las líneas que antes señalábamos. Sin embargo, demasiado a menudo esa orientación tomaba quizá un punto de partida algo sesgado, pues su dependencia de la comedia o los puntos en común con Luciano han servido las más de las veces para probar la falta de originalidad, de valor, también, e incluso de interés, de la obra de Alcifrón —limitada además a un único género—, más que para intentar situar al autor en su propio contexto. Y solo de ese modo, tratando de analizar los cuatro libros de cartas como una muestra más, otro tipo de muestra, de la literatura de la época en que vivió Alcifrón, es posible apreciar la dimensión cultural que subyace tanto en su producción como en la de otros de sus coetáneos: «il s'agit d'un jeu subtil entre l'auteur et le lecteur, l'un et l'autre appartenant au même cercle distingué, jeu de sous-entendus, de petites devinettes, d'allusions où chacun se glorifie de sa propre érudition».⁵ Por el contrario, ese erróneo enfoque ha conducido a buscar en la relación del epistolario alcifroneo con autores como Luciano,⁶ Eliano o Longo solo la prelación de unos sobre otros, sin tratar de identificar, en cambio, las fuentes clásicas comunes, formales y de contenido, aprendidas, asimiladas y practicadas por todos ellos en una misma tipología de escuela de formación retórica y literaria. Así, Anderson, al intentar definir el perfil literario de Alcifrón, pone sobre aviso de que, a pesar de las diversas alternancias o combinaciones de posturas en la valoración de Alcifrón, el problema ha consistido siempre en «to prove beyond reasonable doubt that Alciphron has practised direct borrowing from any given near-contemporary rather than rehandled a familiar common classical source now lost to us».⁷ Por ello —como han puesto de relieve Bompaire y Reardon⁸ también para otros autores de la Segunda Sofística—

3 Cf. Aristaenet. I 5; I 22.

4 Cf. Tz. *Scholia ad Chiliades* VIII 888, p. 589 Leone. También en los títulos de los más antiguos manuscritos puede leerse Ἀλκίφρωνος ῥήτορος.

5 Cf. Vieillefond (1979) 140.

6 Cf. Pinto (1973); Santini (1995); Avezzi (1985) 43-46.

7 Cf. Anderson (1977) 2194.

8 Cf. Bompaire (1958); Reardon (1971).

lo importante es reconocer, desde perspectivas diversas, en formas o géneros no únicos y con resultados desiguales, un mismo espíritu de creación literaria, en el cual el arte de la alusión juega un papel importante, y los modelos y los lugares comunes constituyen el punto de partida de esa misma creación.

Alcifrón, sin duda, no es Luciano, ni por la variedad ni por la extensión de su obra; y, sin embargo, la proximidad entre ambos es más que evidente, no solo por compartir determinados personajes, cuando ambos se interesan por heteras y parásitos, sea en forma de carta o de diálogo. La variedad de formas y de registros es uno de los atractivos de la obra del samosatense, que escapa a menudo a cualquier intento de clasificación, y él mismo proclama con orgullo que, al distanciarse de Retórica,⁹ su mayor logro literario resultó de la fusión de comedia y diálogo.¹⁰ Alcifrón, en cambio, cultiva un único género, la epístola, cuyo carácter ficticio como artificio literario se manifiesta bien pronto al observar el origen social de sus protagonistas —pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas— en contraste con su modo de hablar y de expresarse, tanto formal como de contenido, más bien propio de círculos ilustrados; si bien metáforas, imágenes, anáforas, quiasmos, términos poéticos, citas, proverbios, etc., lejos de crear un ambiente barroco tienen una precisa función expresiva que realza la dimensión etopéyica de las epístolas alcifroneas,¹¹ en las que tampoco hay renuncia a la ἀφέλεια como principio compositivo.¹² Por el contrario, esa simplicidad se adecua bien a la representación de personajes-tipo, de los denominados caracteres,¹³ como son los parásitos de Alcifrón, de modo que, en este caso, no se recurre a la ἀφέλεια como a un defecto de la narración, que en el intento de ser breve omite contenidos importantes, sino que, por el contrario, se identifica con una virtud narrativa gracias a la cual el autor de forma sucinta, escasa en ocasiones e incluso sencilla, construye y dibuja sus textos. Pero, además, no debe olvidarse que la preceptiva literaria en torno a la carta como género aboga desde siempre por la brevedad (συντομία), junto a la claridad (σαφήνεια) y al encanto (χάρις), como uno de sus constantes elementos definidores,¹⁴

9 Por haber sido abandonada, Retórica lleva al Sirio (a Luciano) ante los tribunales, como explica en *Bis accusatus*; cf. Mestre (1997) 21-31.

10 Cf. Lucianus *Prom. Es.* 6-7; Branham (1989) 38-43; Romm (1990) 74-98; Mestre & Gómez (2001) 111-122.

11 Algunos recursos lingüísticos utilizados por Alcifrón para crear ilusión etopéyica en sus cartas han sido analizados por Ballesta García (2001).

12 Cf. Conca (1974) 431.

13 Cf. Hermog. *Id.* 2.5.1.

14 Cf. Suárez de la Torre (1979) 31 y Suárez de la Torre (1987) 177; Gallé (1997) 217 y Sallé (2005) 269-271.

válidos igualmente para cartas ficticias, las llamadas «cartas miméticas» o de tipo.¹⁵

La obra de Alcifrón constituye, sin duda, una muestra de literatura hecha sobre literatura, muy acorde con la época en que se lo sitúa: hacia finales del s. II d.C. Pero un hecho diferencial de este conjunto epistolar es que traduce un universo cerrado, codificado alrededor de cuatro tipos sociales, que, aun siendo bien conocidos en la tradición literaria griega, especialmente a través de la comedia, coinciden en moverse y ubicarse en los márgenes de la sociedad.¹⁶ El pasado glorioso, histórico, de Atenas es motivo y base de inspiración para la literatura griega de época imperial —Luciano recuerda al aprendiz de orador la absoluta necesidad de tener siempre bien a mano toda una serie de lugares comunes centrados en la historia ateniense del s. V a.C.—,¹⁷ pero el pasado que recrea Alcifrón es un mundo ya estilizado en origen a través de la literatura. No es extraño, por ello, que al leer las cartas de Alcifrón las situaciones sean conocidas; quizá no el desenlace que a menudo las acompaña, pues se trata, en definitiva, de variaciones sobre temas de repertorio.¹⁸

Glauco¹⁹ se queja a Galatea de los peligros del mar y de la navegación por contraste con la seguridad y provecho que proporciona la tierra nutricia (ἀνησίδωραν), como dice que la llaman los atenienses. La dureza y los peligros del mar constituyen, ya desde Hesíodo, un tópico conocido y bien arraigado en la literatura griega, pero para Glauco, dispuesto a renunciar a su profesión de navegante y a emprender una nueva vida en medio de tierras de labor, esa opinión común no parece suficiente, sino que sobre todo le animan a cambiar su modo de vivir las palabras de un hombre experto en fenómenos celestes, las del poeta Arato, cuando las oye recitar a un filósofo en el Pórtico ateniense de las Pinturas: «una plancha ligera de madera los protege de la muerte».²⁰

La carta es una forma narrativa que presupone una respuesta por ser como un diálogo en ausencia.²¹ No es el caso del epistolario alcifrónico, en el que el

15 Frente a las cartas de tipo doctrinal o «filosóficas», Costa (2001) xi-xvi incluye las cartas de Alcifrón, junto a las de Aristéneto, Eliano y Filóstrato, entre las cartas llamadas «cómic».

16 Los rasgos propios del campesino, de la hetaera o del parásito fueron estereotipados por los comediógrafos, quienes los convirtieron en personajes representativos de clases sociales, aunque estos trascendieron el marco de la Atenas clásica, como explica Gil (1974a) 66-81.

17 Cf. Lucianus *Rh. Pr.* 18; Gómez (2007) 491-493.

18 Cf. Reardon (1971) 180-185.

19 Cf. *Alciph. I* 3.

20 Cf. Arat. 299.

21 Cf. Gallé (2005) 279-282.

destinatario es solo una excusa para que el emisor difunda, explique su mensaje; un mensaje que nos describe, a modo de pequeñas piezas dramáticas, distintas situaciones sobre diversos tipos y tópicos que la propia tradición literaria ha desarrollado en torno a los personajes elegidos por Alcifrón como protagonistas de sus misivas —con características bien determinadas ya en la Comedia Media y Nueva—,²² aunque no es difícil encontrar también en ellas otros motivos tradicionales —por ejemplo, la parodia del filósofo— recurrentes a lo largo de los cuatro libros de cartas. Así, si el campesino Sitalces (Σιτάλκης)²³ se dirige a su hijo Bebevino (Οἶνοπίων)²⁴ para aconsejarle que renuncie a la vida de los impostores que frecuentan la Academia y se dedique a las faenas del campo, también de modo parecido la cortesana Tais recomienda a Eutidemo que se deje de imposturas, de aparentar lo que no es tras un falso aspecto de seriedad, y vuelva a su lado a disfrutar de los placeres amorosos.²⁵

Sin embargo, una posible cuestión es si, al evocar un mundo desaparecido algunos siglos antes, Alcifrón —como sucede con otros de sus coetáneos sofistas— también deja traslucir a través de sus cartas, y aunque sea de forma fugaz, algún aspecto de su propia época, de su mundo real.

El ataque contra los filósofos bien pudiera serlo. Constituye un tema propio de la comedia, ya que esta se hizo eco de la polémica tradicional entre escuelas filosóficas y presenta a los filósofos —especialmente a los epicúreos— como ignorantes, depravados, pródigos en prácticas obscenas y solo inclinados al placer.²⁶

22 Así, por ejemplo, la caracterización del parásito que Alcifrón recrea en sus cartas se remonta, al menos, hasta Alexis, en cuya comedia *El piloto* (fr. 121 K.-A.) dicho personaje aparece en escena por primera vez. Cf. Gil (1970) 320-324; Navarrete (2007) 68-71.

23 Este es el nombre de diversos reyes tracios (cf. Th. II 29; Ar. *Ach.* 134, 141) y guarda relación con el epíteto dado por los delfios al dios Apolo σιτάλκας «protector de alimento» (σίτος / ἄλκή), según refiere Paus. X 15.2.

24 Plutarco (*Thes.* 20) refiere que Enopión y Estáfiro son dos de los hijos que Ariadna tuvo de Teseo: Enopión habría sido el fundador de Quíos e introductor del cultivo de la vid en la isla. Sin embargo, Enopión es hijo de Dioniso en la versión de Ateneo (I 26 c), quien cita además, en otro pasaje (X 443 d), unos versos del cómico Alexis (fr. 224 K.-A.) donde Enopión es un término antonomásico para significar a alguien que siempre bebe. Luciano, por su parte, da este nombre al joven copero en cuyas rodillas echado fue sorprendido el destinatario de su *Sobre un crítico falaz o sobre el término «nefasto»*, furibundo ataque contra alguien que se dedica a hacer determinadas declamaciones públicas, pero es además un depravado sexual y un vividor (cf. Lucianus *Pseudol.* 21).

25 Cf. Alciph. II 11 y IV 7, respectivamente. La honradez del campesino frente a la hipócrita conducta del filósofo es también el motivo de la carta (II 38) que Rectojuez (Εὐθύδικος) dirige a Amigable (Φύλιος).

26 Una valoración, sin duda, inexacta por exagerada, pero que, en realidad, parte de la afirmación que el propio Epicuro hace en una de sus cartas: Καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν (Ep. 128, 11).

Pero, al mismo tiempo, en un universo social diferente al de la *polis* clásica, regido ahora por Roma,²⁷ la cultura contemporánea de Alcifrón, poblada de sofistas y de petulantes πεπαιδευμένοι,²⁸ se ha convertido en un espectáculo comercial, en un elemento de distinción entre la clase dominante,²⁹ a la cual los filósofos, rétores y gramáticos, a modo de esclavos y bajo el pretexto de instruirlos, prestan sus servicios, a menudo en pésimas condiciones, de forma indigna y sin escapar de la pobreza.³⁰

Por otra parte, la felicidad, a la cual se encamina el mundo utópico de la comedia, va unida, en el imaginario colectivo, a los placeres amorosos y gastronómicos, que, en la cultura antigua, encuentran un escenario privilegiado en el banquete, punto de encuentro entre el acto primordial de alimentarse y la vida civilizada.³¹ No sorprende, pues, que Luciano sea especialmente crítico con los filósofos, cuando observa y describe cómo estos se interesan por los alimentos y cómo se comportan en el banquete.³²

La celebración simposial es, sin duda, el marco natural para los protagonistas del libro tercero de las cartas de Alcifrón, los parásitos, cuya auténtica razón de ser se identifica con el anhelo de colmar la necesidad primaria de alimentarse, alcanzando el placer y la felicidad a través de la comida,³³ y cuyo comportamiento es —como demuestra Luciano— infinitamente superior al de los filósofos: Simón, el protagonista del diálogo titulado *Acerca del parásito o que el parasitismo es un arte*, prefiere ser parásito y no filósofo, y reconoce con orgullo que él también posee una τέχνη propia definida como «el arte de bebidas y comidas y de lo que se debe decir para lograrlas, que tiene como finalidad el placer».³⁴

El buen parásito logra su objetivo sin hipocresía y sin exponerse a las bur-las ni al ridículo en que, por su indigna conducta, quedan los filósofos y todos los falsos eruditos.³⁵ Frente a estos, el parásito se presenta como un hombre libre, sin posesiones, ni obligaciones, sabedor de que su presencia es indis-

27 Cf. Whitmarsh (2001) 248-294.

28 Cf. Anderson (1989) 87-88 y 118-123.

29 Obras de Luciano como *Adversum indoctum* o *De mercede conductis* son un buen ejemplo de ello.

30 Cf. Lucianus *Merc. Cond.* 4, *Apol.* 12.

31 Cf. Ath. I 8 e-f.

32 Cf. Gómez & Jufresa (2010) 104-108.

33 Este es también un tema propio de la comedia, y encuentra su formulación filosófica en palabras de Epicuro (fr. 409 Usener): ἀρχὴ καὶ ὅλιστα παντὸς ἀγαθοῦ ἢ τῆς γαστρὸς ἡδονῆς; cf. Ath. VII 280 a, XII 546 f.

34 Lucianus *Par.* 9. Cf. Gómez & Vintró (2008) 199-203; Gómez (2011) 252-257.

35 Como reiteradamente denuncia Luciano; cf. Gómez (2003) 278 y Gómez (2007) 489-492.

pensable en casa de los ricos señores romanos para la puesta en escena de una celebración simposial;³⁶ pero, al mismo tiempo, es consciente de que llenar el vientre significa soportar y resistir todo tipo de insultos y vejaciones, físicas y verbales.³⁷ Así se revela en las desesperadas palabras dirigidas por Lame-mesas³⁸ (Τραπεζολέικτης) a Migajas (Ψιχίωνι), cuando se entera de que alguien, un tipo abominable y afeminado, ha desfigurado con una copa de vino la cara de su amigo: «¿Quién podrá aguantar todavía a estos miserables, que a tan elevado precio nos venden llenar el estómago? Compramos, en efecto, la posibilidad de vivir a costa de riesgo y, por miedo a morir de hambre, nos abrazamos a una saciedad no exenta de peligro».³⁹

Frente al engaño y a la hipocresía de quienes solo en apariencia semejan ser superiores, Luciano hace bandera de la sincera y noble actitud de los parásitos, con un juego de palabras sobre el significado mismo del término parasitismo («comer al lado de alguien») cuya etimología revela, sin duda, el papel central de los cereales y del trigo (σῖτος) en la dieta del mundo antiguo.⁴⁰ El samosatense compara el quehacer propio de un parásito con otras actividades que, realizadas también «con alguien al lado» (παρὰ-), no son por ello consideradas vergonzosas. Así, Simón dialécticamente plantea a su interlocutor: si los antiguos llamaban alimento (σῖτον) al sustento (τροφήν), y alimentarse (τὸ σιτεῖσθαι) es lo mismo que comer (τὸ ἐσθίειν), entonces practicar el parasitismo (παρασιτεῖν) no es otra cosa que *procurarse sustento junto a alguien*.⁴¹ Es decir, dar legítima satisfacción a la carencia de alimento.

36 Cf. Lucianus *Par.* 58; Alciph. III 13. Sobre la importancia y la tradición del parásito en el contexto simposial sirve como referente el largo relato que a ellos dedica Ateneo (VI 234 d-248 c), donde, entre otros detalles, refiere el carácter sagrado que en origen tuvo la figura del parásito.

37 Cf. Alciph. III 3, 9, 12, 15, 14 y 30.

38 La condición de los protagonistas de las cartas suele estar bien atestiguada en los nombres propios que Alcifrón, adecuándolos con precisión a los personajes de cada uno de sus libros, crea a partir de modelos diversos y procedencias distintas. Entre ellos, y por lo que a los parásitos respecta, la comedia constituye, sin duda, una fuente principal, como ya estudió y sistematizó Sondag (1905) 82-96. Al traducir dichos nombres, es siempre preferible evitar la simple transliteración o una traducción perifrástica en la que, por ser demasiado explícita, se pierde gran parte de la fuerza expresiva que contienen tales *hapax* por composición. Así pues, a pesar de las dificultades que conlleva, se ha tratado en este trabajo de traducir esos nombres propios también mediante un compuesto que mantenga dicha función connotativa. Sobre algunos problemas de traducción semejantes a los que plantean los nombres propios en el texto de Alcifrón, véase, para el caso de Luciano, Gómez & Mestre (2010).

39 Alciph. III 9: τίς ἔτι ἀνέξεται τῶν κακοδαμόνων τούτων, τοσούτου τὸ γαστριζέσθαι πωλούντων; ὠνούμεθα γὰρ κινδύνου τὸ ζῆν, καὶ τὸν ἐκ λιμοῦ θάνατον δεδιότες τὴν μετὰ κινδύνου πλησμονὴν ἀσπαζόμεθα.

40 Cf. Garnsey (1999) 13-21; García Soler (2001) 73-100.

41 Cf. Lucianus *Par.* 60-61.

¿Con qué clase de alimentos se colma ese deseo? Los alimentos, y sobre todo su forma de prepararlos, constituyeron también en el mundo antiguo un claro factor de diferenciación social. Aunque pueden individuarse algunos componentes básicos de la dieta de griegos y romanos, sin duda alguna, la cantidad, la calidad y la variedad de sus ingredientes permiten establecer una nítida línea divisoria entre ricos y pobres, sea tanto en la comida como en la bebida.⁴² Y los parásitos de Alcifrón, cuyos nombres muy a menudo revelan con eficacia una depauperada situación gastronómica,⁴³ son un buen ejemplo de ello. No obstante, hay que advertir que, si bien el oficio del parásito es comer, el libro tercero de las cartas de Alcifrón no abunda precisamente en términos relacionados con la alimentación en sentido estricto. Parece, por el contrario, que el autor está más interesado en mostrar la localización geográfica, ateniense y del Ática en general, donde transcurre la mísera existencia de quienes, a cambio de entretener y divertir durante el banquete, logran subsistir ejerciendo un arte cuyo fin es, a pesar de todo, el más útil en la vida: ¿cómo vivir sin comer ni beber?⁴⁴

El elenco de vocablos específicos referidos a la comida en las cartas de los parásitos es, sin embargo, relativamente reducido, y en la mayoría de ellas no hay mención explícita a ningún alimento: en apenas diez, de las cuarenta y dos cartas que integran el libro tercero, se puede identificar algún término alimenticio.⁴⁵

Y también es escasa la presencia de vocablos específicos para designar bebidas, como ocurre con el vino, a pesar de que este —además de ser, junto a los cereales y las aceitunas, uno de los componentes de la tríada mediterránea— juega un papel central en la segunda parte de cualquier celebración convivial.⁴⁶ En las cartas de los parásitos, Alcifrón únicamente menciona el vino en tres ocasiones, y en una de estas solo de forma genérica alude a un vino «ardiente y abrasador, sin mezcla de agua», como muestra de las malas costumbres simposiales de los corintios, a quienes califica, por ello, de «muy poco dados al festín» (ἥμισυ συμποτικοί).⁴⁷ En las otras dos cartas, Alcifrón sí menciona el origen del vino como sinónimo de su exquisitez, pero lo hace de forma sucinta, con

42 Cf. Garnsey (1999) 118.

43 Cf. Ureña (1993); *supra* n. 38.

44 Cf. Lucianus *Par.* 7.

45 Cf. Alciph. III 2, 4, 12, 13, 15, 17, 24, 31, 37 y 38.

46 Cf. Murray (1990) 6.

47 Alciph. III 15: διάπυρόν τε τὸν οἶνον καὶ θερμὸν ἄνευ τοῦ πρὸς ὕδωρ χράματος καταχέοντες. El poeta cómico Alexis (fr. 292 K.-A. = Ath. I 30 f) se hace eco de la pésima calidad y aspereza del vino corintio hasta el punto de calificarlo como una «tortura» (βασανισμός).

un simple adjetivo, frente al tratamiento pormenorizado que, por ejemplo, le da Ateneo, cuando se entretiene en ilustrar eruditamente la procedencia o las cualidades de un determinado caldo.⁴⁸

Sextapremiador (Ἑκτοδιώκτης)⁴⁹ cuenta a Picoteacerrojos (Μανδυλοκολάπτη) cómo estuvo a punto de morir al ser engañado y seducido por el succulento ágape que le dijo tener preparado para él Gorgias, si le conseguía los favores de una hetera. Dicho convite incluía «filetes de pescado en salazón y jarras rebosantes de néctar mendesio».⁵⁰ Era este un vino blanco, producido en la península Calcídica, en la ciudad de Mendes —uno de los principales lugares desde donde se exportaba vino a Atenas—,⁵¹ que se caracterizaba por su suavidad y por ser, al parecer, tan delicado que seducía incluso a los dioses y podía ser usado por sus cualidades terapéuticas; Hipócrates, por ejemplo, recomienda incluirlo en la dieta de quienes padecen hidropesía: «que tome jugo de cebada mondada hervido y mezclado con miel y beba vino blanco de Mendes u otro muy dulce, aguado».⁵²

Vainaltramuz (Θερμολέπυρος) se lamenta de su aciaga suerte ante Albahaca (Ὠκίμων) por tener que beber un vino «ácido y avinagrado» (ἐκτροπίαν καὶ ὀξύνην, III 37), mientras otros disfrutaban de «un vino de Calibón» (Χαλυβώνιον, *ibidem*). Sin duda, este vino de Siria⁵³ gozaba de muy buena reputación, pues, según refiere Ateneo, era el único que bebía el rey de Persia.⁵⁴

No obstante, el renombre de dicho caldo debía de ser relativamente reciente en la época de Alcifrón, pues no se encuentra referencia alguna a ese vino en la Atenas clásica. Del texto de Ateneo, además, se infiere que se trata de un vino de origen persa y que su producción en tierras sirias era consecuencia, en realidad, de que en ellas introdujeron su cultivo los persas, de acuerdo con el relato de Posidonio (Περσῶν αὐτόθι καταφυτευσάντων τὰς ἀμπέλους). Por su

48 Cf. Ath. I 25 f-34 b.

49 Identificar la hora sexta, que correspondía al mediodía, con la comida era un tema conocido en la comedia antigua (Ar. *Ec.* 652), del que también Luciano (*Lex.* 4) se hace eco. No es, pues, extraño que el nombre del emisor de esta carta, como Ὠρολόγιος (Cuentahoras) en III 11, haga referencia al tiempo, ya que forma parte de la idiosincrasia del buen parásito estar siempre atento al momento en que podrá satisfacer su hambre.

50 Alciph. III 2.2: ἰχθὺς τεμαχίτης καὶ σταμνία τοῦ Μενδησίου νέκταρος, εἴποι τις ἄν, πεπληρωμένα.

51 Cf. D. XXXV 10.

52 Hp. *Int.* 23.11. También, Ath. I 29 d-f.

53 Cf. Hsch. (s.u.): Χαλυβώνιος· εἶδος οἴνου ἀπὸ τόπου τινὸς τῆς Συρίας; y también Suid. (s.u.): Χαλυβώνιος οἶνος.

54 Cf. Ath. I 28 d: ὅτι ὁ Περσῶν βασιλεὺς τὸν χαλυβώνιον μόνον οἶνον ἔπινεν· ὃν φησι Ποσειδώνιος (*FHG* III 276) καὶ Δαμασκῷ τῆς Συρίας γίνεσθαι, Περσῶν αὐτόθι καταφυτευσάντων τὰς ἀμπέλους.

parte, Plutarco también menciona este vino cuya calidad, en este caso, debe deducirse *a contrario*, cuando enumera el caldo calibonio —en el contexto de una comparación con Heracles— entre las pruebas a las que Alejandro no fue sometido, pues al monarca macedonio Virtud (Ἀρετή) le impuso «un trabajo regio y divino» (τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον ἄθλον), que no consistía en «oro transportado por miles de camellos ni en lujos persas ni en banquetes ni en mujeres ni en vino de Calibón ni en pescado de Hircania, sino en ordenar bajo una sola ley (ἐνὶ κόσμῳ) a todos los hombres y someterlos a un único poder (μῆς ὑπηκόους ἡγεμονίας) y a una única y habitual forma de vida (μῆς ἐθάδας διαίτης)». ⁵⁵ Curiosa afirmación la de Plutarco sobre Alejandro, a cuya afición por la bebida dedica él mismo una de sus *Charlas de sobremesa* (I 6), aunque en ella sostiene que la πολυποσία del rey macedonio no significaba que bebiera mucho, sino que empleaba mucho tiempo en beber y conversar con sus amigos. ⁵⁶ No obstante, la *Vida de Alejandro* muestra en diversas ocasiones la inmoderada, e incluso peligrosa, conducta del macedonio en el banquete por efecto del vino. ⁵⁷

Estrabón, por su parte, tras reconocer que, en general, las costumbres de los persas eran moderadas, menciona el vino de Calibón como símbolo de la lujuria en que, por causa de la riqueza, han caído sus reyes. Esa lujuria comporta extravagancias como «hacerse traer el grano de Aso en Eólida, el vino calibonio de Siria, y el agua del Euleo, que es la más ligera de todas, ya que en una cotila ática cabe un dracma más». ⁵⁸ No obstante, esa tan insólita dieta de los reyes persas quizá era debida no solo a una caprichosa ostentación de poder, sino también a algún tabú alimenticio por motivos religiosos, pues los reyes eran sacerdotes y, como tales, debían evitar el consumo de bebidas o alimentos contaminados. ⁵⁹

Acederas (παλάθας), cáscaras de nueces (τὰ ἔλυτρα τῶν καρύων), cebada (ἀλφίτοις), conchas (γήθυνα), cortezas de granadas (τῶν ῥοιῶν τὰ περικάρπια), gachas (ἀθάρας), habas (κυάμων), hierbas (πόας), higos verdes (ὀλύνθους), pellejos de altramuces (φλοιοὺς θέρμων), perifollo (σκάνδικας), puré de legumbres (ἔτνος), o tomillo (θύμοις), constituyen la dieta elemental, mínima, que los parásitos de Alcifrón identifican con la pura subsistencia, con un sustento básico para no morir de hambre, por el que, sin embargo, demasiado a

⁵⁵ Plu. *Moralia* 342 a.

⁵⁶ *Ibid.* 623 d.

⁵⁷ Cf. Gómez & Mestre (2009) 215-219.

⁵⁸ Str. XV 3.22.

⁵⁹ Cf. Gianotti (1994) 80-82; Biffi (2005) 304-305.

menudo se lamentan de pagar un precio muy alto: la invitación en casa del rico es a cambio de favores y el maltrato es la moneda de cambio habitual. Por ello, Ahogabuey (Βουκοπνίκτης) expone a Pampúgil (Ἀρτοπνύκτη) el temor de verse privado del anfitrión Filebo, si este se deja enredar por la vulgar Zeuxipe y ella le malgasta la hacienda, pues aquel es «un hombre sencillo, bondadoso con nosotros, los parásitos, y de índole moderado: se complace más con canciones y risas que maltratándonos».⁶⁰

Por contraposición a ese simple recetario los instruidos parásitos de Alcifrón —unos parásitos que, con toda naturalidad, citan a Homero,⁶¹ Demóstenes⁶² o Teócrito—⁶³ también conocen sobradamente en qué consiste el hartazgo y se deleitan pensando cómo colmarlo. Vainaltramuz (Θερμολέπυρος) pide a los dioses que su suerte, escasa y mezquina (λεπτῇ καὶ στενῇ κεχρημένοι τῇ τύχῃ) como bien refleja su propio nombre,⁶⁴ se trueque en prosperidad (ἐν εὐτυχίᾳ) para poder así dejar de convivir con el hambre; ello significaría cambiar también el modesto puré de legumbres (ἔντος) por algunas exquisitices como «tetilla (οὔθαρ), matrices (μῆτραι) e hígado tan suave como el rocío (ἥπαρ δρόσῳ προσεικός)».⁶⁵ Las matrices, sobre todo las de animales que habían abortado o acababan de parir, aparecen incluidas ya por Arquéstrato en una lista de delicias culinarias, y constituían, junto a las tetillas de cerda, un auténtico símbolo de lujo en la comida, especialmente en la cocina romana, a juzgar por los elogios de Marcial o su presencia en la cena de Trimalción.⁶⁶

También Azotavino (Ἀκρατολύμας) cuenta a Embudócrates (χοανοκράτης) cómo consiguió apoderarse de un preciado trofeo al robar de la cocina «una bandeja bien aderezada con salsa, un gallo asado y una olla con espadines y chanquetes de Mégara» (λοπάδα εὖ μάλα κεκαρυκευμένην καὶ ἀλεκτρούνα

60 Cf. Alciph. III 14: ἔστι γάρ, ὡς οἶσθα, ἀπλοϊκός ὁ Φίληβος καὶ πρὸς ἡμᾶς τοὺς παρασίτους ἐπεικὴς καὶ μέτριος τὸν τρόπον, ὥδαῖς μᾶλλον καὶ γέλωτι ἢ ταῖς εἰς ἡμᾶς ὕβρεσι θελγόμενος.

61 Cf. Alciph. III 42 («Padre Zeus, nadie es más cruel que tú entre todos los dioses») e *Il.* III 365 u *Od.* XX 201; Alciph. III 27 y *Od.* X 80-132.

62 Cf. Alciph. III 26 y *D.* XVIII 130.

63 Cf. Alciph. III 29 y Theoc. VII 82.

64 Sondag (1905) 33 afirma que los altramuces (θέρμοι) eran «infimae plebis cibis», tal como confirman los textos antiguos. El poeta trágico Licofrón, por ejemplo, define esta legumbre como «compañero de la bebida para los pobres» (*fr.* 2 Snell); un personaje de Dífilo (*fr.* 87 K.-A.) considera un oficio mal visto el simple hecho de venderlos; y, por su parte, Luciano (*Merc. Cond.* 24) contrapone el resinado sustento a base de agua, altramuces y hortalizas del campo, al oloroso vino, guisos, pasteles y lenguado, suculentos manjares por los cuales, erróneamente, se dejan seducir quienes están a sueldo.

65 Alciph. III 37. Las cartas 3 y 34 del libro tercero reflejan bien la desigualdad, cualitativa y cuantitativa, en la mesa.

66 Cf. Archestr. *fr.* 62 (= *Ath.* III 100 c-101 c); Mart. *Ep.* 12.44; Petr. 36.2.

ὁπτόν καὶ χύτρον μεμβράδας ἔχουσιν καὶ ἀφύας Μεγαρικὰς).⁶⁷ El condimento que sazona los alimentos de la bandeja es la *καρύκη*, una salsa de origen oriental fuertemente especiada que, junto con el *κάνδαυλος*, constituía un adobo muy apreciado para toda clase de alimentos.⁶⁸ En el *Timón* de Luciano, la *καρύκη* hace las delicias de Trasicles, el filósofo cuyo comportamiento en el banquete, a pesar de sus disertaciones sobre moderación y sobriedad, deja mucho que desear; y así, como Ἀκρατολύμας, el emisor de esta carta, también ese falso filósofo gusta de beber vino sin mezcla y «arrebata las viandas como un milano, da codazos al vecino y se ensucia la barba con salsa lidia».⁶⁹

Los parásitos de Alcifrón identifican igualmente con la exquisitez cuantos dulces y pasteles culminan el banquete: pistachos (ὁ καρπὸς τῆς πιστάκης), dátiles (βάλανοι φοινίκων) y nueces (κάρυα) son las golosinas (τραγήματα) que adornan el pastel por el que suspira Gemelo (Γέμελλος).⁷⁰ Este parásito se refiere al objeto de su deseo con el término *πλακοῦς*, es decir, con un vocablo genérico, puramente descriptivo, para designar una pieza de pastelería de forma ancha y plana,⁷¹ pero, en este caso, se trata de un pastel que, además, tiene nombre propio, e ilustre en la historia griega del s. v a.C., el del tirano de Siracusa, Gelón.⁷² Uno de los frutos secos que acompañan el pastel llama la atención, puesto que no es mencionado en los textos clásicos conservados y su aparición es más tardía, tal vez por su origen claramente oriental. Se trata de ese «fruto del pistacho» (καρπὸς τῆς πιστάκης) cuya denominación en la forma de femenino singular utilizada por Alcifrón es única en la literatura conocida, ya que el sabroso fruto suele ser designado en neutro plural: *πιστάκια*, *βιστάκια*,

67 Alciph. III 17. El término ἀφύη, de significado amplio, designa en general lo que se conoce como morralla, una mezcla de pescados pequeños de varias clases. Ateneo (VII 284 f-285 f) explica los diversos tipos de ἀφύη, dependiendo del pescado que la componga, y también indica dónde puede conseguirse la mejor. Sin embargo, ni Ateneo ni tampoco Aristóteles (HA VI 569 a-570 a) mencionan que Mégara sea un lugar privilegiado para la captura de morralla. La secuencia ἀφύας Μεγαρικὰς del texto de Alcifrón es única en la literatura griega, si bien Plutarco (*Moralia* 83 c-d) refiere que Poseidón envió chanquetes en abundancia a los megarenses como premio a la virtud del filósofo Estilpón, pues este era originario de esa ciudad ática y allí había fundado su escuela.

68 Cf. Plu. *Moralia* 644 a; Ath. XII 516 c, 526 a-b. Para los griegos los lidios fueron desde siempre sinónimo de lujo, una de cuyas principales muestras, en el ámbito culinario, era, precisamente, la invención de ambos condimentos.

69 Cf. Lucianus *Tim.* 55, *Symp.* 11, *Lex.* 6.

70 Cf. Alciph. III 39.

71 Cf. EM (s.u.): Πλάκας ἐκάλουν πάντα τὰ εἰς πλάτος ἐκτεταμένα· ὅθεν πλακοίς, καὶ Ἀττικῇ συναιρέσει, πλακοῦς.

72 Sicilia, junto a Atenas y Samos, era uno de los lugares más reputados por su repostería, como recoge el pormenorizado catálogo de dulces que Ateneo incluye en su obra (cf. Ath. 643 e-648 c).

ψιτάκια, como eruditamente ilustra Ateneo.⁷³ En efecto, el sirio Ulpiano instruye al resto de los convidados de Larenzio sobre la costumbre de su tierra de «servir en nuestra mesa también pistachos» (ἀλλὰ μὴν, ἔφη, παράκειται ἡμῖν ἐπὶ τῆς τραπέζης καὶ ψιτάκια) y cita el verso de Nicandro de Colofón: «pistachos semejantes a ramas de almendros» (ψιτάκι' ἀκρεμόνεσσιν ἀμυγδαλέοισιν ὅμοια);⁷⁴ pero además explica que existen otras grafías para este fruto: βιστάκια, que es la utilizada por el estoico Posidonio, cuando describe sus características; y πιστάκια, utilizada por los hermanos Quintilio, Condiano y Valerio Máximo,⁷⁵ en sus *Geórgicas*: «y el fresno y el terebinto, lo que en realidad ahora los sirios llaman pistacho» (καὶ τὴν μελίαν καὶ τὴν τέρμινθον, ἃ δὴ νῦν πιστάκια οἱ Σύροι καλοῦσιν). Son, pues, los sirios quienes denominan esos frutos «pistachos con “p”, pero Nicandro con una aspirada *phittakia*, y Posidonio *bistákia*» (καὶ οὗτοι μὲν διὰ τοῦ π πιστάκια ταῦτα ὠνόμασαν, ὃ δὲ Νικάνδρος δασέως φιττάκια, Ποσειδώνιος δὲ βιστάκια.).⁷⁶ Tanto si es solo una cuestión fonética o de grafía, en cualquier caso, a diferencia de lo que ocurre con otros muchos alimentos y enseres convivales, objeto de la atención y discusión de los eruditos de su banquete, las fuentes de Ateneo son en esta ocasión recientes y alejadas geográficamente de la Atenas clásica.

Por otra parte, si Atenas es punto de partida y destino de los parásitos de Alcifrón, y estos recuerdan con añoranza los placeres y la riqueza de la capital del Ática cuando se ven obligados a ausentarse de ella, sorprende, en algún pasaje, la explicación o la precisión léxica con formas dialectales áticas, que el autor incluye en alguna de las cartas, si ambos, emisor y destinatario, son atenienses.

Bostezobovino (Χασκοβούκης) escribe a Sueñamesas (Υπνοτραπέζω) para explicarle la sordidez de los ricos (τὴν βδελυρίαν τῶν ἐκεῖσε πλουσίων) de Corinto y la miseria de sus pobres (τὴν τῶν πενήτων ἀθλιότητα). En esa ciudad, tal vez Afrodita sea la patrona de las mujeres, pero no cabe duda —concluye el emisor de la carta— de que el protector de los hombres solo puede ser el Hambre (ὁ Λιμός), a juzgar por el comportamiento de los jóvenes. Estos —afirma Bostezobovino— se reúnen donde las panaderas y las verduleras suelen asentarse; allí escrutan el suelo, y uno recoge pellejos de altramuces (φλοιοὺς θέρμων),

⁷³ Cf. Ath. XIV 649 c-e.

⁷⁴ Nic. *Ther.* 891.

⁷⁵ Se trata, respectivamente, del procónsul de Acaya y del legado del procónsul con quienes Herodes Ático (Philostr. *VS* II 559) mantuvo serias desavenencias y los acusó ante el emperador de concitar al pueblo ateniense en contra suya.

⁷⁶ Ath. XIV 649 e.

otro se esfuerza para que no se le escape resto alguno entre las cáscaras de las nueces (τὰ ἔλκτρα τῶν καρύων), y un tercero rasca con las uñas «las cortezas de las granadas, lo que nosotros, los habitantes del Ática, solemos llamar *sí-dia*, por si de algún modo todavía podía rapiñar algún grano» (τῶν ῥοιῶν τὰ περικάρπια, ἃ σίδια ἡμῖν τοῖς Ἀττικοῖς προσαγορεύειν ἔθος, ἀπέγλυφε τοῖς ὄνυξιν εἰ ποῦ τι τῶν κόκκων ἔτι δροῦσθαι δυνηθείη).⁷⁷

Rebañar las mondas de las granadas —fruto que es el símbolo mismo de la fecundidad y prosperidad— es una imagen bien plástica de la pobreza y miseria corintia, y contrasta con la buena fortuna de Atenas: el joven corintio, que en la carta de Alcifrón busca para alimentarse hasta el último grano de granada, lejos está del personaje aristofánico Fidípides, cuyo espíritu era, según explica Estrepsíades a Sócrates cuando le encarga su educación, «agudo por naturaleza» (θυμόσοφος, v. 877), ya que el joven ateniense, desde muy pequeño, se entretenía en hacer casitas de barro, naves de madera, armaba carritos de cuero y «de las peladuras de las granadas, esculpía unas ranas que ni te imaginas».⁷⁸ Los desperdicios a que se recurre ahora para sobrevivir en Corinto, en la Atenas clásica servían para un puro entretenimiento infantil.

¿A quién va, realmente, dirigida la carta? Sin duda, la utilización de un término genérico como es περικάρπια, precisado por un determinativo (τῶν ῥοιῶν), haría innecesaria, a priori, la explicación («lo que nosotros, los habitantes del Ática, solemos llamar *sídia*»), máxime cuando el vocablo empleado para dicha precisión es una palabra muy poco frecuente en el propio vocabulario de los atenienses —tal vez por designar algo extremadamente fútil—, a tenor de la literatura conservada, ya que su aparición se circunscribe, de forma mayoritaria, a textos médicos y, en general, tardíos.

Y es, precisamente, en un contexto médico donde Luciano utiliza también dicho término: doña Gota («señora de dolores, invencible», τὴν ἀνίκητόν με δεσπότιν πόνων)⁷⁹ se vanagloria de ser bien conocida por los mortales, quienes buscan toda clase de remedios para mitigar su fuerza: «hojas de melocotón, beleño, adormidera, bulbos de azafrán, cortezas de granadas» (ύοσχύαμον, μήκωνα,

⁷⁷ Alciph. III 24.2-3.

⁷⁸ Ar. Nu. 881. Cf. también EM (s.u.): Σίδια· τὰ λέπτρα τῶν ῥοιῶν. Τὰ δὲ παιδία ἐκ μὲν τῶν δερμάτων περιέτεμνον τροχοῦς καὶ ἀμάξας· ἐκ δὲ τῶν ῥοιῶν, ὅταν καταφάγωσι τὰ ἐντός, ἐκ τῶν λεπτῶν βατράχια γλύγουσιν. ἢ σιδίων, τῶν ῥοιῶν. Ἀριστοφάνης· καὶ τῶν σιδίων βατράχους ἐποίει, πῶς δοκεῖς; ἐπὶ τῶν βουλομένων δείχει εὐφυΐαν ἔχειν. Παιδάριον ὃν τοιουτονὶ ἐπλάττει ἐνδον οἰκίας ναῦς τῷ γλυφέν ἁμαξίδας τε σκυτίνας εἰργάζετο καὶ τῶν σιδίων βατράχους ποιεῖ, πῶς δοκεῖς;

⁷⁹ Cf. Luciano *Trag.* 139. Sobre el significado del monólogo de doña Gota, véase Karavas (2008) III-117.

βολβούς, σίδια).⁸⁰ El joven corintio de la carta alcifronea hurga en las granadas para seguir viviendo, mientras que la gota es enemiga solo de los ricos y en ellos se ceba, pues, según un tópico muy cultivado por los satíricos, la provoca el exceso en la comida o en la bebida,⁸¹ y ninguno de los componentes del buen vivir se halla entre los pobres, como el mismo Luciano explica en diversos pasajes de sus obras⁸² y en alguno de los epigramas a él atribuidos.⁸³

El homenaje aristofánico es evidente en las palabras de Bostezobovino, en las que Alcifrón se sirve todavía de algún otro término empleado por el poeta cómico en el referido pasaje de *Nubes*, como se echa de ver en el uso del verbo γλύφω, que describe tanto la habilidad creativa de Fidípides (ἐγλύφεν, v. 879) como la búsqueda de alimento del joven corintio (ἀπέγλυφε). Sin embargo, no es imposible que Alcifrón haya pensado también, al elaborar su imagen, en un vocablo que, siendo ático, no formaba parte habitual de la dieta de los más humildes parásitos, pues en Atenas —según el testimonio de Aristófanes— esas cortezas no solían comerse; y, por el contrario, lo haya rescatado —quizá como Luciano— del vocabulario médico de su época, con el que, en general, el gastronómico suele mantener no pocos puntos de contacto.

Por otra parte, las bromas de que son víctimas los parásitos de Alcifrón incluyen también tormentos con la comida, pero, en ese caso, no por privación o escasez de alimentos, sino por exceso. Cosquepresto (Ἐτοιμόκοστος) explica a Exhalacaldo (Ζωμεκπνέοντι) la suerte que tuvo cuando, al salir de un festín «medio muerto, o mejor dicho, un verdadero cadáver» (ἡμιθνήτα, μᾶλλον δὲ αὐτόνεκρον) se encontró con el médico Acesilao. Si este no le hubiera provocado vómitos y practicado una sangría, él habría perecido víctima del daño causado por hombres ricos sin escrúpulos, a los que Alcifrón designa con un término de clara vinculación ateniense, pues «los ricos de la fosa» (οἱ λακκόπλουτοι) es el sobrenombre que, según Plutarco, recibían los miembros de la familia de Calias, cuya fortuna era proverbial.⁸⁴ El daño padecido por Cosquepresto consistió en que «cada uno, a su vez, me obligó a beber más de lo debido y a comer por encima de la capacidad de mi estómago. Uno me embutió de salchicha,

80 Cf. Lucianus *Trag.* 157.

81 Cf. *AP* XI 414. En este dístico atribuido a Hédilo, la gota es presentada como hija de Dioniso y de Afrodita.

82 Cf. Lucianus *Gall.* 23, *Merc. Cond.* 31 y 39, *Nec.* 11, *Sat.* 28.

83 Cf. *AP* XI 403. Sobre este epigrama y Luciano, véase Gómez (2008) 43-44.

84 Cf. *Plu. Arist.* 5. Ese sobrenombre guarda, posiblemente, relación con las explotaciones mineras con que la familia de Calias se había enriquecido de forma sustanciosa, aunque Plutarco, para contraponer a tan gran riqueza la honradez de Arístides, describe esa fosa como el lugar donde un bárbaro, tras la batalla de Maratón, tentó a Calias mostrándole un gran tesoro.

otro introdujo entre mis mandíbulas una rodaja enorme de pescado, un tercero, habiendo preparado una mixtura, no de vino, sino de mostaza, garo y vinagre, la vertía en mi interior como si yo fuera una tinaja». ⁸⁵

El hartazgo, pues, le viene a Cosquepresto por haber sido obligado, hasta la saciedad, a comer salchicha (ἀλλᾶντα), ⁸⁶ pescado (κόπαιον εὐμέγεθες) y una mixtura (κρᾶμα); esta mezcla que para Cosquepresto ha sido especialmente perjudicial no era de vino —como él mismo puntualiza—, sino de mostaza (νᾶπυ), vinagre (ὄξος) y salmuera (γάρος). Este último término da nombre a una salsa o pasta hecha a base de anchoas, caballa o huevas de pescado y salmuera, que constituía un ingrediente culinario muy apreciado por su valor y por su sabor. De su valor ya da cuenta un fragmento del poeta cómico Cratino: «vuestra cesta estará colmada de garo». ⁸⁷

A su uso como condimento hace mención Lucio, el asno de Luciano: «ordenó que me llevaran a su banquete y dijo después que me colocaran en una mesa junto a la suya y que hubiera sobre ella muchos de cuantos manjares ningún otro asno sería capaz de devorar: carnes, mariscos, salsas, pescados, unos impregnados en garo y aceite de oliva, otros levemente rociados de mostaza». ⁸⁸ Y también la carta que el pescador Buenatravesía (Εὐπλοος) dirige a Amormarino (Θαλασσέρωτι) cuando, entre otras cuestiones, le explica las virtudes de su mejor vecino: «Él es de los que saben valorar la verdad en su justa medida y jamás caería en una falsa atribución. Este es el famoso Sosias que prepara una excelente y sabrosa salsa hecha a base de los minúsculos pececillos que se depositan en el fondo de la red». ⁸⁹

El término griego γάρος se translitera en el *garum* latino, pues este componente culinario, ya conocido por los griegos de la Atenas clásica, gozó de notable extensión tanto en el tiempo como en el espacio del Mediterráneo. Estrabón relata de dónde procede el mejor: «junto a las islas de Heracles, frente a Cartago, se encuentra la nueva ciudad de Sexitania, de la cual recibe su nombre la salazón homónima; y hay otra ciudad denominada Escombroaria, por las caballas que se capturan allí; de ellas se elabora el mejor garo». ⁹⁰

85 Alciph. III 4.4. El nombre del protagonista (Ἐτοιμό-κοσσος) conviene, sin duda, a quien está dispuesto a sufrir vejaciones y golpes; cf. Suid. (*s.u.*): κόσσος τὸ ὀάπισμα.

86 El término ἀλλᾶς sirve ya en la comedia (Eub. *fr.* 14 K.-A. = Ath. XIV 622 f; Euphro *fr.* 1 K.-A. = Ath. IX 379 e) para significar una cierta abundancia, aunque se trate de una mesa modesta, como también ilustran algunos textos de Luciano (*Gall.* 14, *Sat.* 4, 23 y 35).

87 Cratin. *fr.* 312 K.-A. (= Ath. II 67 c): ὁ τάλανος ὑμῶν διάπλεως ἔσται γάρου.

88 Lucianus *Asin.* 47.

89 Alciph. I 21.2.

90 Strab. III 156.

El pescado —al que Luciano en el *Lexífanos* llama precisamente παρόσιτος—⁹¹ constituía en la antigüedad un suplemento nutricional a la dieta básica, sobre todo en las zonas costeras o entre los pueblos en mayor contacto con el mar. En el mercado ateniense podía adquirirse con facilidad y a buen precio pequeño pescado fresco, pero algo distinto debía de ser el acceso a determinadas especies o a grandes piezas de pescado fresco —como quizá quiera significar el uso de κόπαιον en la carta de Alcifrón, exagerándose así la atrocidad gastronómica de que ha sido objeto Cosquepresto—.⁹² La salazón, en cambio, permitía no solo conservar el pescado, sino también comerciar con él, aunque fue ya en época romana cuando se hizo extensivo entre la población urbana el uso de productos elaborados a base de pescado fermentado y salado, manufacturados principalmente en las provincias del sur de Hispania y del norte de África, puntos geográficos que coinciden con la noticia de Estrabón.

Por lo tanto, también el consumo de pescado podía marcar *status*. Si bien en términos absolutos pocos alimentos fueron monopolizados por una determinada clase social, en realidad, la diferencia en los hábitos alimenticios entre los distintos grupos de población venía dada por la cantidad que se ingería o por el precio pagado, así como por la presentación o elaboración de los productos y la habilidad culinaria para prepararlos, pero no hay duda de que el pescado jugó un papel de primer orden en la cocina griega.⁹³ Las élites fueron entonces también las encargadas de introducir nuevos alimentos o de elaborar recetas nuevas o inventos propios, como Plinio refiere, por ejemplo, a propósito del agua de nieve de Nerón.⁹⁴ En este sentido, la cena de Trimalción es, no cabe duda, un referente tópico para apreciar el exceso gastronómico; e incluso tal vez la ingente obra de Ateneo —un banquete sobre el banquete— puede ser un homenaje a la cultura gastronómica: entendida aquí la ποικιλία como símbolo del progreso y de la riqueza que también genera la abundancia y la variedad de productos alimentarios, fáciles de conseguir para los individuos de un determinado momento histórico. Precisamente, uno de los motivos de elogio de la grandeza de Roma es, en palabras de Elio Arístides, la gran cantidad y diversidad de mercaderías que llegan a la capital del imperio.⁹⁵ Sirve como muestra de

91 Cf. Lucianus *Lex.* 6.

92 Cf. Alciph. III 4.

93 Cf. García Soler (2001) 147-204.

94 Cf. Plin. *HN* XXXI 40.

95 Cf. Aristid. *Or.* XXVI 11-13. En este mismo sentido, Jufresa (2009) 238 señala: «la ciudad que acoge tanto a Ateneo como a los personajes de su obra es Roma, calificada por nuestro autor de δῆμος τῆς οἰκουμένης, o sea “compendio del mundo civilizado”, por lo que debemos entender que en su interior alberga muchas otras ciudades, entre ellas la más ilustre de todas, Atenas».

ello —aunque sea sin renunciar de nuevo a la parodia— también aquí Luciano, cuyo personaje Lexífanos presume de imitar a Platón al escribir un *Banquete*, pero solo consigue degradar el género literario simposial con una obra que no pasa de ser un mero almanaque de platos.⁹⁶

Todavía esa abundancia de alimentos, mal entendida y combinada con la tortura, encuentra otro testimonio entre los parásitos de Alcifrón. Cincelacabezas (Κεφαλογλύπτης)⁹⁷ explica a Servilletalocuz (Μαππαφανίσω) las miserias soportadas en el banquete ofrecido por un actor trágico. Muy enojado, aquel se queja de que la compensación (μισθόν) por tales afrentas fuera solo llenar el estómago (ἀλλά μοι γέγονε τῶν ὕβρεων ἀμοιβὴ τὸ μέτρον τῆς γαστρούς): «tenía la cabeza cubierta de pez y los ojos embadurnados con garo; y, mientras que los otros comían pasteles de leche y sésamo, yo, en cambio, en lugar de una tarta, roía guijarros bañados en miel».⁹⁸ En esta carta la reputada salsa de pescado y salmuera ya no identifica un succulento condimento, sino el modo como un pérfido anfitrión satisface a rienda suelta sus caprichos —¿reflejando, a lo mejor, alguna extravagante o perversa práctica simposial?—, aunque quizá sea prudente también aquí no alejarse del testimonio del poeta cómico: «sumergiéndome en un garo putrefacto, me ahogarán».⁹⁹

El indiscutible «parti pris livresque» de Alcifrón¹⁰⁰ hace difícil hablar de actualidad al analizar su obra, del mismo modo que resulta incuestionable su aticismo, entendido en el sentido general del término, es decir, identificándolo con la voluntad literaria de admirar, imitar y someterse a la influencia de los grandes autores del clasicismo ateniense. No obstante, el análisis detallado de algunos términos culinarios y alimentarios que utiliza en las cartas de los parásitos, permite descubrir algún resquicio, por pequeño e insignificante que sea, a través del cual también el mundo real del autor, un hombre del Imperio Romano, se asoma y busca su propio espacio en el universo de la Atenas clásica.

El objetivo de esta contribución era analizar el uso de algunos vocablos del léxico alimentario, teniendo en cuenta que Alcifrón no escribe un compendio de gastronomía, aunque sus personajes —tanto parásitos como campesinos y

96 Cf. Lucianus *Lex.* 6-7 y 16-17. En la carta III 35 de Alcifrón, un tal Lexífanos, poeta cómico, aconseja al parásito Filorrecursos (Φιλόπορος) que abandone su oficio y le propone que tome parte en la representación teatral.

97 Este término recuerda el homérico Πτερυγογλύφον (Batr. 224).

98 Alciph. III 12.2: τοῦτο μὲν πιττούμενος τὴν κεφαλὴν καὶ γάρῳ τοὺς ὀφθαλμοὺς ῥαινόμενος, τοῦτο δὲ ἀντὶ πλακοῦντος, τῶν ἄλλων ἄμητας ἐσθιόντων καὶ σησαμοῦντας, αὐτὸς μέλιτι δεδευμένους λίθους ἀποτρώγων.

99 Cf. Pl. Com. fr. 215 K.-A. (= Ath. II 67 a).

100 Cf. Reardon (1971) 181.

pescadores, e incluso las heteras y sus acompañantes— no son ajenos a los alimentos. Tampoco a través de sus pescadores pretende teorizar sobre el arte de la pesca o sobre el cultivo del campo en las misivas que escriben sus campesinos. Sin embargo, el valor de sus cartas, de esas breves escenas miniadas, no puede residir solo en la sabia reproducción mimética de un pasado —un pasado, por otra parte, tampoco real, sino mediatizado por la literatura, pues, en todo caso, lo que Alcifrón imita es la estilización literaria del pasado histórico—, sino sobre todo en la oportuna traslación literaria de un presente que convierte en real ese pasado, lo actualiza.¹⁰¹ Tal vez por ello no sea del todo arriesgado afirmar que algunos alimentos o ingredientes alimentarios que Alcifrón incluye en sus cartas de parásitos, solo podían ser, del modo como son mencionados por el rétor del s. II d.C., mera virtualidad en la época clásica, bien por ser todavía desconocidos, bien por no formar parte de los hábitos alimenticios al uso.

El mundo literario de la Segunda Sofística se construye sobre un juego de evocaciones al pasado y alusiones a la realidad. Así, desde la Atenas clásica o desde la Roma imperial, incluso a pesar de su corte retórico y artificioso, las cartas de Alcifrón transmiten un cierto halo de vida cotidiana.¹⁰² Es en esa vida cotidiana donde tal vez mejor se mantiene, se adapta o se adopta inalterable una cultura; y no cabe duda de que la alimentación es una parte importante de ella. Por lo tanto, el hombre romano —también en esta faceta común y necesaria de los alimentos— bien puede ser explicado a la manera griega, pues aunque sea mediante una locución erudita y desde la peculiar «sofistópolis» que constituyen sus cartas, Alcifrón, en definitiva, nos cuenta y nos escribe un modo de ser perenne.

¹⁰¹ Cf. Longo (1985) 35.

¹⁰² Tampoco la comedia relataba los sucesos que ocurrían a diario en Atenas, sino los que los autores imaginaban que hubieran podido suceder sin rebasar la verosimilitud, de modo que en las piezas de los comediógrafos «se puede encontrar un acervo de datos no despreciable para el conocimiento de la vida ateniense en el siglo IV», como señala Gil (1974b) 173.

La *sophia* de Philostrate. Quelques idées sur le *Gymnastikos*

Francesca Mestre

ABSTRACT: The aim of this paper is, through some remarks about the *Gymnastikos*, and some comparisons with passages of the other works under the same author's name, to understand how Philostratus thought and perceived the world around him, the world of the Second Sophistic, defined by himself, but also a world where links with an idealized Greek past were continuously changing, sometimes for good, and sometimes for bad.

Philostratus's programme, considering his works together, is a programme focusing on Hellenic identity, not as an antiquarian, but trying to adapt values of Hellenism to his own times. The word *sophia* is used to define *gymnastikē* in the *Gymnastikos*. Similar uses of *sophia* occur in most of Philostratus's works: with this term, Philostratus seems to mean a wise way of living and acting, a way of establishing necessary and convenient links with Hellenic tradition, a way of representing and explaining this tradition, and of applying it to the contemporary world, always keeping in mind the lasting tradition and meaning of each application. Philostratus fills the word *sophia* with a specific meaning: the way of expressing his own civilization.

KEY WORDS: Philostratus – Hellenism – identity – *sophia*

Philostrate est cet écrivain du III^e siècle après le Christ, et qui fait partie de ces gens qu'on appela *sophistes*, de la *seconde sophistique*, comme on dit, et qui furent lus beaucoup, avant que l'on ne devînt idiot...

J'ai choisi de commencer avec cette citation que prononce l'un des deux personnages du dialogue que Jackie Pigeaud imagine dans son petit livre *Les loges de Philostrate*¹. En effet, comme lui et contrairement à beaucoup d'autres commentateurs qui le considèrent illisible, je trouve bien agréable la lecture de Philostrate, surtout parce qu'elle représente très bien la pensée d'un homme de son temps et de son milieu. C'est du moins l'opinion que je me suis forgée

1 Pigeaud (2003) 7.

après m'être plongée plusieurs années dans la lecture de ses écrits et cela malgré les nombreuses énigmes qu'ils présentent.

Philostrate est surtout connu par ses *Vies de sophistes*, source de grande valeur pour la connaissance d'un grand nombre de personnages qui illustrent ce qu'il entend par « seconde sophistique ».

Nous possédons, toutefois, quatre autres travaux sous le nom de Philostrate qui, d'une façon ou d'une autre, nous montrent ce que la capacité littéraire d'un homme du III^e siècle nous a légué. Il s'agit de la *Vie d'Apollonios de Tyane* — qui a aussi été l'objet d'un nombre d'études considérable —, les *Images* — textes un peu moins étudiés —, l'*Heroïkos* — encore moins —, et le *Gymnastikos* — presque pas². Ce sont, à mon avis toutes des oeuvres très importantes de la littérature grecque impériale et surtout des exemplaires remarquables de la pensée d'un intellectuel de l'époque des Sévères.

Je me suis occupée ailleurs des aspects littéraires de ses compositions, du lien étroit qui existe avec les *progymnasmata* et la *paideia* rhétorique, et j'ai même osé traduire quelques-uns de ses textes³. Mes intérêts plus récents, par contre, visent à essayer de comprendre comment cet intellectuel se plaçait et entendait le monde autour de lui, le monde de la seconde sophistique qu'il avait défini lui-même, mais aussi un monde où l'attachement au passé grec, idéalisé, n'arrêtait pas de subir des changements, quelques-uns indispensables et positifs, d'autres dangereux et nuisibles.

Mon point de départ est, donc, que les ouvrages que je viens de nommer, considérés tous dans leur ensemble, illustrent la façon de penser d'un écrivain, peut-être paradigmatique d'un point de vue favorable à la continuité de l'hellénisme. Il faut rappeler que, à la même époque, d'autres positions défendaient un changement de pensée, de civilisation, notamment le christianisme, déjà assez répandu⁴. De ce point de vue, les coïncidences que l'on peut établir entre plusieurs aspects de l'ensemble de l'oeuvre de Philostrate, permettent d'affirmer qu'il s'agit d'un seul auteur — ce qui n'a pas toujours été si évident —, ou du moins d'une affinité tellement étroite qu'il serait vraiment difficile d'envisager une pluralité d'auteurs⁵. Ces ouvrages expliquent, développent et montrent un idéal d'hellénité, d'identité hellénique, chacun d'eux partant d'une perspec-

2 Pour un aperçu de chacun de ces ouvrages, cf. Elsner (2009), avec bibliographie.

3 Cf. Mestre (2007) et Mestre (1996).

4 Ce qui n'implique pas dire que le christianisme était ressenti comme un danger à l'époque ; mais le modèle chrétien développait sans doute une morale différente, qui ouvrait des possibilités culturelles et de mœurs inimaginables auparavant.

5 Pour une bonne mise au point de cette question, cf. De Lannoy (1997).

tive différente, certes, même d'un genre littéraire différent, mais qui construisent, dans leur ensemble, un système de ce qui est, ou doit être compris comme hellénisme dans le contexte des débuts du III^e siècle⁶.

En général, les démonstrations identitaires répondent à des attaques, des craintes ou des malentendus. Dans ce cas, il est pertinent de se demander à quelles attaques, à quelles craintes ou à quels malentendus Philostrate sent le besoin de répondre.

Ce n'est pas le but de ce travail d'analyser chacun des ouvrages, un par un, et de détecter la façon dont ces réponses y sont données, d'ailleurs c'est un travail déjà fait, surtout pour la *Vie d'Apollonios de Tyane*⁷. Il suffira de rappeler qu'en général, la défense de la culture hellénique répond à la crainte d'une certaine influence orientale, considérée barbare, et à la peur de la perte de ses valeurs et de ses manifestations les plus caractéristiques. C'est également une réponse aux attaques qui viennent surtout des chrétiens convertis, précisément ceux qui ont été élevés dans la *paideia* grecque, et aussi aux malentendus que les défenseurs eux-mêmes — ou les soi-disant avocats de cette hellénité — créent en se trompant dans leur volonté de sauvegarder le patrimoine grec. Bref, les dangers de l'extérieur sont redoutables, mais bien plus redoutables ceux qui viennent de l'intérieur.

Or, dans les pages qui suivent, pour essayer d'illustrer cette réalité, je vais m'occuper d'un seul des ouvrages philostratéens, qui est probablement celui qui a reçu le moins d'attention de la part des spécialistes, le *Gymnastikos*. C'est un texte qui n'a été retrouvé qu'au XIX^e siècle au Mont Athos, dont on ne possède qu'un seul manuscrit, qui a été édité par Minoïde Mynas en 1852 — Kayser en 1840 en avait édité les fragments, sans connaître ce manuscrit; l'édition de Mynas fut émendée et corrigée six ans plus tard par Daremberg, et finalement, Julius Jüthner, en 1909, fit une nouvelle édition, de référence jusqu'à présent, dans sa monographie *Über Gymnastik*, qui comprend, en plus de l'édition, une traduction en allemand, un commentaire, et une longue étude sur la tradition de la *gymnastikē* dans la culture grecque⁸. Il est vrai que, à partir de ce moment-là, c'est un texte souvent évoqué et cité par les études relatives au sport et à la préparation des athlètes, mais ce n'est que récemment qu'il a aussi été

6 Cf. Elsner (2009) et Bowie (2009).

7 Cf. Bowie (1978), Flintermann (1995), Demoen & Praet (2009) ; cf. aussi König (2007) 140-1, qui affirme de la *Vie d'Apollonios de Tyane* : « partly aimed at defending traditional Hellenic culture and philosophy, and correcting its decline ».

8 Jüthner (1909) ; quelques années auparavant Jüthner avait déjà publié le texte tout seul avec quelques photos du manuscrit (cf. *Der Gymnastikos des Philostratos: eine Textgeschichtliche und Textkritische Untersuchung*, Wien 1902).

étudié en tant que tel⁹, non seulement comme un document apportant des renseignements sur les pratiques sportives en Grèce ancienne, mais aussi comme texte littéraire et, surtout — ce qui est à mon avis son intérêt fondamental — parce qu'il montre à quel point ces pratiques sportives sont ressenties, pendant l'Empire, comme un des aspects les plus visibles de l'identité hellénique.

L'historien Hérodien, contemporain de notre Philostrate, écrit le texte suivant à propos d'Alexandre Sévère, qui a été promu au trône par sa mère pour compenser les excès et les folies orientales de son cousin Elagabal (Marcus Aurelius Antoninus), père adoptif d'Alexandre¹⁰ :

ἀποδείκνυται δὴ Καῖσαρ ὁ Ἀλέξανδρος, ὕπατός τε σὺν αὐτῷ Ἀντωνίνῳ. κατελθὼν τε ἐς τὴν σύγκλητον ταῦτα ἐκύρωσε, γελοιότατα ψηφισαμένων πάντων ἃ ἐκελεύοντο, πατέρα μὲν ἐκείνον δοκεῖν ἔτη γεγονότα περὶ που ἑκκαίδεκα, τὸν Ἀλέξανδρον δὲ υἱὸν τοῦ δωδεκάτου ἐπιβαίνοντα. ὥς δὲ Καῖσαρ ὁ Ἀλέξανδρος ἀπεδείχθη, ὁ Ἀντωνῖνος αὐτὸν ἐβούλετο τὰ ἑαυτοῦ παιδεύειν ἐπιτηδεύματα, ὀρχεῖσθαι τε καὶ χορεύειν τῆς τε ἱερωσύνης κοινωνεῖν καὶ σχήμασι καὶ ἔργοις ὁμοίοις. ἡ δὲ μήτηρ αὐτὸν ἡ Μαμαία ἀπῆγε μὲν τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἀπρεπῶν βασιλεῦσιν ἔργων, διδασκάλους δὲ πάσης παιδείας λάθρα μετεπέμπετο, τοῖς τε σώφροσιν αὐτὸν ἡσκει μαθήμασι, παλαίστραις τε καὶ τοῖς ἀνδρῶν γυμνασίοις εἵτιζε, παιδείαν τε τὴν Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων ἐπαίδευεν.

On proclame donc Alexandre César et on le nomme consul avec Antoninus lui-même. Descendu au sénat, l'empereur y fit ratifier ces décisions. Mais si l'assemblée vota toutes les mesures qu'on lui demandait, ce ne fut pas sans en rire abondamment : le père avait environ seize ans tandis qu'Alexandre, son fils, entrait dans sa douzième année ! Quand Alexandre eut été désigné comme César, Antoninus voulut lui inculquer son propre style de vie, lui apprendre à danser et à évoluer en chœur, l'associer à son sacerdoce, lui faire endosser les mêmes vêtements et pratiquer les mêmes rites. Mais Mamaea, sa mère, le détourna de ces actions honteuses et indécentes pour des empereurs, et, après avoir secrètement recruté les maîtres dans toutes les disciplines, elle lui donna une éducation raisonnable, l'habitua à la palestre et aux exercices physiques virils et lui apprit la culture des Grecs et des Romains. (Trad. Denis Roques).

Le contexte du *Gymnastikos* est bien celui-là : vu que l'« éducation raisonnable » (τοῖς σώφροσιν μαθήμασι) pour la personne la plus importante de l'Em-

⁹ König (2005) 301-344 et König (2009).

¹⁰ Hérodien 5,7.4-5; cf. König (2007) 136-140.

pire comprend ou va de pair avec la palestre et les exercices physiques — à côté de la « culture des Grecs et des Romains »—, au lieu d'autres activités moins *raisonnables* comme « danser et évoluer en chœur » (ὁρχεῖσθαι τε καὶ χορεύειν)¹¹, il faut à tout prix reconsidérer comment ces activités sont administrées aujourd'hui, en dénoncer les mauvaises pratiques, corriger ce qui est mal fait et, surtout, remonter à nouveau aux sources anciennes, et redresser ce qui, à force de pratiques incontrôlées, a perdu toute son essence, c'est à dire, son enracinement tout à fait hellénique.

Derrière cette démarche, il est facile de supposer qu'il doit y avoir quelque chose qui en est la cause première, soit dans l'ensemble de la considération de l'Empire de la part de Philostrate, soit des élites grecques qui peuvent être ses lecteurs les plus naturels. Quels sont, donc, d'après Philostrate, les obstacles qui empêchent le développement idéal des exercices physiques, qui ont fait sombrer cette activité dans un tel déclin, éloignée de ses attributs originaires ? C'est le moment de résumer ici les trois aspects qui, à mon avis, répondent à cette question.

Il y a d'abord tout ce qui met en relation l'activité physique avec l'éducation, la *paideia*. Marrou parle du déclin de l'athlétisme dans l'éducation à partir du iv^e siècle a.C.¹² Anthony Corbeill¹³, par contre, constate la continuité de cet aspect de la *paideia* grecque mais étudie aussi les changements que les « jeux grecs » ont subis chez les Romains, déjà dans la période républicaine.

Deuxièmement, la constatation que, à Rome, les sports de spectacle sont bien plus généralisés que l'ancienne agonistique grecque, ce qui, même pour les « jeux grecs », implique que l'athlétisme soit considéré en général comme un spectacle, réalisé par des professionnels qui, souvent, ne sont même pas des citoyens¹⁴.

Et finalement, les théories relatives au soin du corps, provenant essentiellement de la médecine, qui prétend être la seule à pouvoir juger ces questions-là.

11 En effet, danses, pantomimes, et autres spectacles, remplacent peu à peu la nature éducatrice des exercices de palestre ou de gymnase, bien au-delà du simple spectacle; cf. Webb (2008) 41-42 ; 150-151.

12 Marrou (1955) 184-187.

13 Corbeill (2001) 278.

14 De toute façon, même chez les Grecs avant la conquête romaine, l'athlétisme devient petit à petit moins « formation » et plus « spectacle » : cf. Marrou (1955) 338 : « la musique et la gymnastique, ces traits si caractéristiques de la plus ancienne éducation grecque, étaient déjà en voie de régression dans la culture grecque des derniers siècles avant notre ère [...] En réalité, même en Grèce, la musique et le sport tendaient également à devenir la chose des professionnels et des spécialistes et, pour le commun du public, à n'être plus que des spectacles ».

Dans le *Gymnastikos*, l'auteur observe la dégradation des pratiques sportives et tente d'en corriger erreurs et malentendus. À cet égard, son parti pris est de réagir aux trois catégories indiquées : l'entraînement physique dans l'éducation, les jeux comme spectacle, et la compétence professionnelle en ce qui concerne le soin du corps. Or, Philostrate se propose de modifier les pratiques physiques et de leur redonner leur sens originel, au sein de ces trois catégories; c'est pour cette raison qu'il met au centre du renouvellement nécessaire la figure d'un professionnel, le *gymnastēs*, qui doit avoir un rôle bien plus capital que l'athlète lui-même. C'est du *gymnastēs* que dépendra que le but recherché soit atteint, car il sera, non pas un simple entraîneur (ce qui serait la tâche du *paidotribēs*), mais surtout un *didaskalos*, un guide, un conseiller, et, sans doute aussi, un praticien, c'est-à-dire plus qu'un médecin qui guérit, quelqu'un capable de prévoir toutes les maladies et douleurs provoquées par le sport.

En effet, ce professionnel, ce maître-guide-médecin, possède un savoir, et de ce fait, on peut affirmer que la *gymnastikē* est une *sophia*, comme il ressort de l'extrait suivant :

Σοφίαν ἡγώμεθα καὶ τὰ τοιαῦτα μέν, οἷον φιλοσοφῆσαι καὶ εἰπεῖν σὺν τέχνῃ, ποιητικῆς τε ἄψασθαι καὶ μουσικῆς καὶ γεωμετρίας, καί, νῆ Δία, ἀστρονομίας, ὅποση μὴ περιττή· σοφία δὲ καὶ τὸ κοσμεῖν στρατιάν, καὶ ἔτι τὰ τοιαῦτα, ἱατρικὴ πᾶσα καὶ ζωγραφία καὶ πλάσται καὶ ἀγαλμάτων εἶδη καὶ κοῖλοι λίθοι καὶ κοῖλος σίδηρος. βάνανσοι δὲ ὁπόσαι, δεδοσθω μὲν αὐταῖς τέχνη, καθ' ἣν ὄργανόν τι καὶ σκεῦος ὀρθῶς ἀποτελεσθήσεται, σοφία δὲ ἐξ ἐκείνας ἀποκείσθω μόνας, ἃς εἶπον. ἔξαιρῶ κυβερνήτην τῶν βαναύσων, ἐπειδὴ ἄστρον τε συνίησιν καὶ ἀνέμων καὶ τῶν ἀδήλων ἄπτεται. ταῦτα μὲν ὧν ἕνεκά μοι εἴρηται, δειχθήσεται, περὶ δὲ γυμναστικῆς, σοφίαν λέγωμεν οὐδεμιᾶς ἐλάττω τέχνης, ὥστε ἐς ὑπομνήματα ξυντεθῆναι τοῖς βουλομένοις γυμνάζειν.

Regardons comme étant du domaine de la science les occupations suivantes: par exemple philosopher, parler avec art, cultiver la poétique, la musique, la géométrie, et, par Jupiter, l'astronomie, pourvu qu'on ne s'attache pas au côté futile ; c'est aussi de la science que de bien conduire une expédition militaire; enfin toute médecine, la peinture, la plastique, les diverses espèces d'ornements, la ciselure sur pierre et sur fer lui appartiennent encore. Quant aux occupations illibérales, accordons-leur ce qu'il faut d'art pour fabriquer convenablement quelque instrument ou quelque utensile que ce soit ; mais le nom de science doit être réservé aux seules occupations que j'ai désignées plus haut. J'enlève à la classe des arts 'illibéraux' la conduite du gouvernail, puisqu'elle implique la connaissance des astres, celle des vents et des choses cachées. J'indiquerai pourquoi j'ai dit tout

cela ; quant à la gymnastique, affirmons que cette science n'est inférieure à aucun autre art : aussi a-t-on rédigé les principes sous formes de traités pour ceux qui veulent s'y livrer.

Ce sont les premières lignes du *Gymnastikos*¹⁵.

À mon avis, l'emploi de *sophia* pour définir la *gymnastikē* n'est pas un détail¹⁶ sans importance — en général, jamais, à cette époque-là, le choix d'un mot n'est une question banale, et le lecteur y était bien sensible. Il est facile d'observer que dans ces quelques lignes initiales, on trouve le mot quatre fois, sans compter que c'est le tout premier mot de l'ouvrage. On le trouve encore au paragraphe 14: Τί οὖν χρὴ περὶ γυμναστικῆς γινώσκειν; τί δ' ἄλλο ἢ σοφίαν αὐτὴν ἡγεῖσθαι (« Quelle opinion faut-il donc adopter sur la gymnastique ? Quelle autre, si ce n'est la tenir pour une science... »), et au paragraphe 54: περὶ μὲν δὴ τῶν τετραδῶν τοσαῦτα, οἷς ἐπόμενοι σοφίαν τε γυμναστικὴν ἐνδειξόμεθα καὶ τοὺς ἀθλητὰς ἐπιρρώσομεν καὶ ἀνηβήσει τὰ στάδια ὑπὸ τοῦ εὖ γυμνάζειν (« Voilà ce que j'avais à dire sur les tétrades ; si l'on s'en tient à ma manière de voir à cet égard, on se montrera versé dans la science gymnastique ; on renforcera les athlètes, et le stade refleurira parce qu'on s'y exercera comme il convient »).

Or, il est bon de signaler que, dans le même passage initial, le mot *technē* est utilisé trois fois (εἰπεῖν σὺν τέχνῃ, « parler avec art » ; δεδόσθω μὲν αὐταῖς τέχνη, καθ' ἣν ὄργανόν τι καὶ σκεῦος ὀρθῶς ἀποτελεσθήσεται, « accordons-leur [aux occupations illibérales] ce qu'il faut d'art pour fabriquer convenablement quelque instrument ou quelque utensile que ce soit » ; περὶ δὲ γυμναστικῆς, σοφίαν λέγωμεν οὐδεμιᾶς ἐλάττω τέχνης, « quant à la gymnastique, affirmons que cette science n'est inférieure à aucun autre art ») : il y a, à mon avis, une intention assez claire d'opposer les deux termes¹⁷, dans ce sens que les *sophiai*

15 J'emprunte, tout au long de ce travail, la traduction de Daremberg (1858), la seule en français que je connaisse, ainsi que son édition à partir de celle de Mynas (l'édition de Jüthner ne contient qu'une petite variante à ce texte: συνθεῖναι pour ξυντεθῆναι).

16 Cf. Whitmarsh (1998) 210 : « In order to understand the role of *paideia* in the society of Second Sophistic, we need to be alert to the fundamental importance of the *reader*... The literature of this period is ever playing to the most sophisticated audience, an audience willing to mull over minor insinuations and pore over details ».

17 Si Daremberg s'impose la traduction par *science* de *sophia*, et par *art* la traduction de *technē*, par contre, König (2005) 320, choisit de laisser sans traduire les deux termes la plupart de fois : « Let us consider the following things as examples of wisdom — things like poetry and speaking artfully and undertaking poetry and music and geometry, and even astronomy, as long as you don't overdo it, and also the art of organizing armies, and painting and modelling, and all types of sculpting and gem-cutting and metal-engraving. The banausic activities can be granted the status of *technai*, since they are capable of producing their own tools, but let the label of *sophia* be reserved for those I have mentioned... And I consider *gymnastikē* a form of *sophia*, and one which is inferior to none of the other arts (*technai*), so

développent ou appliquent des *technai*, mais les *technai*, de leur côté, ne supposent pas forcément une *sophia*.

Philostrate établit, donc, une taxinomie. Après le paragraphe introductif, Philostrate expose tout de suite quel sera le sujet de son essai sur la *gymnastikē* et, ce faisant, il expliquera pourquoi elle mérite le nom de *sophia*. Le sujet est le suivant : pourquoi la *gymnastikē* — qui n'est rien d'autre que le métier d'un professionnel, les *gymnastēs* — de nos jours, dit-il, est coupable de la décadence de l'athlétisme, c'est à dire, qu'il n'y ait pas, aujourd'hui, des athlètes comme ceux du passé, par exemple : Milon, Hipposténès, Promachus, et même, Thésée, Pélée, Héraclès... Ce qui est dire, évidemment, d'une certaine façon, pourquoi nous, les Grecs d'aujourd'hui, ne sommes plus comme ceux de jadis...

La réponse à cette question est donnée après une longue description détaillée des différentes spécialités athlétiques et de leur qualité visant l'excellence ; voici la réponse :

ταῦτα οὐκ ἄν μοι δοκεῖ καθ' ἓν οὕτως παρελθεῖν ἐς ἀγῶνας, οὐδὲ ἂν σπουδασθῆναι ποτε Ἑλλείους τε καὶ Ἑλλήσι πᾶσιν, εἰ μὴ γυμναστική ἐπεδίδου καὶ ἥσκει αὐτά· καὶ γὰρ αὐταὶ τῶν ἀθλητῶν αἱ νῖκαι [καὶ] τοῖς γυμνασταῖς οὐ μείον ἢ τοῖς ἀθληταῖς πρόσκεινται.

À mon avis, de tels exercices n'auraient pas été ainsi introduits successivement dans les concours, et n'auraient pas été en honneur chez les Éléens et chez tous les Grecs en général, si la gymnastique n'avait pas fait de ces exercices un objet d'étude, et ne les avait mis en pratique; car ces victoires remportées par les athlètes ne tiennent pas moins à l'intervention des gymnastes qu'à celle des athlètes eux-mêmes. (13)

Jason König remarque avec raison les « fascinating overlaps » de ce passage avec plusieurs passages du *Protrepticus* de Galien¹⁸ — notamment le passage où Galien, lui-aussi, fait une espèce de taxinomie des *technai*¹⁹. Et, en effet, les

much so that treatises have been composed on the subject for the benefit of those who may wish to take up training ».

¹⁸ Cf. König (2005) 319-321.

¹⁹ Cf. Gal. *Protr.* 14 ; quant au *Protrepticus*, si nous le lisons confronté au *Gymnastikos*, il faut relever ces trois aspects : Galien n'utilise que le mot *technē*, jamais *sophia*, la médecine étant elle-même, depuis Hippocrate, une *technē* (cf. Hp. *de Arte* = *περὶ τέχνης*) ; il divise les *technai* en deux catégories : les intellectuelles et respectables (*λογικαὶ καὶ σεμναί*) et « celles qu'il faut tout à fait mépriser puisqu'elles exigent un effort corporel, et qu'on appelle illibérales et artisanales (*βαναύσους τε καὶ χειρωνακτικάς*) » ; il n'est jamais question, dans tout le traité, de *gymnastikē*, mais puisque Galien déconseille absolument

théories qui sont exposées dans le *Gymnastikos* semblent, très souvent, répondre à celles de Galien, puisque une partie de la vraie *gymnastikē* est très proche de la médecine et le *gymnastēs* est, en quelque sorte, le médecin des athlètes.

Or, si Galien, lui, considère, dans plusieurs de ses ouvrages, la *gymnastikē* une intrusion dans le métier du médecin, et le *gymnastēs* un pseudo-médecin dangereux²⁰, Philostrate paraît lui répondre en introduisant la notion de *sophia* qu'il applique aussi bien à la *iatrikē* qu'à la *gymnastikē*. Les relations intertextuelles entre le *Gymnastikos* et les textes de Galien qui s'occupent de la *gymnastikē* sont, donc, nombreuses, mais se trouvent loin d'un respect mutuel: tandis que Philostrate ne s'efforce que pour en établir les différentes occasions mais ne doute jamais de son égalité comme *sophiai*, Galien, au contraire, dénonce l'irresponsabilité des *gymnastai* — et, ne l'oublions pas, le caractère nuisible de la pratique sportive. Philostrate, à la limite, accepte l'avis de Galien en ce qui concerne les pratiques dégradées de son temps, mais en revendique, par contre, le caractère positif originaire.

Alors, les attaques contre la *gymnastikē* de Galien reçoivent, dans le *Gymnastikos*, des arguments qui visent à corriger l'erreur ou le malentendu qui semble hanter Galien. Le mépris de la *iatrikē* pour la *gymnastikē* ne reçoit, donc, une réponse équivalente dans l'autre sens: la *gymnastikē* respecte la *iatrikē* et ne désire que faire connaître l'importance de sa propre *sophia*.

Or le débat entre Galien et Philostrate — en dehors du fait qu'on ne peut pas prouver l'existence *réelle* de ce débat entre les deux écrivains²¹ — montre, certainement, qu'un aspect très important de la tradition grecque suscite, déjà, des opinions très diverses, par rapport d'un côté à d'autres activités, et d'un autre, à l'attachement sans conditions au passé strictement grec²². Même si, en apparence, nous sommes devant une querelle pour les compétences profession-

l'exercice des athlètes (ἡ τῶν ἀθλητῶν ἄσκησις), il va de soi que, pour lui, la *gymnastikē* est une des *technai* méprisables, ou elle n'est même pas une *technē* du tout (cf. *Protr.* 9-14).

²⁰ Cf. très spécialement Gal. *Thras.*

²¹ Il est très difficile d'affirmer catégoriquement que Philostrate répond aux mots de Galien dans, par exemple, le *Protrepticus*; Jüthner (1909) 118-120 signale que Philostrate n'était pas du tout un lecteur de textes médicaux et qu'il les connaissait peut-être seulement à travers les traités des *gymnastai*; cf. König (2005) 315 n. 45 qui n'est pas totalement d'accord; or il faudrait s'interroger sur la réception des livres de Galien, en tout cas de certains livres de Galien: étaient-ils tous considérés des livres de médecine, c'est à dire, adressés uniquement à d'autres médecins? En tout cas leur auteur semble vouloir souvent élargir son public, cf. Mattern (2008) 7-11; 42-47; et Mestre (2008) 308-310.

²² Cf. König (2005) 256: « the contradictory testimonies of Galen and Philostratus give a vivid illustration of the way in which athletic training acted as a battleground both for opposing disciplines, and also [...] for opposing views of how contemporary life should be lived in relation to earlier traditions ».

nelles du médecin et du *gymnastēs*, il est évident que derrière cette dispute on peut deviner deux attitudes opposées devant un élément capital de la tradition hellénique : pour Galien la centralité éducatrice du gymnase a disparu, tandis que pour Philostrate elle doit être récupérée parce qu'elle se trouve au cœur d'une façon d'être²³.

Le programme de Philostrate est, donc, double : d'abord, montrer que la formation qui émane des gymnases, telle qu'elle se faisait jadis, est une marque d'hellénité à laquelle on ne peut pas renoncer, et, deuxièmement, il lui faut en rétablir les valeurs originaires, tout en soulignant que les pratiques de son temps ont dégénéré ; de là vient que l'accent est mis sur les *gymnastai*, et non sur les athlètes : le *gymnastēs*, comme maître et guide des athlètes a la responsabilité de leur en inculquer les valeurs et de donner le sens pertinent aux activités athlétiques. Pour ce faire Philostrate choisit toute la profondeur et la tradition du mot *sophia* (σοφός/σοφία) pour y faire rentrer tous les aspects qui, à son avis, sont fondamentaux vis à vis de l'hellénisme ; c'est comme si à la seule évocation de *sophia* toutes les valeurs de l'hellénisme étaient convoquées. De là, que, dans le *Gymnastikos*, le mot *sophia* est un *leit-motiv* constant, depuis le début.

Une petite recherche sur l'emprunt de ce mot dans d'autres ouvrages de Philostrate ne fait que, à mon avis, confirmer ce fait.

Certes, des exemples de la même nature se trouvent aussi dans les *Images* et dans l'*Heroïkos*.

Les toutes premières lignes du livre 1 des *Tableaux*²⁴, d'une façon très semblable au *Gymnastikos*, semblent établir la même classification :

“Οστις μὴ ἀσπάζεται τὴν ζωγραφίαν, ἀδικεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀδικεῖ καὶ σοφίαν, ὅποση ἐς ποιητὰς ἦκει — φορὰ γὰρ ἴση ἀμφοῖν ἐς τὰ τῶν ἡρώων ἔργα καὶ εἶδη — ξυμμετρίαν τε οὐκ ἐπαινεῖ, δι’ ἣν καὶ λόγου ἢ τέχνη ἄπτεται.

Ne pas aimer la peinture, c'est mépriser la vérité même, c'est mépriser ce genre de mérite que nous rencontrons chez les poètes, car la peinture, comme la poésie, se complaît à nous présenter les traits et les actions des héros; c'est aussi n'avoir

23 D'autres textes contemporains de Galien relèvent aussi du changement de point de vue vis à vis du caractère identitaire des exercices athlétiques : d'un côté, Lucien met en scène, avec humour, les efforts de Solon pour convaincre Anacharsis de la valeur intrinsèque de l'entraînement des athlètes (Lucianus, *Anach.* passim), et, d'un autre côté, les écrits des chrétiens qui trouvent dans ces pratiques (pour eux du même genre que les combats de gladiateurs et tout autre spectacle) un élément idéal pour montrer la faiblesse morale des païens (cf., par exemple, le *De spectaculis* de Tertullien).

24 Philostr. *Im.* pr.1.

point d'estime pour la science des proportions, par laquelle l'art se rattache à l'usage même de la raison²⁵.

Ensuite, dans la description des tableaux qui vient après ce prologue, le mot *sophia* est réservé non pas à l'explication de l'art du peintre pour dessiner ou pour rendre tel ou tel aspect de la réalité (ce qui serait sa *technē*), mais pour expliquer comment l'artiste est capable de recréer une scène déterminée, une scène qui, outre son expression graphique, fournit un état d'esprit et, surtout, évoque une histoire, un mythe, un lieu commun de la tradition, qui est, à son tour, le modèle d'une vérité. Il y a plusieurs exemples²⁶, je n'en choisirai qu'un²⁷ :

τί φήσομεν, ὦ παῖ, τὴν σοφίαν τῆς γραφῆς; σελήνη μὲν γὰρ προσβάλλει φῶς οὐπω πιστὸν ὀφθαλμοῖς, μεστὴ δὲ ἐκπλήξεως ἡ κόρη θρηγεῖν ὥρμηκε περιβάλλουσα τὸν ἀδελφὸν ἐρωμένους τοῖς πήχεσι, κρατεῖ δὲ ὅμως τοῦ θρήνου δεδοικυῖα πού τὰ τῶν φυλάκων ὅτα, περιαιρεῖν τε βουλομένη πάντα τὰ πέριξ ὅμως ἐς τὸν ἀδελφὸν βλέπει τὸ γόνυ ἐς γῆν κάμπτουσα. τὸ δὲ τῆς ῥοῖας ἔρνος αὐτοφυές, ὦ παῖ, λέγεται γὰρ δὴ κηπεῦσαι αὐτὸ Ἑρινύας ἐπὶ τῷ τάφῳ, καὶ τοῦ καρποῦ σπάσης, αἷμα ἐκδίδεται νῦν ἔτι. θαῦμα καὶ τὸ πῦρ τὸ ἐπὶ τοῖς ἐναγίσμασιν· οὐ γὰρ ξυμβάλλει ἑαυτῷ οὐδὲ ξυγκεράννυσσι τὴν φλόγα, τὸ ἐντεῦθεν δὲ ἄλλην καὶ ἄλλην τρέπεται καὶ τὸ ἄμικτον δηλοῖ τοῦ τάφου.

Admire, mon enfant, l'habileté (σοφίαν) du peintre : la lune répand sur la scène une lumière douteuse ; frappée d'épouvante, la jeune fille qui entoure de ses bras robustes le corps de son frère est sur le point de pousser un gémissement ; mais elle retient le cri sur ses lèvres, craignant qu'il n'arrive jusqu'aux oreilles des gardiens ; et tout en voulant promener ses yeux autour d'elle, elle contemple son frère, un genou appuyé sur le sol. Le grenadier que tu vois a poussé de lui-même ; les Erinyes, dit-on, l'ont fait croître sur le tombeau ; si tu cueillais un fruit, maintenant encore le sang jaillirait de l'arbre. Le feu allumé pour la cérémonie funèbre nous offre aussi un aspect étonnant ; il ne s'élève point d'un seul jet ; au lieu de se fondre ensemble, les flammes se séparent et forment des foyers distincts, montrant par là que les deux frères ennemis sont encore tels dans le tombeau.

Il s'agit évidemment d'Antigone. C'est un passage par ailleurs très intéressant ; je n'en signalerai, pour l'instant, que ce qui concerne notre thème. En quoi consiste la *sophia* ici ? À connaître le mythe d'Antigone, son exemplarité,

25 Les traductions des *Tableaux* de Philostrate sont d'A. Bougot.

26 Cf. Philostr. *Im.* pr. 3 et 4 ; 1.9.5-6 ; 1.26.5 ; 2.12 ; 2.20.2 ; 2.29.3 ; 2.33.1.

27 Philostr. *Im.* 2.29.3-4.

et à être capable de verser sur le tableau tout cela, toutes ces allusions ; la *sophia* est, donc, aussi, la réception du tableau et les enseignements que son explication, et non pas sa simple description, sa diffusion, fournissent.

Il faut remarquer, d'autre part, que l'autre Philostrate qui écrit des *Images*, suivant son grand-père, n'emprunte jamais le mot *sophia*; dans des tournures parallèles à celles du grand-père, lorsqu'il désire attirer l'attention sur la perfection du tableau et l'art de son peintre, dans des conditions pareilles à celles qui ont été remarquées ci-dessus, il parle toujours de *technē*. Pour Philostrate le Jeune, donc, le poids idéologique qui conduisait la démarche de son aïeul n'existe plus.

L'*Héroikos*, de son côté, présente une utilisation du mot *sophia* très proche de celle du *Gymnastikos*. Un seul indice suffira : tout ce qui concerne, dans l'*Héroikos*, le personnage de Palamède est lié au mot *sophia*²⁸. Or, si dans l'*Héroikos*, Achille est le héros par excellence, Protésilas le confident et source de toute la vérité sur la guerre de Troie et ses conséquences, Palamède est le héros exemplaire, celui qui réunit dans sa personne toutes les qualités les plus proches de l'homme contemporain²⁹, et surtout c'est le héros « civilisateur », celui qui apporte tout ce qui est nécessaire à un groupe civilisé : écriture, système arithmétique, système de poids et de mesures, calcul du temps, monnaie, etc. D'après la logique de Philostrate, donc, c'est le héros de la *sophia*.

Revenons au *Gymnastikos*. La *sophia* du *gymnastēs* consiste, sans doute, à connaître les aspects « techniques » de son métier ; mais il va plus loin : sur lui repose toute la tradition grecque concernant le sport, les athlètes, les jeux, etc., et la responsabilité de l'enseigner. C'est là surtout sa *sophia*. C'est parce que les *gymnastai* d'aujourd'hui ne sont que, dans les cas les meilleurs, de bons connaisseurs des *technai* du *gymnastēs*, mais ne possèdent pas la *sophia*, que les choses vont mal.

Or Philostrate, un peu las de n'être ni compris ni apprécié par un bon nombre de ses contemporains, très spécialement par les médecins qui lui adressent les critiques les plus faciles à comprendre, prend sa revanche dans l'*Héroikos*. Voici la situation : les loups descendent de l'Ida ; il faut éviter à tout prix que la peste se propage. Ulysse propose de tuer les loups, mais Palamède, lui, conseille des prières, une diète et des exercices physiques comme prévention de la maladie³⁰ :

28 Cf. Philostr. *Her.* 21.6 ; 23.23 ; 25.14 ; 31.6 ; 33.1 ; 33.14 ; 33.19 ; 33.37.

29 Mestre & Gómez (forthcoming).

30 Cf. Philostr. *Her.* 33 (ma traduction).

εὐχόμεθα οὖν Ἀπόλλωνι Λυκίῳ τε καὶ Φυξίῳ, τὰ μὲν θηρία ταῦτα τοῖς ἑαυτοῦ τόξοις ἐξελεῖν, τὴν νόσον δὲ ἐξ αἴγας, φασί, τρέψαι. καὶ ἡμεῖς δέ, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, ἐπιμελώμεθα ἡμῶν αὐτῶν, δεῖ δὲ τοῖς φυλαττομένοις τὰ λοιμώδη διαίτης λεπτῆς καὶ κινήσεων συντόνων. ἰατρικῆς μὲν γὰρ οὐχ ἡψάμην, σοφία δὲ καταληπτὰ ἅπαντα.

Prions Apollon Lykios et Protecteur, qu'il éloigne de nous, avec ses flèches, ces animaux, et qu'il repousse la maladie vers les chèvres. Quant à nous, Grecs, occupons-nous de nous-mêmes : pour prévenir la maladie il nous faut une diète légère et des exercices physiques. Je ne cultive pas la médecine, mais moyennant la *sophia* tout peut s'obtenir.

Voilà un bel exemple de ce qu'il tache de montrer dans le *Gymnastikos*, lorsqu'il répond aux attaques des médecins.

Le programme de Philostrate, d'après un examen d'ensemble de ses ouvrages, est un programme qui vise l'hellénité, l'identité hellénique, dans le vaste Empire Romain. Mais quelle hellénité, ou, mieux encore, qu'est-ce que cela veut dire, dans le contexte qui l'entoure ? Ce n'est, évidemment, pas reculer dans le temps, ce n'est non plus une position d'antiquaire nostalgique et hors du monde. Il s'agit plutôt de préserver certaines valeurs, qui ont leurs occasions et leurs applications concrètes, et en faire les lignes capitales en les adaptant au jour le jour au monde contemporain.

Dans ce sens, le mot *sophia* évoque une position qui va au-delà de la simple *technē* ; c'est une position idéologique. La *sophia* c'est une façon sage de vivre et d'agir, c'est savoir établir les liens nécessaires et qui s'accordent avec la tradition hellénique, c'est savoir la représenter et l'expliquer, l'appliquer au monde contemporain sans perdre de vue la longue tradition et le sens de chaque démarche. *Sophia* est, pour Philostrate, l'élément que définit et détermine ce qu'il entend être sa civilisation.

Honesto de Corinto: estilo, fuentes y público de un poeta de los julio-claudios

Juan Pablo Sánchez

ABSTRACT: The poems of Honestus of Corinth are preserved both in a *Greek Anthology* and in inscriptions from Thespieae (Boeotia). *Honestus*, probably a Roman citizen (with his Latin cognomen), was steeped in Greek literature and his compositions demonstrate that Greek culture was still alive even before the revival of the second century. Honestus's poems can also be illuminated through the new circumstances of Roman Greece in the Julio-Claudian era: Corinth and Thespieae with their Latin-speakers communities and Greek festivals, honoured the emperors and claimed their ties in a possible list of «common identity elements»: their topography, their shared past and their recent prosperity after a long period of decay.

KEY WORDS: Honestus – Corinth – Thespias – Roman Achaia

INTRODUCCIÓN

La obra de Honesto de Corinto, un poeta del s. I d.C., demuestra que lo que denominamos «griego» permanecía todavía vivo y dinámico antes del gran renacimiento del s. II d.C. en la provincia romana de Acaya. La primera parte del artículo explica los temas, modelos y el lenguaje poético de Honesto, poniendo de relevancia la riqueza de sus referencias literarias y la sofisticación de sus recursos. La segunda parte analiza el contexto de producción de estos poemas, Tespias y Corinto, dos ciudades hermanadas en Grecia en el s. I d.C.; y los posibles destinatarios de algunas de estas composiciones, *i.e.* la familia imperial julio-claudia con Augusto a la cabeza. En este análisis haremos referencia a textos literarios (especialmente a la *Teogonía* de Hesiodo), así como a la pertinente documentación epigráfica y numismática.

HONESTO DE CORINTO Y SU POESÍA

Imitación y creación: Honesto y sus temas, lengua y estilo

Honesto¹ de Corinto² es un poeta de la primera mitad del s. I d.C. Sus 22 composiciones se han conservado en la *Guirnalda* de Filipo de Tesalónica³ y en las inscripciones de Tespias (Beocia).⁴ Los temas de las composiciones en manuscritos hablan de Tebas (*GP* III = *AP* IX 216, VI = *AP* IX 250), la invención del drama satírico en Sición (*GP* VIII = *AP* XI 32), Diógenes de Sínope (*GP* II = *AP* VII 66), los manantiales de Pirene en Corinto y el de Hipocrene en el Helicón (*GP* IV = *AP* IX 225) y un epitafio en honor a un ahogado, Timocles (*GP* XXII = *AP* VII 274). Entre los poemas conservados del santuario de las Musas,⁵ hay uno dedicado a Mnemosyne (*GP* XXI = *IThesp.* 301), uno dedicado a Augusta (*GP* XIX = *IThesp.* 424), otro a Támiris (*GP* XX = *IThesp.* 312) y el resto son composiciones dedicadas a cada una de las Musas (*GP* X-XIX = *IThesp.* 289-300).

Honesto de Corinto se identifica claramente por su gusto por la paradoja y el contraste de temas. Por ejemplo, en uno de sus poemas, el poeta Támiris sostiene su muda lira mientras escucha el canto de las Musas y, aunque castigado a estar sin voz, habla al espectador.⁶ En otro poema, Aristión averigua que otro vástago suyo ha perecido ahogado en el mar, mientras incinera a su hijo. También Honesto recrea tópicos como el del amor de la mujer madura en contraposición al de la joven, o el tema de si se ha de beber vino con moderación

1 Ὁνέστης u Ὁνεστος es un *cognomen* latino testimoniado en Italia y en el norte de África. Gutzwiller (2004) 392-395; Jones (2004) 93-95.

2 La *Antología Palatina* menciona dos veces Corinto como patria de Honesto y una vez Bizancio. Sin embargo, ninguno de los poemas habla de Bizancio y sí de Beocia y de Corinto. Cf. Jones (2004) 93.

3 Para la fecha límite de publicación, entre octubre del 39 y enero del 41 d.C., en los años finales del principado de Calígula (37-41 d.C.): Gow & Page (1968) XLV-XLIX. Para la edición de la *Guirnalda* y las correspondencias con la *Antología Palatina* (= *AP*) y la *Antología Planudea* (= *APL*), seguimos la edición de Gow & Page (= *GP*), con las correcciones pertinentes. Solo especificamos autor cuando no es Honesto.

4 Ediciones y comentarios de los textos: Preuner (1920), Peek (1953), Gow & Page (1968) vol. 1, 272-277; vol. 2, 365-370. El texto de las inscripciones de Erato y Clío en la edición de Gow & Page (*GP* XV y XVI) no tiene los suplementos que se encuentran en la anterior edición de Peek (1953) 624-627. Inscripciones: Roesch (2007) = *IThesp.*

5 Sito en un valle a seis kilómetros al oeste de Tespias, al pie del Helicón y del que se conservan altares, exedras, pórticos e incluso un teatro: Müller (1996), Bintliff (1996).

6 Congregación dedicada a Támiris (Θαμυριδδόντων): *IThesp.* 313. 2 Roesch (1982) 138-142.

o indiscriminadamente, etc.⁷ Este gusto por el contraste se revela en la sintaxis en la que se observan repeticiones, quiasmos y paralelismos.⁸

Respecto a su estilo, en sus composiciones predomina el lenguaje épico con la flexibilidad de sus variantes morfológicas⁹ y dialectales,¹⁰ y las maneja con tal soltura, que se permite revitalizarlas con la creación de originales compuestos, auténticos ἄπαξ εἰρημένα que no aparecen en ningún otro texto literario;¹¹ incluso llega a introducir formas aberrantes, que combinan las formas épicas con las testimoniadas en la prosa.¹² A esta importante base lingüística, hay que añadir el vocabulario procedente de la lírica arcaica (sobre todo el que hace referencia a temas simposiacos),¹³ y muy en especial el vocabulario de la tragedia,¹⁴ que se combina con las innovaciones ya presentes en otros autores contemporáneos de la *Antología Griega*.¹⁵

Todas estas riquezas de referencias y modelos convierten a Honesto en un gran conocedor de la tradición poética griega. Con gran versatilidad, mezcla distintos registros literarios, incluso en la misma composición,¹⁶ e incorpora todo este elaborado lenguaje para el tratamiento de diversos asuntos, desde odas a los dioses y la familia imperial, hasta temas más cotidianos que desarrollaron epigra-

7 Gutzwiller (2004) 394.

8 Por ejemplo, el poema dedicado a la Musa Euterpe: ε[ὐ]νομία Μουσ[ῶ]ν καὶ σοὶ νόμος ἦν δὲ γεραίρις / Εὐτέρπη, κόσμοις τήνδε σὺ κόσμον ἔχεις. Aquí hay una clara repetición, εὐνομία — νόμος / κόσμοις — κόσμον. Peek (1953) 627. Otros casos de σχῆμα λέξεως: Peek (1953) 619-627.

9 Σοφοῖο (GP II 1), νεκταρέων (GP V, 2) λυροθελγέα (GP VI, 3); προχέει (GP IX 3) διπλόον (GP II 1), καταιδέομαι (GP I 2).

10 Βιοτός (GP II 2) = βίος; ἐσθλός (GP III 6) = ἀγαθός; γαίη (GP IX 3) = γῆ; γεραίρις (GP I 1) = γηραίρις; νουθησίη (GP VIII 1) = νουθέτησις; ναυηγόν (GP VII 2) = ναυαγόν; οὔνομα (GP XVII 2) = ὄνομα; ὀππόσον (GP IX 5) = ὀπόσον; δοίη (GP III 2, X 2) = ὁσία; πήρη (GP II 1) = πήρα; περισσός (GP XXII 3) = περιττός, χερὸς (GP VI 5) = χειρὸς; φάος, φάεος (GP XXI 2) = φῶς; φάγον (GP XXII 3) = ἔφαγον.

11 τειχομελής (GP III 4), δυσμούσος (GP III 5); μουσόδομος (GP VI 4); ποδορραγῆ (GP IV 2); λυροθελγής (GP VI 3); πουλυμεθής (GP IX 5).

12 ἐκεράσσατο (GP III 5), mezcla del épico κέρασσα (*Od.* 5.93), κεράσσατο (*Od.* 18.423) y ἐκέρασα de la prosa.

13 οἶνοποτής (GP IX 2) = Anacr. XCVII. πέπειρος (GP I 3 forma femenina rara de πέπων) = Anacr. LXXXVII.

14 ἄφθογγος (GP XX 1), ἄσταφίς (GP I 3), ἀτμός (GP X 1), βάκτρον (GP II 1), δισός (GP XXI 2), ἐπικτεῖρω (GP I 2), κισάρη (GP VI 6), κισσός (GP XII 1), λείψανα («restos mortales» GP VI 3), λιβάς (GP V 2), λωτός («flauta», GP XII 1), σύμφθογγον (GP XIII 1).

15 αὐτόμολος (GP VI 4) = AP V 21 (como sustantivo aparece en Hdt. III 156). αὐτοθελής (GP IX 1) = AP IX 79, V 21. πινυτρόφον (GP XXI 3) = QS 14 630, AP III 8; IV 325. σύγχορος (GP XXI 4) = Orpian H. 11.9. ἡ πετρὸς (GP XXII 4, mezcla del homérico ὁ πετρὸς y ἡ πέτρα) = AP VII 274 y 479.

16 Mezcla de sinónimos o cuasi-sinónimos: φήσεις (GP III 1) y λέξεις (GP III 2); ἐκεράσσατο (GP III 5) y ἔμιξεν (GP III 6); σοφαῖς (GP XXI 3) y πινυτρόφον (GP XXI 3); ζηνὸς y Δί (GP X 1); γαιῆς (GP IX 3) y γῆς (GP II 3); κρήνη (GP IV 1, V 2), ποταμοῦ (GP IV 2), λιβάδων (GP V 2).

mistas de época helenística o contemporáneos suyos: los distintos tipos de amor,¹⁷ el carácter de Diógenes el Cínico,¹⁸ el lamento por la muerte de familiares,¹⁹ etc.

Hesiodo (*Theog.* 1-115) y Honesto de Corinto

El principal modelo de Honesto de Corinto es Hesiodo. Como hemos destacado al principio, las más importantes composiciones de Honesto son aquellas que están dedicadas a las Musas heliconias en Tespias. Estas Musas fueron centrales en la vida y obra del poeta de Ascra y, de hecho, en el s. III a.C., la epigra-fía testimonia una congregación de las Musas de Hesiodo. En época romana, Pausanias testimonia cómo los habitantes del Helicón perpetúan la tradición e incluso conservan la obra de Hesiodo en inscripciones.²⁰

Los dísticos dedicados a las Musas, a pesar de su brevedad y su sencillez, son un homenaje al himno a las Musas que sirve de proemio a la *Teogonía* (1-115). La imitación es, en ocasiones, muy patente. Por ejemplo, Hesiodo considera a las Musas hijas de Zeus²¹ y en los poemas de Honesto las Musas se identifican como hijas de este dios.²² También Hesiodo pone a cada Musa un nombre, en relación con sus actividades y atributos: por ejemplo, ἐν θαλίῃς para Θάλεια (*Th.* 65); μέλπονται para Μελομένην en *Th.* 66; etc.²³ Así Honesto hace algunos juegos de palabras con los nombres de las Musas que recuerdan el proceder de Hesiodo: θάλλει ... Θάλεια, (*GP* XI v. 1 y 2; Τερψιχόρη ... τερπνότερος (*GP* XII v. 1 y 2); Μελομένην ... μέλει (*GP* XIII v. 2).

17 *GP* I = *GP* (Philodemus) XVI = *AP* XII 173 y *AP* V 18 (Rufinus), XII 90 (anónimo).

18 *GP* II = *GP* (Antipatrus) LXXVII = *AP* VII 65 y 97 = *AP* XI 158; *GP* (Archias) XIV = *AP* VII 68, *GP* (Antiphilus) XLV = *APL* 333; *GP* (Antiphilus) XLVI = *APL* 334.

19 Especialmente el lamento que contenían los cenotafios del ahogado, cuyo cuerpo se ha perdido en el mar: *GP* XXII = *GP* (Antipatrus) XXV, XXXIII, XXXIV, LVIII, LIX; *GP* (Crinagoras) XLVI, *GP* (Diocles) I, *GP* (Argentarius) XIX, XX; *GP* (Apollonides) VII, VIII, X; *GP* (Philippus) XXX, XXXII, XXV, XXIX.

20 Una inscripción del s. III a.C. menciona a «aquellos que se unen para sacrificar a las Musas de Hesiodo» (συνθυτῶν τᾶμ Μουσῶν Εἰσοδεῖων *IG* VII 4240 = *IThesp.* 65). Quizá fueran antecesores de aquellos estudiosos del s. II d.C.: Paus. IX 31.3-6. Los testimonios del culto de Hesiodo en el Helicón son escasos y controvertidos. Cf. Schachter (1986) 160-161, Calame (1996), Beaulieu (2004) 110-113.

21 Μοῦσαι Ὀλυμπίαιδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο (*Th.* 25, 52 y también en 966, 1022).

22 ἢ ζήνῳ (Polimnia *GP* X, 1), ἢ Διὸς (Urania *GP* XVII, 2), [ζήνῳ δόμ]ατα (Erato *GP* XV, 1 + Peek (1953) 626, 8).

23 Juegos de palabras en el proemio de la *Teogonía*: Κλείω = ἵνα κλείομι (*Th.* 32), κλείουσιν (*Th.* 67); Εὐτέρπη = τέρπουσι (*Th.* 37 y 51); Τερψιχόρη = ἀγλαΐαις τε χοροῖς τε / τέρπιν ἔχον (*Th.* 78); Θάλεια = ἐν θαλίῃς (*Th.* 65); Μελομένην = μέλπονται (*Th.* 66), ἀμβροσίη μολπῇ (*Th.* 69); Ἐρατώ = ἐρατὴν (*Th.* 65), ἐρατός (*Th.* 70); Πολύμνια = ὑμνεύσας (*Th.* 70); Οὐρανίη = οὐρανῶ ἔμβασιλεύει (*Th.* 71). Καλλιόπη = ὅπῃ καλῇ (*Th.* 68). West (1996) 180-181.

En otras ocasiones la alusión que hace Honesto es más indirecta. Por ejemplo, cuando Urania dice: «con sutil mente los astros (ἀστέρας) observo y como mi padre / es mi nombre, Urania (Οὐρανίη), hija de Zeus me llamo»,²⁴ Honesto hace referencia a esa tradición, presente en Hesiodo, que hacía a las Musas hijas de Urano²⁵ y, a la vez, está recordando esa invocación de Hesiodo a las Musas, en la que pide que ellas le canten «la sagrada generación de los seres inmortales, que nacieron de la Tierra y del Cielo estrellado (οὐρανοῦ ἀστερόεντος),²⁶ y cómo surgieron “las relucientes estrellas (ἄστρα) y la ancha bóveda del cielo (οὐρανός)».²⁷

El nombre de la Musa Polimnia, «la de muchos himnos» en Honesto, recuerda que las Musas se encargan en Hesiodo de «celebrar con sus himnos a Zeus portador de la égida, al gran espíritu de su padre Zeus en el Olimpo»²⁸ e inspiran a Hesiodo «a cantar la saga de los eternos dioses».²⁹ También, cuando Erato comenta en Honesto que bailará llenando de dulzura la húmeda casa de Zeus,³⁰ está haciendo referencia al verso donde se menciona la casa de las Musas, junto a su padre, «no lejos de la más alta cumbre nevada (νιφόεντος) del Olimpo, donde ellas tienen sus hermosos coros (χοροὶ) y sus bellas moradas (δώματα)».³¹ Cuando la Musa Clío dice: «existe una gracia en los libros de Hesiodo, en los que contemplo / mucha belleza con ver yo, Clío (Κλειώ), mi nombre»,³² hace referencia al oficio del poeta en Hesiodo que, inspirado por las Musas, celebra con su canto (κλείω)³³ las gestas de los antepasados y los dioses (κλέος, κλέεα).³⁴

24 ἀστέρας ἡρενίησα σοφῇ φρενὶ πατρί τ' εἰκός / οὐνομ' ἔχω λέγομαι δ' ἢ Διὸς Οὐρανίη (GP XVIII).

25 Cf. West (1996) 181.

26 κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων, / οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος, (Th. 105-106) Οὐρανὸς ἀστεροεῖς es una fórmula común que aparece a lo largo de toda el poema: Th. 106, 127, 463, 470, 685, 737, 808, 891.

27 ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεῖν (Th. 110) y también ἄστρά τε λαμπετόωντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἔσπεφάνωται. (Th. 382).

28 ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον (Th. 11); ταὶ Διὶ πατρὶ / ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἔντος Ὀλύμπου, (Th. 36-37).

29 ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων, (Th. 33).

30 [Ζηνὸς δώμ]αθ' ὑγροῖς [κάγ]ω λίπον ἄλλα χωρεύσω / [τῇδε Ἐρατ]ὼ μαλακὴν ἀνθοβατεῦσα πόην (GP XV + Peek (1953) 626, 8).

31 ἀπ' ἀκροάτης κορυφῆς νιφόεντος Ὀλύμπου / ἐνθά σφιν λιπαροὶ τε χοροὶ καὶ δώματα καλὰ (Th. 63-64).

32 [Ησ]ιόδου βύβλοισι πέλει χάρις οἷς ἐνορῶσα / [Κ]λειώ τοῦνομα μου πολλὰ δέδορκα καλὰ (GP XV + Peek (1953) 624, 6).

33 ἐνέπνευσαι δέ μ' αἰοιδὴν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἔοντα (Th. 31-32)... αἱ δ' ἄμβροτον ὄσαν εἶσαι / θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν αἰοιδῇ (Th. 43-44)... δότε δ' ἱμερόεσσαν αἰοιδὴν / κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔόντων (Th. 104-105).

34 αὐτὰρ αἰοιδὸς / Μουσᾶων θεράπων κλέεα προτέρων ἀνθρώπων / ὑμνήσῃ μάκαράς τε θεοὺς (Th. 99-101).

Sin embargo, en el epigrama dedicado a Calíope, la más importante de las Musas en Hesiodo, la imagen del cetro (σκήπτρον) es la más clara referencia a la supremacía divina y al poder: «el cetro de la elocuencia, el cetro de la justicia está cerca de quienes honro / porque yo Calíope tengo el poder de la persuasión».³⁵ Aquí se evoca, por un lado, el verso en el que Hesiodo recibe el cetro de laurel (σκήπτρον),³⁶ que le sirve de inspiración, por lo que, efectivamente, el cetro es símbolo de la palabra y del conocimiento (λόγος). Pero también se recuerda a Calíope, la más importante de las Musas, como «la que guía a los venerables reyes»,³⁷ pues a aquellos soberanos que veneran a las Musas se les otorga el don de la persuasión en forma de «una dulce voz de miel que brota de su boca»,³⁸ para gobernar sobre los pueblos con justas sentencias (ἰθείησι δίκησι), persuadiendo con suaves palabras (μαλακοῖσι ἐπέεσσιν).³⁹

En definitiva, el sentido unitario de los poemas a las Musas parece claro. Con las alusiones que Honesto hace al texto de Hesiodo se hace referencia a las divinidades olímpicas con Zeus a la cabeza y a la principal función de las Musas en ese orden supremo: celebrar ese orden olímpico y transmitir el conocimiento al poeta y a los gobernantes en la tierra.

HONESTO DE CORINTO Y SU TIEMPO

Corinto y Tespias en el s. I d.C.

¿Qué sentido tiene el revivir los temas y el lenguaje del pasado en la época en la que vive Honesto, la de los julio-claudios? Precisamente el de celebrar la prosperidad de Grecia bajo los emperadores. Más de un siglo después de la conquista y destrucción de Corinto (146 a.C.), Augusto intentó recuperar Grecia, patrocinando las ligas griegas y las élites locales y fundando Patrás y Nicópolis, que, con Corinto (fundada por Julio César), fueron importantes centros comerciales.⁴⁰ Tiberio, durante su estancia en Rodas, visitó Grecia y patrocinó los juegos de Olimpia y Tespias.⁴¹ A su vuelta en Roma, llenó su corte de poetas

35 [σ]κήπτρα λόγου, σκήπτρων δὲ δίκη πέλας οἷς μ[ε]γάλ' αὐχῶ] / [Κα]λλιόπη πειθοῦς τὸ κρᾶτος οἴνεκα' ἔχω] (GP XIV).

36 καί μοι σκήπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον / δρέψασαι (Th. 30-31).

37 ἡ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδε... (Th. 80).

38 ... τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα (Th. 84).

39 Th. 80-92, cf. *infra*, donde se cita *in extenso*.

40 La población se concentró especialmente en estas costeras. Bowersock (1965), Alcock (1993) 129-171.

41 Suet. Tib 12.1, 13.1 (estancia en Rodas y Grecia), SIG³ 782 (Olimpia), AE 1960 307 (Tespias).

como Partenio (su favorito),⁴² así como Diodoro de Sardis y Apolonides de Nicea, que le dedicaron poemas conservados, con los de Honesto, en la *Guirnalda de Filipo*.⁴³ No es de extrañar que Tiberio beneficiara a los griegos, tras escuchar sus protestas por los altos impuestos, y cambiara el *status* de la provincia, de proconsular a imperial.⁴⁴ En manos de legados, la situación de Grecia comenzó a progresar al final del principado de Tiberio y el comienzo del de Calígula: la labor del legado L. Régulo, un filoheleno honrado en multitud de estatuas en toda Grecia,⁴⁵ la renovada prosperidad de las élites locales griegas (reflejada en festivales, embajadas y edificios) y, sobre todo, la aparición de la Liga Panaquea, que aspiraba a representar a toda la provincia,⁴⁶ son signos claros de un cambio que anticipa el esplendor del siglo siguiente con Adriano (114-138 d.C.). Grecia, pues, vivirá una época bajo el signo de la recuperación.

Entre las ciudades, destacan tanto Tespias como Corinto. Esta última, reconstruida con colonos, era la capital de Acaya y mantuvo el uso predominante del latín hasta Adriano. Esta circunstancia explica no solo que Honesto tenga un *cognomen* latino, sino también la presencia de los Césares en sus poemas y el especial homenaje que hace a la Augusta:⁴⁷ las *Isthmia Kaisarea*, se celebraron primero en Corinto poco después de la refundación y cobraron nuevo impulso durante el reinado de Tiberio.⁴⁸ Ya en el reino de Claudio, se volvieron a celebrar en el santuario del Istmo, con concursos de encomios en honor de Tiberio y Augusto, y, en particular, de poemas en honor a *Iulia Augusta*.⁴⁹

42 Suet. *Tib.* 70.2.

43 Suet. *Tib.* 14.4, 70.2-3. Tiberio y su círculo: Bowersock (1965) 133-134, 140-141. Poemas a Tiberio: *GP* (Diodorus) I = *AP* IX 219, VIII = *AP* IX 405; *GP* (Apollonides) XXIII = *AP* IX 287. Los julio-claudios y la cultura griega: Bowersock (1965) 122-139. Otros poetas incluidos en la *Guirnalda*, como *Marcus Argentarius* o *Tullius Geminus* tienen nombres latinos como nuestro *Honestus* de Corinto. Jones (2004) 95.

44 Tac. *Ann.* 1.76, 80.1.

45 Sobre P. Memmius Régulo, gobernador de Mesia, Macedonia y Acaya (35-44 d.C.): Petersen (1983) 249-253.

46 La gran Liga Panaquea, una liga de ligas (integrando la liga Beocia, entre otras) se conforma en los años finales del principado de Tiberio. Larsen (1959) 449-452, Bowersock (1965) 92-96, Oliver (1978).

47 Fundación de Corinto romana: Strab. VIII 6, 23; d.C. XLIII 50.3-45. Templo de Octavia (hermana de Augusto), tribu Aurelia y Calpurnia (madre y esposa de César) y tribu Atia y Livia (madre y esposa de Augusto). Cf. Jones (2004) 93 n. 5 y 6 y 94 n. 9. La más importante fuente para conocer la Corinto romana es Pausanias (s. II d.C.): Roux (1958), Osanna (2001), Torelli (2001). Sobre la Corinto romana: Wiseman (1978), Williams (1987), Engels (1990).

48 Recibiendo distintos nombres dependiendo del emperador. Los primeros testimoniados son los organizados por A. Arrius Proculus: [*isagogi*] *Tibereon Augu[steon]* *Caesareon et ag[onoth(ete)] Isthmion et Caes[areon]* (*Corinth* VIII.3 156 5-7).

49 [*carmina ad Iulia*] *m diva[m Au]g[ustam] virg[inum certame]n instituit* (*Corinth* VIII.3 153 9-10). Εἰς οἱ νεικήσαντες τὰ Καισάρει[α εἰς] θεοῦ υἱὸν Σεβαστὸν λογικῶ ἔγκωμῳ Γάιος Ἰούλιος Ἰών

Estrabón comenta que Tespías y Tanagra eran las únicas ciudades prósperas de toda la Beocia⁵⁰ y, al igual que ocurría con Corinto, la familia julio-claudia y Roma estaban muy presentes en la vida de la ciudad: una muestra es el monumento conmemorativo en latín de la consagración de Augusto como dios y la sucesión de Tiberio el 12 de noviembre del 14 d.C., tan solo tres meses después de la apoteosis de Augusto como dios en Roma (el 17 de septiembre). Este monumento fue erigido por las familias latinas, clientes de T. Statilius Taurus (cónsul en el 11 d.C. y amigo personal de Augusto), y la élite local.⁵¹

La importancia de uno de los festivales de Tespías, las *Museia*, está testimoniada desde época helenística,⁵² pero realmente fue con el apoyo de los emperadores⁵³ cuando este concurso se enriqueció con nuevas categorías: junto a los poetas épicos, actores de tragedia y comedia antigua y nueva, se añadieron las categorías de los encomiográficos y poetas que honraban al emperador, la nobleza senatorial, las Musas⁵⁴ y a Livia, personificada como Mnemosine (desde la edición del año 14 d.C., en concreto).⁵⁵ El festival atrajo a ciudadanos de toda Grecia y Asia Menor. Los corintios fueron asiduos participantes de estos juegos desde el principio⁵⁶ y en época romana algunos concursantes gozaron de la doble ciudadanía tespia y corintia.⁵⁷

Κορίνθιος ὁ καὶ Ἀ[ργεῖος], εἰς Τιβέριον Καίσαρα θεοῦ Σεβαστοῦ υἱ[ὸν] Σεβαστὸν λογικῶ ἔγκωμιῶ, Γάιος Ἰούλιος Ἴων Κορίνθιος ὁ καὶ Ἀ[ργεῖος], εἰς θεῶν Ἰ[ο]υλίαν Σεβαστὴν ποιήματι, Γάιος Κ[ά]σιος Φλάκκος Συρακ[όσιος] (*Corinth* VIII.1 19 8-9). Kantirea (2007) 184-190.

50 *Tespías civitas libera*: Strab. IX 225. En época romana la población se concentra en Tespías, quedando abandonados núcleos menores. Alcock (1993) 37-40 y figs. 8, 9 y 10; 97-99 y figs. 28 y 29.

51 *CIL* III 7301 = *IThesp.* 425. Comentarios al texto en Jones (2004) 95 y n. 16; y Kantirea (2007) 167 y n. 3. Otras inscripciones honoríficas de los julio-claudios y las Musas en Tespías: César (*IThesp.* 420), Augusto (*IThesp.* 421), Agripina, Marco Agripa, Julia, Lucio y Gayo César y Livia (*IThesp.* 422-423) y Tiberio, emperador (*IThesp.* 429) y la familia julio-claudia (θεοῖς Σεβαστοῖς καὶ τῷ οἴκῳ Σεβαστῶν... *IThesp.* 426; Γένει Σεβαστῶν... *IThesp.* 427). Sobre la presencia de italianos en Beocia, cf. Müller (2002). Sobre la familia del griego Policratides, clientes de T. Statilius Taurus, en relación con la promoción del culto imperial: Jones (1970), Kajava (1989) y Kantirea (2007) 167-172.

52 Benefactores helenísticos: *IThesp.* 152 (Arsínoe II), *IThesp.* 153 (Ptolomeo IV Filopátor), *IThesp.* 154 (rey, probablemente seléucida), *IThesp.* (Filetero, hijo de Átalo II). Cf. Feyel (1942) 88-132; Knoepfler (1996).

53 *IThesp.* 175. 3, 176. 2-3, 180. 2-3.

54 Poetas y encomiográficos de los emperadores y las Musas: *IThesp.* 177. 17-26, 178. 10-17, 179. 8-14.

55 ἔγκωμιόγραφος εἰς Σεβαστὴν Ἰουλίαν Μνημοσύνην ... ἔγκωμιόγραφος εἰς Ταῦρον: *IThesp.* 174. 7-8 y 10.

56 Los *technitai* del Istmo fueron los primeros en aceptar las *Museia*: *IThesp.* 156.

57 Gneo Pompeyo Sóximo: Κορίνθιος καὶ Θεσπιεύς (*IThesp.* 177.12-14). También son de Corinto el citado y actor de comedia antigua Lucio Mario Antíoco (*IThesp.* 177. 40-1 y 46-7), Emilio Epicteto, compositor de poemas en honor al emperador (*IThesp.* 178.15-16), el rapsoda Eutiquiano (*IThesp.* 178. 18), el citado Aulo Claudio Aquiles (*IThesp.* 178. 28-29) y el trágico Marco Aufidio Artemidoro (*IThesp.* 180.24-5). Acceso por los puertos del Lequeo para Corinto y de Creusis para Tespías: Jones (2004) n. 4.

Honesto y los julio-claudios

El contexto de Honesto parece claro: es un poeta localizado en dos de las ciudades más prósperas de Acaya, una provincia favorecida por la presencia de las familias de colonos romanos (con los que Honesto parece estar relacionado) y por el interés de recuperar las tradiciones griegas y honrar a los julio-claudios. El homenaje a los emperadores se encuentra en este poema dedicado a Livia:

Aquella que a dos Césares divinos con sus cetros ha encumbrado
la Augusta, que dos llamas de paz iluminó;
merece en su buen juicio con el coro de las musas heliconias
un puesto: providente, salvó la humanidad.⁵⁸

La *Augusta* se identifica con Livia,⁵⁹ que fue venerada con festivales⁶⁰ y estatuas⁶¹ en Tespias. La imagen como nueva Musa cuenta en Tespias con un antecedente en Arsínoe II,⁶² pero Livia ocupó su puesto, cuando se le otorgaron los honores divinos en el Oriente del imperio no solo tras su muerte (29 d.C.), sino también en vida.⁶³ Livia aparece como «la que iluminó dos antorchas de

58 ἡ δοιοὺς σκήπτροισι θεοὺς ἀνχοῦσα Σεβαστή / Καίσαρος εἰρήνης δισὰ λέλαμπε φάη / ἔπρεψεν δὲ σοφαῖς Ἑλικωνάσιν πινύτοφρων / σύγχωρος, ἧς γε νόος κόσμον ἔσωσεν ὅλον (GP XXI).

59 Asumimos la opinión que considera que es Livia la Σεβαστή de la composición, junto a Augusto y a Tiberio. Jones (2004), Gutzwiller (2004). Sin embargo, Wilhelm (1911), Preuner (1920) y Peek (1953) creían que se trataba de Livia y que hacía referencia a sus dos hijos Druso y Tiberio, antes de que el primero muriera en el 9 a.C. Dessau (1912) y Kantirea (2007) 56-57 creen que este poema está dedicado a *Julia Maior*, la madre de Cayo y Lucio César, tras ser estos adoptados por Augusto el 17 d.C. y antes del exilio de Julia en el 2 d.C. Finalmente, Cichorius (1970) 362-365 («Das Epigramma des Honestus auf eine Σεβάστη») considera que este poema está dedicado a *Antonia Minor*, esposa de Druso, madre de Germánico y Claudio.

60 Decreto de Aristón, hijo de Fileno (de la familia de Policratides): ἀγωνοθετήσαντα δὲ Ἑρωτιδίων καὶ Καισαρίων καὶ Μουσηῶν καὶ Σεβαστῆς Ἰουλίας. La celebración de este festival puede datarse desde la muerte de Livia en el 29 a.C., hasta su consagración oficial como diosa en Roma en el 42 d.C. (aunque Oriente ya la había reconocido como diosa antes). Kantirea (2007) 168-169.

61 Como testimonio la cabeza velada de Livia descubierta en el santuario de las musas en Tespias. «Elle porte une couronne de lauriers en relief ornée d'un médaillon, attribut indiquant, peut être, que la tête appartenait à une statue posthume» (Kantirea [2007] 143, cf. fig. 5).

62 A la soberana lágida se la honró con una estatua en el santuario y monedas con un busto velado de Arsínoe II como nueva Musa en el anverso. Arsínoe como décima Musa en un papiro comentando a Calímaco: *P. Oxy* XX 2262, fr. 2.^a col. I 5-15 (Call. *Aitia*, 1 fr. 2 Pfeiffer). Monedas de Tespias (Arsínoe, nueva Musa) y Orcómenos (Arsínoe, nueva Charis): Schachter (1961); recordado en Schachter (1986) 166-167; Roesch (1982) 245-246, n. 195 y 187 n. 195.

63 A pesar de la oposición de Tiberio en Roma, se rindieron honores divinos a Livia, tras su adopción, en Oriente. Inscripciones como Ἰουλία θεὰ Σεβαστή: *IG* II.2 3238 (Atenas), V.2, 301 (Tegea), VII 66 (Mégara). Monedas, como Σεβαστή Θεά: *RPC* 1634 (Amfípolis), 1779 (Bizancio), 2345-6 (Mitilene).

la paz» (εἰρήνης δισσὰ λέλαμπε φάη), una imagen que se interpreta en conexión con estos dos Césares (δοιούς ... θεοὺς ... Καίσαρας).⁶⁴ Jones recuerda el epíteto de *Pacilucifera Augusta* de una inscripción de Corinto,⁶⁵ en conexión con la imagen de Tiberio y Augusto como los dos ojos divinos del estado (*duobus reipublicae divinis oculis*).⁶⁶

Sin embargo, existe un paralelo más claro en la literatura latina. Suetonio recuerda que Augusto tenía unos ojos claros y brillantes (*claros ac nitidos*) en los que el propio emperador creía encontrar un poder divino (*quiddam divini vigoris*), como el de un sol radiante ante los que los demás bajaban la mirada.⁶⁷ Virgilio en la *Eneida*, en su relato de la batalla de Accio, elabora poéticamente esa mirada fulminante:

...Y a este lado, guiando al combate a los Ítalos, César Augusto,
con los senadores, el pueblo, los penates y los grandes dioses
de pie en lo alto en la popa; y de su rostro brillante *dos llamas*
gemelas fulminan y el astro del padre se cierne sobre su cabeza.⁶⁸

Livia, pues, es la que enciende esa mirada terrible de Augusto que amedrentaba a sus contemporáneos,⁶⁹ pero que, a la vez, era esa luminosa mirada llena de templanza y de calma (un rasgo destacado del carácter de Augusto),⁷⁰ que el poeta Horacio reclamaba de vuelta a casa, tras las campañas victoriosas en Oriente y en la península Ibérica, para que iluminara de paz la capital del imperio.⁷¹

Como Σεβαστή: RPC 2840 (Afrodisias), 2865 (Apolonia), 2886 (Cibira), 2991 (Sardes), 3053 (Trípoli), 3071 (Aezani), 3132 (Apamea), 3148 (Eumeneia).

64 Quizá Tiberio y Augusto. Jones (2004) 94 apoya esta identificación con la mención de tres estatuas imperiales que llegan a Tomis: *est ibi Caesaribus Livia iuncta suis* (Ov. Pont. II, 8, 4).

65 [*Dianae*] *Pacilucif[rae Aug]ustae sacrum [pro salut]e Ti. Caesaris [Augusti] P. Licinius P. l. [7] philosebastos [d(e) s(ua)] p[ecunia] f[aciendum] c[uravit]*. Corinth VIII 2, 15. Jones (2004) 94-95 propone restaurar *Juliae* en vez de *Dianae*, basándose en el poema de Honesto.

66 Val. Max. 4, 3, 3 I 244 Briscoe. Jones (2004) 94.

67 Suet. Aug. 79.2.

68 «Hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar | Cum patribus populoque penatibus et magnis dis, / Stans celsa in puppi, *geminas* cui tempora *flammas* | Laeta vomunt patriumque aperitur vertice sidus» (Verg. Aen. 8.678-681).

69 El comentario de Servio a la *Eneida* confirma la interpretación del verso de Virgilio. Serv. In Verg. Aen. 8.680: «Tempora flammas laeta vomunt: naturaliter enim Augustus igneos oculos habuisse dicitur, adeo ut obtutum eius nemo contra aspectare posset, denique quidam eques Romanus, interrogatus ab eo, cur se viso verterte faciem, dixent “quia fulmen oculorum tuorum ferre non possum” sicut ait Suetonius».

70 «Vultu erat vel in sermone vel tacitus adeo tranquillo serenoque» (Suet. Aug. 79.1).

71 «lucem redde tuae, dux bone patriae: | instar veris enim voltus ubi tuos | adfulsit populo, gratior it dies | et soles melius nitent» (Hor. Carm. 4.5, 5-8).

Por otra parte, cuando se menciona la «sabiduría» (νόος) de la Augusta, «salvadora del mundo» (κόσμον ἔσωσεν ὅλον), se está haciendo referencia al *status quo* de Augusto que continúa Tiberio. Honesto evocaría la veneración de Livia como θεά Σεβαστή Πρόνοια en Atenas,⁷² un honor relacionado con los altares consagrados a la *Fortuna Augusta* / τύχη Σεβαστή⁷³ y a la *Providentia Augusti et Salus publicae* en Corinto.⁷⁴ Livia era el nexo de unión entre el reino de Augusto, su esposo, y Tiberio, su hijo, por lo que era considerada la salvadora y benefactora del mundo (*genetrix orbis*,⁷⁵ εὐηργής τοῦ κόσμου).⁷⁶ Su nacimiento se celebraba como un gran acontecimiento beneficioso para la paz en el universo⁷⁷ y, precisamente, el cumpleaños de Livia, el 30 de enero, fue el día que Augusto escogió para consagrar, en el 9 a.C, el *Ara Pacis*. En definitiva, Honesto se está refiriendo al papel activo de Livia en el orden de Augusto del que es heredero Tiberio.

Pero, además, este poema debe interpretarse en conexión con el resto de los poemas a las Musas, ya que Honesto integra a Livia dentro de su coro (σύγχωρος). Livia es la que glorifica a esos dos divinos Césares con los atributos propios de su poder, «sus cetros» (σκήπτροις), haciendo referencia al poema de Calíope (*GP* XIV), la Musa que, como vimos, portaba el cetro de la persuasión y de la justicia (σκήπτρα λόγου, σκήπτρων δὲ δίκη).

Estos dos conceptos de justicia y persuasión los desarrolla Hesiodo en el proemio de la *Teogonía*:

... Y Calíope: pues es de todas la más grande,
ya que ella asiste a los regentes soberanos;
y a quien entre los reyes vástagos del dios,
honran las hijas de Zeus todopoderoso,
contemplándole al nacer, a este le derraman
la dulce gota de su miel sobre su lengua
y de su boca fluyen suaves las palabras.
Todos lo miran y las sagradas leyes interpreta

72 Ἰουλίαν θεάν Σεβαστήν Πρόνοιαν (*IG* III 461); τῶν Σεβαστῶν νέον ὁμοβομίον Σεβαστῆς Πρόνοιας (*IGR* IV 584).

73 *IG* IV 799.

74 Calicratea, sacerdotisa de la *Providentia Augusti et Salus publicae* (*Corinth* VIII 2, 110 4-6).

75 *Iuliae Aug(ustae) Drusi fil(iae) Div(i Aug) matri Tiberii / Caesaris Augusti principis et conservatoris et Drusi / Germanicii [g]en[etri]cis orbis* *CIL* II 2038 (Anticaria, Baetica).

76 [Οἱ ἐν Ἀσσοῦ] πραγματευόμενοι Ῥω [μαῖοι τ]ὴν εὐηργίην τοῦ κόσμου (*IGR* IV 250. Asos). Cf., también en Asos, *IGR* IV 249.

77 Honores a Alfidia, madre de Livia: ὁ δῆμος Ἀλφιδίαν, τὴν μητέρα θεᾶς Ἰουλίας Σεβαστῆς, μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίαν γεγονυῖαν τῷ κόσμῳ (*IGR* IV 983. Samos).

con firme decisión, ya que con voz tajante
 es quien resuelve de raíz un gran conflicto.
 Aquí radica el que los reyes sean sabios:
 en que hacen cumplir en el ágora los actos
 de reparación a su agraviada gente,
 y fácilmente, con razones dignas, persuasivas;
 y cuando se dirige al tribunal, es como un dios
 al que veneran, resplandeciente entre su grey.
 Tal sacro don los hombres gozan de las Musas.⁷⁸

Un romano del s. I d.C., instruido en la lengua griega, como Honesto, y que leyera este pasaje, podría pensar que esta descripción del «don de las Musas» preconiza el retrato propagandístico de Augusto, tal como aparece en la literatura de la época y también él se definía a sí mismo: honrado con las cualidades de la virtud, clemencia, piedad y justicia, había librado el imperio de sus amenazas, había propuesto nuevas leyes para su pueblo y había engrandecido su ciudad, imponiéndose como *primus inter pares* por la autoridad de sus palabras y sus actos.⁷⁹

Pietas = ὄντινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο (Th. 81).

Iustitia = διακρίνοντα θέμιστας / ἰθείησι δίκησιν (Th. 85-86).

Clementia = οὐνεκα λαοῖς /

βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι /

ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν· (Th. 88-90).

potestas, dignitas = ἐρχόμενον δ' ἄν' ἀγῶνα θεὸν ὧς ἱλάσκονται /

αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι, (Th. 91-92).

Pax = αἰψά τε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε (Th. 87).

78 Καλλιόπη θ'· ἥ δὲ προφερεστάτη ἐστὶν ἀπασέων. / ἥ γὰρ καὶ βασιλεῦσιν ἅμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ. / ὄντινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μεγάλοιο / γεινόμενόν τε ἴδωσι διотреφέν βασιλῆων, / τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην, / τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μείλιχα· οἱ δὲ νῦ λαοὶ / πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας / ἰθείησι δίκησιν· ὁ δ' ἀσφαλὲς ἀγορεύων / αἰψά τε καὶ μέγα νεῖκος ἐπισταμένως κατέπαυσε· / τοῦνεκα γὰρ βασιλῆς ἐχέφρονες, οὐνεκα λαοῖς / βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι / ῥηιδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν· / ἐρχόμενον δ' ἄν' ἀγῶνα θεὸν ὧς ἱλάσκονται / αἰδοῖ μελιχίη, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισι. / τοίη Μουσάων ἱερὴ δόσις ἀνθρώποισιν. (Hes. Th. 79-93.)

79 «Clupeus aureus in curia Iulia positus, quem mihi senatum populumque Romanum dare *virtutis clementiaeque et iustitiae et pietatis causa* testatum est per eius clupeī inscriptionem. Post id tempus *praestiti omnibus dignitate, potestatis autem nihilo amplius habui* quam qui fuerunt mihi quoque in magistratu conlegae» (R. Gest. div. Aug. 34.2-3). Sobre Augusto en la literatura, cf. Woodman & West (1984), White (1993), Galinski (1996).

Lo que proponemos es que Honesto se inspiraría en esta relectura para sus composiciones de las Musas, que honran a Zeus regente del Olimpo y a Livia como nueva Musa en la *pax augusta*. Como hemos dicho, esta relectura está apoyada por la imagen de Augusto en la literatura latina: así, en los poemas de Horacio, de la misma forma que Júpiter / Zeus es soberano en el cielo, inspirando a los reyes en su tarea de gobernar, Augusto lo es en la tierra.⁸⁰ Las Musas asisten a Augusto como soberano,⁸¹ le ayudan con sus consejos para imponer una paz, ya alcanzada en el cielo, y a que florezcan las bellezas de la poesía (como recuerda Talía: θάλλει ἐπ' εἰρήνης σοφίης καλά);⁸² y le cuidan, dándole el néctar divino⁸³ (que Polimnia ofrece igualmente a Zeus en acción de gracias por imponerse a los titanes: νέκταρος ἀτμὸν πέμπω τὴν ὁσίην πατρὶ τίνουσα χάριν).⁸⁴

Se celebra, pues, en estos poemas latinos, al igual que en Honesto, una nueva época con música (σύμφθογγόν με λύρης χορδῇ κεράσασαν αἰοιδῆν) en el banquete regado en vino, juntando los dones de las Musas y los dones de Dioniso / Baco (κισσὸς Τερψιχόρῃ, Βρομίῳ δ' ἔπρεπεν ὁ λωτὸς / τῇ μὲν ἴν' ἔνθεος ἦ, τῷ δ' ἵνα τερπνότερος)⁸⁵ en una nueva edad dorada bajo el mando de Augusto.⁸⁶

Esta *auctoritas* del gobernante supremo ante su pueblo se expresaría en este símil con el que Virgilio compara el poder con el que el dios Neptuno⁸⁷ se impone a los mares y salva a Eneas, el antecesor de Augusto, con una imagen que evoca nuestra lectura de la *Teogonía*:

80 «... Iuppiter arces / temperat aetheres et mundi regna triformis / terra sub Augusto est, pater est et rector uterque» (Ov. *Met.* 15.858-860). «Iam pridem tu pater orbis eras / hoc tu per terras, quod in aethere Iuppiter alto / nomen habes: hominum tu pater, ille deum» (Ov. *Fast.* 2.130-133). «Caelo tonantem credidimus Iovem / regnare; praesens divus habebitur / Augustus adiectis Britannis / imperio gravibusque Persis» (Hor. *Carm.* 3.5, 1-4). «Gentis humanae pater atque custos, / orte Saturno, tibi cura magni / Caesaris fatis data: tu secundo / Caesare regnes» (Hor. *Carm.* 1.12, 47-52).

81 «... Vos (*Musas*) Caesarem altum, militia simul / fessas cohortes abdidit oppidis, / finire quarentem labores / Pierio recreates antro. / Vos lene consilium et datis et dato / gaudetis, almae» (Hor. *Carm.* 3.4.37-42).

82 GP XI.

83 «... quos inter Augustos recumbens / purpureo bibet ore nectar» (Hor. *Carm.* 3.3, 10-11).

84 GP X 1-2. Acción de gracias de los dioses por la imposición de un nuevo orden olímpico, cf. *infra*. A Augusto también se le da las gracias: *Nec tibi grata pietas Auguste, tuorum est / quam fuit illa Iovi* (Ovid. *Met.* 1.304-5). La literatura augusta compara la Titanomaquia y la victoria de Zeus / Júpiter con las guerras civiles, la amenaza bárbara y la victoria de Augusto: Ovid. *Met.* 1.299-305; Hor. *Carm.* 3.4 y 5; 4.15.

85 GP XII.

86 La *pax augusta* relacionada con Baco: Hor. *Carm.* 1.18, 27, 2. 19, 3.25.

87 Neptuno / Poseidón era precisamente una de las divinidades que se veneraban en el Istmo de Corinto en relación con Augusto y Agripa y la batalla de Accio. Kantirea (2007) 188-189.

... Y como sucede a menudo, cuando una gran masa organiza un motín y se enciende el alma villana del innoble vulgo, y vuelan ya piedras, ya antorchas (las armas que da la locura), si entonces se alza un varón, por sus méritos, piedad y valor lo miran, se paran, con oído atento lo escuchan silentes, y con sus razones él rige sus almas y calma su ímpetu.⁸⁸

En conclusión, los poemas de Livia y las Musas, interpretados en conjunto, son una celebración de ese nuevo orden impuesto por Zeus / Júpiter, que imita en la tierra Augusto y que cantan conjuntamente las Musas y Livia Augusta, unida a ese coro.

Honesto y la hermandad de Corinto y Tespías

Los temas del resto de los poemas de Honesto igualmente se pueden interpretar dentro del contexto de la *pax augusta*. Hemos comentado, con anterioridad, que en época de Tiberio se gesta la progresiva unidad de los griegos bajo la dirección de la Liga Panaquea. La restauración de las Ligas, así como de festivales y competiciones panhelénicas (del tipo de las *Isthmia* y las *Museia*), incentiva las relaciones diplomáticas, basándose en una identidad helena compartida. La *concordia* / ὁμόνοια se convirtió, así, en el sello de esta progresiva alianza entre ciudades que pretendía apaciguar las diferencias entre las ciudades de Grecia, a la vez que se invocaba al emperador y su familia como salvaguarda y patrocinador de esa armonía en la ecúmene.⁸⁹

Todas estas ideas quedan reflejadas en los poemas de Honesto cuando evoca historias del pasado griego, que los colonos de Corinto recuperaron para crear una identidad que les hermanaba con el resto de Acaya y, especialmente, con Beocia. En el poema de las fuentes Hipocrene y Pirene, estas son llamadas específicamente «aguas hermanas» (ὕδατ' ἄδελφα GP IV 1) y el resto de los poemas se centran en elementos comunes de la geografía, la mitología y la historia que unen Beocia y la región de Corinto. Precisamente, todos estos elementos son los tópicos sistematizados en la retórica tradicional (tal como aparecen en

88 «Ac veluti magno in populo cum saepe coorta est | seditio saevitque animis ignobile vulgus; | iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat; | tum pietate gravem ac meritis si forte virum quem | conspexere, silent arrectisque auribus astant; | ille regit dictis animos et pectora mulcet» (*Aen.* 1.148-153).

89 Este tema es uno de los grandes pilares ideológicos de la cultura griega en época romana, a la luz de la documentación existente: Pera (1984), Sheppard (1984-1986), Kienast (1995), Thériault (1996).

Menandro el Rétor),⁹⁰ pudiéndose fundamentar lazos de alianza (ὁμόνοια) entre ambas regiones.⁹¹

El paralelo más destacado, como hemos visto, es el que Honesto establece entre el monte Helicón y el Acrocorinto que dominan Beocia y la región de Corinto, y las dos fuentes, Pirene e Hipocrene, unidas por un origen común.⁹² Entre los episodios míticos, Honesto homenajea a Dioniso, el dios de la saga tebana, que era venerado tanto en Tespias⁹³ como en Corinto⁹⁴ y que inspira varias de sus composiciones. También aparece Pegaso, que, junto con Belerofonte, es un personaje mítico que se recupera en la iconografía de la Corinto romana.⁹⁵ Ino, la esposa del rey beocio Atamas, y su hijo Melicertes eran venerados en Corinto como Leucotea y Palemón,⁹⁶ en los juegos ístmicos que el rey Sísifo, el hermano de Atamas, había instituido en su honor.⁹⁷ De nuevo, sabemos que en época imperial, cuando la élite local se interesó por recuperar las *Isthmia*, se restauró el llamado *Palemonion*, y la propia ciudad de Corinto empezó a recordar la historia en estatuas en el ágora y en monedas.⁹⁸

90 En la obra de Menandro Rétor: según naturaleza y situación (Men. Rhet. I 2, 344-350), según sus orígenes míticos y su población (Men. Rhet. I, 2, 353-359) o según sus política o su vida cultural (Men. Rhet. I 3, 359-367).

91 Lazos de unión parecidos a los existentes entre Tespias y Atenas, conmemorados en un monumento del s. II d.C.: ὅμο (voía) Θεσπιέων καὶ Ἀθηναίων (*IThesp* 331). Thériault (1996) 95. Tespius, fundador de Tespias, era hijo de Erecteo: Paus. IX 26.6. Igualmente se relaciona la luna de Afrodita en las monedas de Tespias, con la misma luna que aparece en algunas atenienses. Schachter (1996) 125-126.

92 Se puede ver el Helicón desde el Acrocorinto: Strab. VIII 6.21; Jones (2004) 93. Comentario arqueológico al poema de Honesto: Aravantinos (1996). Honesto escoge la tradición que relaciona ambos ríos con Pegaso, pero también se contaba que el río Olamo honraba al hijo de Sísifo, del mismo nombre (Paus. IX 31.7), y que la fuente del Acrocorinto había sido creada por el dios Asopo, el padre de Tebas (Paus. II 5.1-2).

93 Dioniso en Tespias: *IThesp* 215, 263 344, 360 bis, 367, 369, 370, 371, 379, 393. La imagen de Dioniso coronado con mirto es común en las monedas arcaicas de Beocia: *BMC Boeotia* 54-63 y 104 (Tebas. Dioniso barbudo), 72, 73, 74 (procedencia desconocida. Dioniso joven).

94 Pausanias observa en el ágora de Corinto una estatua arcaica de Dioniso (Βακχεῖος), hecha con la madera del árbol del que estuvo colgado Penteo en el Citerón: Paus. II 2.6-7.

95 Estatuas de Poseidón acompañado de imágenes de Ino, Belerofonte y Pegaso: Paus. II 1.9. Fuente en Corinto con estatuas de Pegaso y Belerofonte: Paus. II 3.5. Monedas con Pegaso y Belerofonte: cf. fig. 2. También las Musas aparecen en la basa de una estatua de Atenea en el ágora de Corinto: Paus. II 3.1.

96 Según las fuentes, había acogido a su sobrino Dioniso, hijo de Zeus y de la hermana de Ino, Sémele. Hera, la esposa de Zeus, causó la locura de Atamante, el esposo de Ino, que atacó a su familia. Ino se arrojó al mar junto a su hijo. Sus cadáveres llegaron a Corinto donde fueron venerados como Leucotea y Palemón.

97 Instituidos por Sísifo: Paus. II 1.4; Pi. *Fr.* 6.5 (1) Sn., para época arcaica. Gebhard & Dickie (1999).

98 Imagen de Palemón y el delfín en el templo del Istmo: Paus. II 1.8. Imagen de Poseidón con imágenes de Ino, Belerofonte y Pegaso: Paus. II 1.9. *Palemonion*: Paus. II 2.1. Imágenes de Palemón y Leu-

También la evocación de personajes y episodios históricos reforzaba la identidad helena de Corinto invocando un pasado común con Grecia. Diógenes de Sínope, recordado en una estatua en el santuario de las Musas de Téspias, tuvo su escuela en Corinto en el llamado *Craneion*, cerca del santuario de Afrodita Melainitis, diosa que precisamente era una de las más veneradas de la Téspias arcaica.⁹⁹ También la evocación de las ruinas de Tebas, que había sido saqueada por última vez por el general romano Sila, recuerda la desolada imagen de destrucción y abandono de Corinto, tras la conquista del general Lucio Mumio en el 146 a.C., un tópico en la *Antología Palatina*.¹⁰⁰

CONCLUSIÓN

Honesto de Corinto y su obra conectan con este interés de los julio-claudios y, en concreto, el emperador Tiberio, por recuperar Grecia económica y culturalmente. En concreto, con el ejemplo de Téspias y Corinto romanas, nos hemos encontrado con unas élites locales clientes de Roma que promueven el culto imperial, pero responsables de la revitalización de las ciudades griegas y sus tradiciones culturales.

La imagen que pretendemos dar de Honesto, en relación con esta doble realidad, es la de un poeta procedente de una de estas familias de colonos que, sin embargo, conoce profundamente la cultura griega. Así, él recrea los temas y formas de esta literatura, con una relectura que parte de los valores áureos del imperio, ejemplificados por la literatura latina de la época, para celebrar la *pax augusta* en Grecia. Honesto quizá ya en su Corinto natal habría podido componer poemas en honor a la casa imperial (recuérdense los poemas a Livia en las *Isthmia*), pero también como poeta de los emperadores y las Musas sus composiciones obtuvieron el honor de ser expuestos en el santuario de Téspias.

Es cierto que el poema más conocido de Honesto, el dedicado a la Augusta «nueva Musa», puede explicarse acudiendo a su ciudad nativa, Corinto, pero buena parte de los poemas que escogen temas tebanos se relacionan con la región y con las tradiciones que, tras la destrucción del 146 a.C., se intentan recu-

cotea en el ágora de Corinto: Paus. II 3.4. Sobre el *Palemonion* y la recuperación del culto y los ritos de Palemón por colonos romanos: Pierart (1998), Gebhard (2002).

99 Afrodita Melainitis en monedas de Téspias: Schachter (1996) 125-126.

100 La destrucción de Corinto como tema poético en la *Antología Palatina*: (Crinagoras) *AP* IX 284; Polístrato *AP* VII, 297; (Antipatrus) *AP* VII 493, IX 151. La destrucción de Corinto en prosa: Pol. XXXVIII, Strab. VIII 6.23, Paus. VII 16.7-10, DC XLIII 50.3-5, etc.

perar en ese período de paz y de relativa prosperidad. Las comparables riquezas de la región (montañas y fuentes), dioses y héroes comunes (Dioniso, Afrodita Melainitis, Asopo y Tebas, Sísifo y Atamas, Ino / Leucotea y Melicertes / Palemón), episodios paralelos en época helenístico-romana (conquistas, destrucciones y refundaciones de las ciudades de Tebas y Corinto), y el favor que ambas regiones gozaron de los emperadores; todos son temas que trazan una historia común entre ambas regiones, en un contexto histórico en el que se fomentaba la unión de Grecia en el imperio.

Estudio crítico-textual del *Ocipo* de Pseudo-Luciano según las notas de Johannes Sykutris¹

Orestis Karavas

ABSTRACT: Eighty years ago, Johannes Sykutris published the article «Ὁ ψευδολουκιάνειος Ὠκύπους» on this short parodic tragedy of the fourth century CE which is erroneously attributed to Lucian of Samosata. It was an answer to Paul Maas's austere review of Johannes Zimmermann's edition. In his article, Sykutris explains the majority of the metrical and textual anomalies of the pseudo-Lucianic text by interpreting them as characteristics of the language of the fourth century. The Greek philologist's reading is much closer to the manuscript tradition and also proposes corrections to Zimmermann's edition. Nevertheless Sykutris's commentary and propositions have not been considered by the modern editors of the *Ocypus*. Today, we take up Sykutris's notes and we apply them to a critical and textual study of the *Ocypus*.

KEY WORDS: Johannes Sykutris – Pseudo-Lucian – Acacius – *Ocypus*

A la memoria de Antonio López Eire

Johannes Sykutris (Ιωάννης Συκουτρίης en griego) fue un grandísimo filólogo, conocido no solamente en Grecia sino también en el resto de Europa.² Hace más de ochenta años y durante su estancia en Berlín, publicó el artículo «El *Ocipo* de Pseudo-Luciano».³ Es un estudio de veinte páginas en griego moderno. Fue una respuesta a la reseña austera de Paul Maas a la edición de Johannes Zimmermann.⁴ En su artículo, Sykutris explica la mayoría de las anomalías métricas y textuales del texto pseudo-lucianesco, interpretándolas además como características de la lengua del siglo iv. Siendo muy fiel a las lecturas de la tra-

1 Quisiera agradecer a las profesoras María José García Soler, Pilar Gómez y Francesca Mestre su ayuda.

2 Para toda información biográfica o bibliográfica sobre Sykutris, véanse Xanthakis-Karamanos (2003).

3 Sykutris (1929).

4 Maas (1909).

dición manuscrita, el filólogo griego propone correcciones a la edición de Zimmermann. Jacques Bompaire menciona el artículo de Sykutris dos veces en su gran libro sobre Luciano.⁵ Igualmente lo hace Volker Langholf en su estudio sobre Luciano y la medicina.⁶ Sin embargo, hoy día este artículo parece olvidado por todos: no ha sido incluido ni siquiera en las obras completas de Sykutris.⁷ Además, parece muy extraño el hecho de que el comentario y las propuestas de Sykutris no hayan sido considerados en las ediciones modernas del *Ocipo* por Matthew Macleod.⁸ Tampoco Gennaro Tedeschi utiliza los argumentos de Sykutris en su edición comentada de la *Podagra* y del *Ocipo*.⁹ En el presente artículo, retomando las notas del filólogo griego intentaremos un estudio crítico-textual del *Ocipo*.

Sykutris divide su trabajo en cuatro partes: en la primera, argumenta contra la autenticidad del *Ocipo* como obra lucianesca comparándolo con la *Podagra*. Sykutris cree que el autor de la *Podagra* posee un conocimiento profundo de las obras de los escritores clásicos y, además, una palabra satírica admirable. Por otro lado, el filólogo griego habla del autor del *Ocipo* con mucha ironía y desprecio, acusándolo de imitación servil de Eurípides. No encuentra en él ni un signo de originalidad intelectual o dramática y dice que la estructura del poema carece de elegancia. Pero lo que a nosotros nos interesa aquí es el análisis lingüístico, métrico y textual del *Ocipo* que hace Sykutris en la segunda parte de su artículo. Empieza por la tesis según la cual el autor del *Ocipo* conoce solamente el trímetro yámbico (y aun mal) y su lengua está llena de elementos coloquiales. En el Apéndice hemos reconstruido el texto del *Ocipo* según las indicaciones de Sykutris.

En la tercera parte de su estudio, Sykutris piensa que el autor del *Ocipo* debía de haber enviado a Libanio la *Podagra*, además de su propio poema (sin la intención de usurpar, claro, la paternidad literaria de esta). Él (y no algún copista bizantino) juntó las dos obras en una añadiendo un prólogo como se hacía en las tragedias clásicas. Esta hipótesis parece plausible, pues entre los personajes del *Ocipo* figuran el Dolor (Πόνος), el Mensajero (Ἀγγελος) y el Coro de gotosos del país (Χορὸς ἐξ ἐπιχωρίων ποδαγρῶν) que no aparecen aquí sino en la *Podagra*. Los editores omiten estas líneas, pero Sykutris las conserva por-

5 Bompaire (1958) 641, n. 1, 646, n. 1.

6 Langholf (1996) 2806, n. 74, 2807, n. 76.

7 Sykutris (1956).

8 Tanto en la edición de 1967 en The Loeb Classical Library (LCL), vol. VIII, 358-376, como en la de 1987 en Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis (OCT), vol. IV, 123-133.

9 Sin embargo Tedeschi conoce el artículo de Sykutris: véase Tedeschi (1998) 41, n. 35 y 139.

que explica bien su existencia. Además el filólogo griego propone su primera corrección textual: escribe Ἱατροί en plural, pues como el autor del *Ocipo* se refiere a los personajes de la *Podagra*, ahí aparecen dos médicos y no uno. Un médico aparece en el *Ocipo*, y si su autor quería referirse a él, escribiría su nombre Σωτήρ y no Ἱατρός.

El axioma de Sykutris en la edición del *Ocipo* es no cambiar el texto de la tradición manuscrita con el único fin de corregir el trímetro; formula esta tesis tres veces.¹⁰ A primera vista es muy fácil comprender que el autor del *Ocipo* no está muy cualificado en cuanto a la métrica. Entonces, siguiendo la teoría de Sykutris, dejamos tal como fueron transmitidos los siguientes versos (entre paréntesis ponemos algunas soluciones propuestas por los filólogos):

5	γελῶ δὲ τοὺς πληγέντας ὕπ' ἐμοῦ <-U->	(πρὸς βίαν Radermacher)
22	τί ταῦτα φλυαροῦ κοῦ λέγω τίνος <U->	(ποτὲ Sykutris)
66	νῦν δ' εἰσορᾷς ἅπαντας ἔξ <x-U->	(ἔξ<ευρηγότηας> Macleod)
74	ἀσπάζομαι σε πρὸς θεῶν καὶ σὸν <U->	(πάθος Gavelens)
III	δαίμων τάχα κρατῶν τις ἔξω ποδός <U->	
116	θρηγῶν, πυρέσσων, ἐπ' ἐμοὶ <-x-U->	(εἰπέ μοι <βάσιν νοσεῖν> Radermacher)
130	καὶ νῦν μὲν ἀκμήν εἷς <U-x-U->	(σε ποὺς λυπεῖ μόνον Macleod)
140	καὶ πῶς με τὸν δύστηνον ἔτι <x-U->	(νέον κρατεῖ; Radermacher)
142	τί δέ με <-x-U->	(τί δεῖ με <προσδοκᾶν κακόν> J.S. Bernard C.F. Hermann) ¹¹
148	τί δ' ἐστὶ χειρὸν <-U-x-U->	(τοῦδ' ὃ φης κακοῦ; φράσον Herwerden)

Sigamos con los espondeos que encontramos en el texto del *Ocipo* y que fueron corregidos por todos los editores modernos. Sykutris prefiere no cambiar el texto transmitido por la tradición manuscrita y explica con detalles por qué:

- 9 ὥς ἐνσεσεικῶς ἥ ποι προσκόψας βάσιν
(τι προσκόψας Radermacher: προκόψας ποι N: γε προσκόψας Boivin)

¹⁰ Sykutris (1929) 226, 228 y 230, n. 3.

¹¹ Para J.S. Bernard y C.F. Hermann, véase Nesselrath (1990) 503.

en la segunda mitad del verso 9, los editores imprimen la corrección de Radermacher $\tau\iota$ προσκόψας para evitar el espondeo que transmiten los manuscritos: $\pi\omicron\iota$ προσκόψας. Sykutris piensa que $\pi\omicron\iota$ produce un sentido mejor que $\tau\iota$, «dar un traspié en algún sitio». También encuentra cinco ocasiones más en el poema donde hay espondeos en la misma posición del verso y que los filólogos corrigen inútilmente. Simplemente eso quiere decir que la culpa por esas anomalías métricas no se echa a los copistas sino al propio autor del *Ocipo*;

44-45 νεωτέρῳ γὰρ αἴσχος ἐν πᾶσιν αἰ
 ὑπηρέτης ἀδύνατος γογγύζων γέρον
 (44 παισιν αἰ codd.: πεσήμασι Radermacher 45 ἀδύνατα Dindorf)

en el final del verso 44, la expresión incomprensible ἐν παισιν αἰ se corrige en ἐν πεσήμασι por Radermacher («en las caídas» traduce José Luis Navarro González).¹² Sykutris prefiere escribir ἐν πᾶσιν αἰέ midiendo la sílaba -σιν como larga; en el siguiente verso, Dindorf corrige ἀδύνατος en ἀδύνατα para evitar el espondeo. Pero el autor habla de la incapacidad del anciano sirviente (ὑπηρέτης ἀδύνατος γέρον) y no de los gritos débiles del joven Ocipo (ἀδύνατα γογγύζων). Incluso Macleod se niega a adoptar esta corrección, aunque reconoce que la lección de la tradición manuscrita es *contra metrum*;¹³

109 ὥς δαίμονι πληγείς, ὥς πάντα<ς> φόβον λαβεῖν
 (καὶ πάντα φόβον codd.: πάντας ὥς φόβον Dindorf: ὥς φόβος πάντας Macleod: καὶ παντῶ vel καπατῶ φόβον λαβών Radermacher: καὶ φόβος πάντας λάβεν Gavelens: καὶ πάντας φόβος λάβεν Guyet)

en el verso 109, la lección de los códices καὶ πάντα no produce sentido. Los filólogos han ofrecido varias proposiciones; Sykutris corrige en ὥς πάντας pensando que en paleografía καὶ y ὥς los copistas siempre los confunden y que una Sigma-C mayúscula antes de una Φ mayúscula podría haber sido omitida;

156 εἶπερ τέχνη σὴ δύναται, μηδὲν φθονῶν
 (τι τέχνη vel τέχνη τι doctus quidam anno 1739)

¹² Trad. de J.L. Navarro González, 1992, en Biblioteca Clásica Gredos (BCG), 131.

¹³ En OCT (cf. *supra* n. 8) 125.

en el verso 156, Sykutris mide la sílaba δῦ- de δύνεται como larga y por eso no encuentra necesario insertar el τι que propone un filólogo anónimo del siglo XVIII por razones métricas;

166-167 δεινὴν δὲ καὶ κρυφαίαν εἰς πάντας κάκην,
 ἧς οὐκ ἂν ἄλγος ἄροιτ' ἀνθρώπων φύσις
 (166 κρυφαῖον Dindorf 167 ἄροιτ' ἄλγος Zimmermann)

en el verso 166, Dindorf corrige κρυφαίαν en κρυφαῖον para evitar el espondeo. Según Sykutris esta corrección es superflua e igualmente lo es la del siguiente verso, donde Zimmermann cambia el orden de las palabras ἄλγος ἄροιτ' en ἄροιτ' ἄλγος;

169 πόθεν μου τρυπᾷ τὸν πόδα κρυπτός πόνος
 (πόθεν με Dindorf τὸν πόδ' αὖ Dindorf: τοὺς πόδας Maas)

en el verso 169, Dindorf cambia μου por με para evitar el espondeo y escribe πόδ' α] porque necesita una sílaba larga. Sykutris no está de acuerdo con ninguna de las dos proposiciones. Él conserva el espondeo y mide como larga la última sílaba de πόδα¹⁴

Pasemos ahora a la lengua coloquial del *Ocipo*. Zimmermann, en su edición, hace una lista de las palabras que el autor del *Ocipo* utiliza con un sentido nuevo, no clásico sino más próximo al sentido que estas habían adquirido en su época. Las llama «vocabula quæ apud posterioris ætatis scriptores occurrent et ab Atticismo puro abhorrent».¹⁵ Por ejemplo, en los versos 56-57, la expresión τιθῶ πόδα con el sentido de «pisar el pie» y no de «meter el pie» y la forma συνεμίχθην en lugar de συνεμίχην, o, en el verso 170, la sintaxis πρὸ τοῦ πέσω. Sykutris nota más casos de la lengua coloquial del *Ocipo*: i) en el verso 14, el término θρίαμβος ha sido erróneamente interpretado por los filólogos como «triunfo». Pero aquí significa «escándalo», «ridículo» como lo encontramos en las *Actas de Pablo y de Tecla* 26 y (abundando en los argumentos de Sykutris) en el historiador Conón, quien, describiendo la historia de Filomela, dice que Tereo le cortó la lengua para evitar τὸν ἐκ λόγων θρίαμβον, es decir, «el escándalo por las palabras de ella» (*apud Phot., Bibl.* 186.136a). Así

14 Para unos ejemplos más de correcciones innecesarias según Sykutris, véase: en el verso 16 Radermacher propone τοῦδε y en el 25 εἶν' ἐμέ; en el verso 38 todos los editores imprimen προπέμπων; y en los versos 83 y 134 Sykutris conserva los hiatos.

15 Zimmermann (1909) 67.

que traducimos el verso 14 como «ha sido llevado por los amigos mientras todos hacían burla de él»; ii) en el verso 42, el verbo κρατῶ significa aquí «tener en la mano», «sostener» como hoy en griego moderno y no «gobernar», «pre-dominar» como en griego clásico; iii) en el verso 131, el verbo ἀλγύνης lleva complemento en acusativo, una sintaxis que no existe en griego clásico. Sykutris explica que el autor del *Ocipo* utiliza el verbo como su sinónimo πονέσης, que es coloquial y que lleva complemento en acusativo. Siguiendo la lógica de Sykutris hemos encontrado unos términos coloquiales más: i) en el verso 73, el joven Ocipo está tumbado en su cama. El término es βεβλημένος. Sin embargo βάλλομαι no significa «tumbarse» sino «ser lanzado o tirado»; ii) en el verso 158, el joven Ocipo dice que está sufriendo «sin que se note». Pero en griego clásico el adverbio ἀφανῶς significa «invisiblemente»; iii) en el siguiente verso, el 159, el médico dice que deja de lado las palabras engañosas («digresiones» traduce Navarro González).¹⁶ El término griego es πλανήτης, es decir «errante», que proviene de πλανάομαι. El autor del *Ocipo* lo utiliza como derivado de πλάνη, «engaño». No obstante, Hesiquio (Π2454) menciona ese matiz en el sentido del adjetivo.

Pasemos ahora a otra sección de las notas de Sykutris en el texto del *Ocipo*, la de los pasajes incomprensibles. Es verdad que hay oraciones en las que el sentido no es nada claro.¹⁷ Sykutris interpreta algunos de estos pasajes sin poder evitar la ironía hacia el autor del poema:

Π-12 ὃ μὴ λέγει γὰρ, ὥς δοκῶν λαθεῖν τινας,
 χρόνος δέ γ' ἔρπων μηνύει, καὶ μὴ θέλη
 (= ὃ γὰρ οὐ βούλεται κατελεγεῖν, λήσεσθαι ἐλπίζων τοὺς πέλας, τοῦτο ὁ
 ἐπιὼν χρόνος καὶ ἄκοντος μηνύσει)

los versos Π-12 son pésimos, aunque Navarro González los traduce correctamente:¹⁸ «y lo que no dice [el gotoso] con la idea de que no se den cuenta los demás, el tiempo que implacable se desliza lo delata aunque no quiera». La interpretación de Sykutris coincide con esta traducción;

¹⁶ BCG (cf. n. 12) 135.

¹⁷ Algunos ejemplos: i) en el verso 29, el Dolor tiene λεπτόν τόπον; ii) el verso 39 no tiene sentido. Navarro González (BCG) 131 lo pone entre comillas, como si fuera un dicho, y traduce «con el tiempo se doblega el último de los males»; iii) en el verso 79, el médico que se llama Σωτήρ, es decir Salvador, tiene nombre de trompeta; iv) en el verso 100, el dolor es σιδηρόσπατος, «generado por el hierro»; v) en el verso 115, el joven Ocipo tiende una «mano amarga» al anciano.

¹⁸ BCG (cf. n. 12) 130.

25 φρονεῖ καθ' ἡμῶν (= καταφρονεῖ ἡμῶν) μηδὲν εἶναί με τι λέγων

en el verso 25, el autor del *Ocipo* desea emplear una tmesis al igual que los poetas trágicos, con la preposición después del verbo, pero lo que hace de verdad es estropear el sentido. Navarro González tiene motivos para no comprender que aquí se trata del verbo καταφρονέω, es decir «despreciar», y traduce como «anda contra nosotros maquinando»;¹⁹

44 νεωτέρω (= νεανία) γὰρ αἴσχος ἐν πᾶσιν αἰεὶ

en el verso 44, Sykutris se da cuenta de que el término νεώτερος es utilizado aquí como sinónimo de νεανίας;

48 ἐν ταῖς ἀνάγκαις πᾶς γέρον ἐστὶν νέος
(= ἐν ταῖς ἀνάγκαις πᾶς νέος γέρον ἐστί)

la situación es aún más grave en el verso 48, en el que el actual orden de las palabras produce el sentido contrario de lo que quiere decir el autor. Navarro González traduce como «en las necesidades todo viejo es un joven»,²⁰ pero la verdad es que «en las necesidades todo joven es un viejo»;

58 πάλιν τρέχων τις, εἶπον (= φασίν), ἢ καθήμενος

en el verso 58, los filólogos tampoco comprendieron que εἶπον es empleado aquí al igual que φασίν, por eso lo corrigieron en εἶπεν, «dijo uno», como veremos luego;

83-84 μαθὼν γὰρ ἀλήθειαν ὁ ἰατρὸς ἀσφαλῶς
κρεῖττον πρόσεισι, σφάλλεται δὲ μὴ μαθὼν
(ἀσφαλῶς κρεῖττον πρόσεισι = ἀσφαλέστερον πρόσεισι)

en los versos 83-84, el autor del *Ocipo* construye el comparativo del adverbio ἀσφαλῶς añadiéndole el adverbio κρεῖττον. Navarro González traduce como «el médico si sabe la verdad con seguridad, procede mejor»,²¹ pero, según Sykutris, debemos traducir como «el médico si sabe la verdad, procede con más seguridad».

¹⁹ *Ibid.* 131.

²⁰ *Ibid.* 131.

²¹ *Ibid.* 133.

En otra sección de su artículo, Sykutris se ocupa de los ornamentos de estilo en el *Ocipo* (los llama *lumina orationis*) y los encuentra todos pésimos: i) en los versos 94-95, el autor juega con las palabras κενός y καινός que ya en el siglo iv se pronunciaban igual: *kenós*. El médico dice que le vaciará la sangre al joven Ocipo y el anciano sirviente comprende que le va a aplicar una cura nueva; ii) en el verso 99, el autor juega con el nombre del médico Σωτήρ, «Salvador», y la σωτηρία, «salvación»; iii) en los versos 137-138, el autor juega con los distintos significados de la palabra ἀρχή, «inicio» y «principio»; iv) sin embargo, el juego de palabras que prefiere interpretar Sykutris es el de los verbos 60-63: el joven Ocipo dice que le pasó lo que le pasó mientras estaba intentando poner la zancadilla a su rival en la palestra (παρεμβολὴν βαλεῖν, un término de la lucha, según Plu., *Moralia* 638 f). Pero παρεμβολή significa también «campamento»; por eso el anciano le pregunta «¿qué clase de soldado estás hecho?». Gracias a Sykutris, podemos ahora comprender la broma.

Por último, presentamos algunos pasajes corregidos por Sykutris, que es muy austero en cuanto a las lecciones de la tradición manuscrita:

22-23 τί ταῦτα φλυαρῶ κοῦ λέγω τίνος <Υ- >
 χάριν πάρεμι [μὴ] φέρουσα τὴν ἐμὴν χολήν;
 Editores: τί ταῦτα φλυαρῶ κοῦ λέγω τίνος χάριν
 πάρεμι μὴ φέρουσα τὴν ἐμὴν χολήν;
 (in Γ et X τινος voce versus finitur et a voce χάριν sequens v. incipit)

en este pasaje, los códices transmiten el verso 22 mutilado y el verso 23 con la partícula negativa μὴ. Los editores meten la primera palabra del verso 23 χάριν al final del verso 22, construyendo la expresión τίνος χάριν y dejan el verso 23 con la negación μὴ φέρουσα. Navarro González traduce como «pero ¿por qué ando con estas bobadas y no digo por qué razón me hago presente sin aguantar mi ira?». ²² Según Sykutris, la diosa Podagra está presente efectivamente para llevar su ira al joven Ocipo. Por eso borra la palabra μὴ, porque la considera como repetición de la última sílaba -μι de πάρεμι, y deja el verso 22 mutilado;

58-59 πάλιν τρέχων τις, εἶπον, ἢ καθήμενος
 πώγωνά τίλλει κουρέων ὑπ' ὠλέναις
 (58 τρέχ', ὥς edd.: εἶπεν, ὅς Pelletus 59 τίλλε Dindorf: τίλλου Cobet
 κουριῶν ὑπ' ὠλένης Gesner)

22 *Ibid.* 130-131.

aquí el autor cita un proverbio que nos es desconocido. Navarro González traduce como «pues vuelve atrás, como dijo uno, que estaba sentado»,²³ porque adopta las correcciones *πάλιν τρέχ'*, *ὥς τις εἶπεν*, *ὃς καθήμενος*. Sykutris cree que no tenemos derecho a cambiar el texto transmitido mientras ignoremos el sentido y la forma exacta del proverbio;

74-75 ἀσπάζομαι σε πρὸς θεῶν καὶ σὸν <Ὑ->,
 τί τοῦτο; λέξον, Ὁκύπου, τάχα <τὸ πάθος>
 Macleod: ἀσπάζομαι σε πρὸς θεῶν, καὶ σὸν <πάθος>·
 τί <πὸτ' ἔστι> τοῦτο; λέξον, Ὁκύπου, τάχα
 (74 πάθος Gavelens: an κακόν? Macleod 75 <ποῖόν> τι τοῦτο; Gavelens
 τί τοῦτο; λέξον, Ὁκύπου, τάχ' <ὥς μάθω> Gesner)

Sykutris tampoco cree que debemos insertar palabras en el medio de un verso mutilado, como en este pasaje: los editores completan el final del verso 74 con la palabra *πάθος* e insertan dos o tres sílabas después de la primera palabra del verso 75. (Navarro González traduce como «por los dioses te saludo a ti y a tu sufrimiento. ¿Qué pasa? Dímelo pronto, Ocipo».)²⁴ Sykutris prefiere dejar todo como fue transmitido o, por lo menos, completar el verso 75 con las palabras *τὸ πάθος* como más convenientes ahí. Traducimos pues: «Por los dioses te saludo. ¿Qué es esto? Revela enseguida, Ocipo, el sufrimiento»;

129 εἰδὼς τὸ δεινὸν ᾧ συνέζευκται κακόν
 (κακῷ codd.)

Sykutris corrige la última sílaba del verso 129 *κακῷ* en *κακόν*. Navarro González traduce correctamente como «sabiendo el terrible mal al que está unci-do»,²⁵ pero todos los editores han dejado la lección *κακῷ*, que es erróneamente influenciada por la subordinada *ᾧ συνέζευκται* que precede.

Para acabar nuestro artículo, cabe mencionar que hemos contado cuarenta y cuatro diferencias entre las ediciones de Sykutris y de Zimmermann (1909) y treinta y nueve entre las de Sykutris y de Macleod (1987). He aquí la lista completa:

²³ *Ibid.* 132.

²⁴ *Ibid.* 132.

²⁵ *Ibid.* 134.

	Sykutris	Zimmermann	Macleod
	Ἱατροί, Πόνος, Ἀγγελος	Ἱατρός, Πόνος, Ἀγγελος	Ἱατρός, [Πόνος, Ἀγγελος]
5	<U->	πρὸς βίαν	πρὸς <βίαν>
9	ποι	τι	τι
10	λέγει	ἀλγεῖ	
14	πᾶσιν		πᾶσι
14	ἐκβεβάστακται	ἐμβεβάστακται	
16	τούτου	τοῦδε	
22	<U->	χάριν	χάριν
23	χάριν πάρεμι [μῆ]	πάρεμι μῆ	πάρεμι μῆ
24	δόλω		Δόλων
25	εἶναι μέ	εἶν' ἐμέ	
38	προσπέμπων	προπέμπων	προπέμπων
44	πᾶσιν αἰεῖ	πεσήμασι	πεσήμασι
45	ἀδύνατος	ἀδύνατα	
46	μ' ἔτι <σὺ>	μῆ τι	μῆ τι
47	μ'	θ'	
51	ἄτονος		ἄπονος ²⁶
57	ἔτειλα		ἔτεινα
58	τρέχων τι, εἶπον, ἦ	τρέχ', ὥς τις εἶπεν	τρέχ', ὥς τις εἶπεν, ὅς
59	τίλλει κουρέων	τίλλε κουρέων	τίλλει κουριῶν
63	ψευδηλογῶν	ψευδῆ λόγον	ψευδῆ λόγον
66	ἐξ <x-U->	ἐξαρνούμενος	ἐξ<ευρηκότας>
74	<U->	πάθος	<πάθος>
75	τί τοῦτο;	τί δ' ἐστι τοῦτο;	τί <πότ' ἐστι> τοῦτο;
75	τάχα <τὸ πάθος>	τάχα	
79	σάλπιγος		Σάλπιγος
81	ποσίν	ποδί	
83	γὰρ ἀλήθειαν ὁ	ἀλήθειαν γὰρ	ἀλήθειαν γὰρ [ὁ]
88	τήν		τιν'
98-99	TP. ἔα, ἔα/ Σῶτερ		ΩΚ. Ἔα, ἔα./ TP. Σῶτερ
102	ψευδῆ		ψευδεῖς
102	ἔργων	λόγων	λόγων
109	ὥς πάντα<ς> φόβον λαβεῖν	καὶ παντὶ φόβον λαβόν	ἥως φόβον πάντας λαβεῖν†

(Continúa en la página siguiente.)

²⁶ Macleod en OCT (cf. *supra* n. 8) 125 edita ἄπονος, pero Macleod (1994) 1418 lo corrige en ἄτονος.

III	τις ἔξω ποδός <U->	ἐξολώλεκεν πόδα	†ἐξολώλεκεν πόδα†
II6	ἐπ' ἐμοὶ <-x-U->	εἶπέ μοι βάσιν νοσεῖν	εἶπέ μοι <βάσιν νοσεῖν>
II9	αἰεὶ	αἰεὶ	
129	κακόν	κακῶ	κακῶ
130	ἀκμήν εἷς <U-x-U->	σε ποὺς ἀκμήν λυπεῖ μόνον	<σέ ποὺς λυπεῖ μόνον>
131	ἀλγύνης	ἀλγύνῃ	ἀλγυνθῆς
134	ἐκεῖνο	ἐκεῖνό γ'	ἐκεῖνό γ'
136	ὧ δέομαι	ἄντομαι	ἄντομαι
140	<x-U->	νέον κρατεῖ;	<νέον κρατεῖ;>
142	δέ με <-x-U->	δεῖ με προσδοκᾶν κακόν;	
145	κἄχώριστον πόνον ἦλθες ποδός	ἦλθες πόνον ἀχώριστον ποδός	ἦλθες πόνον ἀχώριστον ποδός
148	<-U-x-U->	τοῦδ' ὃ φῆς κακοῦ; φράσον	
151	καί με συμπάσχει<v>	κἄμέ συμπάσχειν	ὥστε συμπάσχει
154	νήπιον	νήπιος	νήπιος ²⁷
156	τέχνη σὴ	τέχνη τι σὴ	<τι> τέχνη σὴ
164	ὑπεδύσω	ὑπεδήσω	
166	κρυφαίαν	κρυφαῖον	κρυφαῖον
167	ἄλγος ἄροισ'	ἄροισ' ἄλγος	ἄροισ' ἄχθος
169	μου τρυπᾷ τὸν πόδα	με τρυπᾷ τὸν πόδ' αὖ	με τρυπᾷ τὸν πόδα
170	πέσω		πεσεῖν

Sykutris termina el artículo dando su opinión sobre la hipótesis de Acacio como autor del *Ocipo*. Acacio es el receptor de cuarenta y cuatro cartas del famoso orador Libanio. La carta número 1301, en la que se hace referencia a la comedia de la gota, fue escrita en 364. Sin añadir nada nuevo a la argumentación de Zimmermann, Sykutris repite que Acacio compuso su poema como primera parte de la *Podagra* de Luciano y deduce que ambos, Acacio y Libanio, sufrieron la gota en un momento concreto de su vida. La única diferencia es que Acacio no dijo nada y sufrió en silencio mintiendo a todos, al igual que el joven Ocipo, mientras Libanio reveló su enfermedad desde el primer momen-

27 Macleod en OCT (cf. *supra* n. 8) 132 edita νήπιος, pero Macleod (1994) 1418 lo corrige en νήπιον.

to. En aquella época la gota era una enfermedad que daba mucha vergüenza por las malas connotaciones que conllevaba: se creía que la padecían los ricos, los alcohólicos y los pederastas. Entonces, si alguien que no era tan rico y no bebía tenía ataques de gota, solía sufrir en silencio sin decirlo a nadie, porque era seguro que le acusarían de pederastia. Tenemos epigramas en la *Antología Palatina* que son testigos de este hecho.²⁸

Sykutris habla de Acacio con mucha ironía: lo caracteriza como incapaz, fracasado, mediocre, miserable, lamentable, débil y confuso en cuanto al uso de la lengua y de la métrica. Dice que maltrata las reglas métricas, que su falta de talento espanta a las Musas y que su poema parece más bien una composición escolar. Se niega a llamarlo autor o poeta y se refiere a él con el término στιχοπλόκος, es decir «versificador» y además miserable. Pero iguales son las críticas de los filólogos modernos hacia el *Ocipo*. Jennifer Hall, por ejemplo, en su libro sobre la sátira de Luciano, dice: «if the preamble were not obliging enough to inform us that this is a δράμα τῶν πάνυ ἀστείων, we might never have guessed».²⁹

No obstante, el olvidado artículo de Sykutris que acabamos de presentar es muy importante no solo para la edición de este texto sino también para el estudio de la lengua del siglo IV. Acacio no tenía talento poético, ya lo sabemos, pero efectivamente por eso, a través de su obra, podemos notar la continuidad y los cambios de la lengua griega en la época postclásica: muchas palabras han cambiado de significación, la gente ya no puede distinguir las sílabas entre largas y breves y la pronunciación de los diptongos y de las vocales se parece más a la actual del griego moderno. Estas observaciones no se pueden hacer en las obras de los escritores cultos del siglo IV, que imitan con todo detalle la lengua y la literatura clásicas. La tradición, pues, no falló por transmitirnos este pequeño poema paródico.

APÉNDICE

ΑΚΑΚΙΟΥ ΩΚΥΠΟΥΣ

Ὁκύπους Ποδαλειρίου καὶ Ἀστασίας υἱὸς ἐγένετο, κάλλει καὶ δυνάμει διαφέρων, γυμνασίῳ τε καὶ κνηγεσίῳ μὴ ἀμελῶν. πολλάκις δὲ θεωρῶν τοὺς ἐχομένους ὑπὸ τῆς ἀτέγκτου Ποδάγρας κατεγέλα φάσκων μηδὲν ὅλως εἶναι τὸ πάθος. ἢ θεὸς ἀγανακτεῖ καὶ διὰ ποδῶν εἰστρέχει. τοῦ δ' εὐτόνως φέροντος καὶ ἀρνούμενου, ὕπτιον ὅλως τίθησιν

²⁸ Para toda información sobre este tema, véase Karavas (2008) 39-41.

²⁹ Hall (1981) 370. Cf. también Setti (1910) 195.

ἢ θεός. τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα Ποδάγρα, Ὠκύπους, Τροφεύς, Ἴατροί, Πόνος, Ἄγγελος. ἡ μὲν σκηνή τοῦ δράματος ὑπόκειται ἐν Θήβαις· ὁ δὲ χορὸς συνέστηκεν ἐξ ἐπιχωρίων ποδαγρῶν συνελεγχόντων τὸν Ὠκύπουν. τὸ δὲ δράμα τῶν πάνυ ἀστείων.
[πρρολογίζει δὲ ἡ Ποδάγρα.]

- ΠΟ. Δεινὴ μὲν ἐν βροτοῖσι καὶ δυσώνυμος
 Ποδάγρα κέκλημαι, δεινὸν ἀνθρώποις πάθος,
 δεσμῷ δὲ νευρίνοισι τοὺς πόδας βρόχοις,
 ἄρθροισιν εἰσδραμοῦσα μὴ νοουμένη.
 γελῶ δὲ τοὺς πληγέντας ὑπ' ἐμοῦ <—U—> 5
 καὶ μὴ λέγοντας ἀτρεκέλῃ τῆς συμφορᾶς,
 ἀλλ' εἰς ματαίαν πρόφασιν ἐξησκημένους.
 ἅπας γὰρ αὐτὸν βουκολεῖ ψευδοστομῶν,
 ὡς ἐνσεσεικῶς ἢ ποι προσκόψας βάσιν
 λέγει φίλοισι μὴ φράσας τὴν αἰτίαν. 10
 ὃ μὴ λέγει γάρ, ὡς δοκῶν λαθεῖν τινας,
 χρόνος δέ γ' ἔρπων μηνύει, κἄν μὴ θέλῃ·
 καὶ τότε δαμασθεῖς, ὀνομάσας μου τοῦνομα,
 πᾶσι<v> θριάμβος ἐκβεβάστακται φίλοις.
 Πόνος δέ μοι συνεργός ἐστι τῶν κακῶν· 15
 ἐγὼ γὰρ οὐδέν εἰμι τούτου δίχα μόνη.
 τοῦτ' οὖν δάκνει με καὶ φρενῶν καθάπτεται,
 ὅτι τὸν ἅπασιν αἴτιον Πόνον κακῶν
 οὐδεὶς κακούργοις λαιδορεῖ βλασφημίαις,
 ἀλλὰ κατ' ἐμοῦ πέμπουσι δυσφήμους ἄρᾶς 20
 ὡς δεσμὸν ἐλπίζοντες ἐκφυγεῖν ἐμόν.
 τί ταῦτα φλυαρῶ κοῦ λέγω τίνος <U—>
 χάριν πάρεμι [μὴ] φέρουσα τὴν ἐμὴν χολήν;
 ὁ γὰρ δόλῳ γενναῖος, ὁ θρασὺς Ὠκύπους,
 φρονεῖ καθ' ἡμῶν μηδὲν εἶναί μέ τι λέγων. 25
 ἐγὼ δ' ὑπ' ὀργῆς ὡς γυνὴ δεδηγμένη
 ἀντέδακα τοῦτον ἀθεράπευτον εὐστόχως,
 ὡς ἦν ἔθος μοι κονδύλου ποδὸς τυχεῖν·
 ἦδη δ' ὁ δεινὸς Πόνος ἔχει λεπτὸν τόπον
 καὶ τὴν βάσιν νυγμοῖσι τρυπᾷ τὴν κάτω. 30
 ὁ δ' ὡς δρόμοισιν ἢ πάλῃ πλήξας ἵχνος
 πλανᾷ γέροντα παιδαγωγὸν ἄθλιον.
 καὶ κλεψίχωλον πόδα τιθεὶς ἰχνευμένον
 δύστηνος αὐτὸς ἐκ δόμων προέρχεται.
 πόθεν δ' ὁ δεινὸς κατὰ ποδῶν οὗτος παρῇν 35
 ἀτραυμάτιστος, ἄβατος, ἄστατος πόνος;

- τείνω δὲ νεῦρον οἷα τοξότης ἀνήρ
βέλος προσπέμπων, καὶ λέγειν βιάζεται.
τὸ τῶν πονούντων ἔσχατον στοιχεῖ χρόνῳ.
- TP. Ἐπαιρε σαυτόν, ὦ τέκνον, καὶ κούφισον. 40
μὴ πῶς με πίπτων καταβάλλης σὺ χωλὸς ὢν.
- ΩΚ. Ἴδού, κρατῶ σε δίχα βάρους καὶ πείθομαι
καὶ τὸν πονοῦντα πόδα τιθῶ καὶ καρτερῶ.
νεωτέρῳ γὰρ αἰσχος ἐν πᾶσιν ἀεὶ
ὑπηρετῆς ἀδύνατος γογγύζων γέρων. 45
- TP. Μὴ μ' ἔτι <σὺ> ταῦτα, μωρέ, μὴ με κερτόμει,
μὴ μ' ὥς νέος κόμπαζε, τοῦτ' εἰδὼς ὅτι
ἐν ταῖς ἀνάγκαις πᾶς γέρων ἐστὶν νέος.
πείθου λέγοντι, τὸ πέρας ἂν ὑποσπάσω,
ἔστιν ὁ πρέσβυς, σὺ δ' ὁ νέος πίπτεις χαμαί. 50
- ΩΚ. Σὺ δ' ἂν σφαλῇς, πέπτωκας ἄτονος ὢν γέρων.
προθυμία γὰρ ἐν γέρουσι παρέπεται,
πρᾶξις δὲ τούτοις οὐκέτ' ἐστὶν εὐτονος.
- TP. Τί μοι σοφίζῃ, κοῦ λέγεις οἶψι τρόπῳ
πόνος προσῆλθε σοῦ ποδὸς κοίλῃν βάσιν; 55
- ΩΚ. Δρόμοισιν ἀσκῶν, κοῦφον ὥς τιθῶ πόδα,
τρέχων ἔτειλα καὶ συνεσιμίσθην πόνῳ.
- TP. Πάλιν τρέχων τις, εἶπον, ἢ καθήμενος
πώγωνά τίλλει κουρέων ὑπ' ὠλέναις.
- ΩΚ. Οὐκοῦν παλαίων ὥς θέλω παρεμβολὴν
βαλεῖν ἐπλήγην. τοῦτο δὴ πίστευέ μοι. 60
- TP. Ποῖος στρατιώτης γέγονας, ἵνα παρεμβολὴν
βαλὼν σὺ πληγῆς; περικυκλεῖς ψευδηλογῶν.
τὸν αὐτὸν ἡμεῖς εἴχομεν λόγον ποτὲ
μηδενὶ λέγοντες τὴν ἀλήθειαν φίλων. 65
- νῦν δ' εἰσορᾷς ἅπαντας ἔξ <X-U->.
ὁ πόνος ἐλελίξας ἐμμελῶς διαστρέφει.
- ΙΑ. Ποῖ ποῖ καθεύρω κλεινὸν Ὠκύπουν, φίλοι,
τὸν πόδα πονοῦντα καὶ βάσιν παρεμμένον;
ἱατρὸς ὢν γὰρ ἔκλυον ὑπὸ φίλου τινὸς
πάσχοντα δεινὰ τοῦτον ἀστάτῳ πάθει. 70
- ἀλλ' αὐτὸς οὗτος ἐγγὺς ὀμμάτων ἐμῶν
κεῖται κατ' εὐνῆς ὕπτιος βεβλημένος.
ἀσπάζομαί σε πρὸς θεῶν καὶ σὸν <U->,
τί τοῦτο; λέξον, Ὠκύπου, τάχα <τὸ πάθος>· 75
- εἰ γὰρ μάθοιμι, τυχὸν ἴσως ἰάσομαι
τὸ δεινὸν ἄλγος, τοῦ πάθους τὴν συμφορὰν.

- ΩΚ. Ὅρᾱς με, Σωτήρ καὶ πάλιν Σωτήριχε,
 σάλπιγγος αὐτῆς ὄνομ' ἔχων Σωτήριχε,
 δεινὸς πόνος με τοῦ ποδὸς δάκνει κακῶς, 80
 δειλὸν δὲ βῆμα κοῦχ ἄπλοῦν τιθῶ ποσίν.
- ΙΑ. Πόθεν παθὼν; μήνυσον, ἢ ποίῳ τρὸπι;
 μαθὼν γὰρ ἀλήθειαν ὁ ἱατρὸς ἀσφαλῶς
 κρεῖττον πρόσεισι, σφάλλεται δὲ μὴ μαθὼν.
- ΩΚ. Δρόμον τιν' ἀσκῶν καὶ τέχνην γυμναστικὴν 85
 δεινῶς ἐπλήγην ὑπὸ φίλων ὀμηλίκων.
- ΙΑ. Πῶς οὖν ἀηδὴς οὐ πάρεστι φλεγμονὴ
 τόπου κατ' αὐτοῦ κοῦχ ἔχεις τὴν ἐμβροχὴν;
- ΩΚ. Οὐ γὰρ στέγω τὰ δεσμὰ τῶν ἐριδίων,
 εὐμορφίαν ἀχρηστον εἰς πολλοὺς καλήν. 90
- ΙΑ. Τί οὖν δοκεῖ σοι; κατακνίσω σου τὸν πόδα;
 ἂν γὰρ παράσχῃς μοί <σε>, γινώσκειν σε δεῖ,
 ὥς ταῖς τομαῖσι πλεῖστον αἵμά σου κενῶ.
- ΩΚ. Ποίησον, εἴ τι καινὸν ἐξευρεῖν ἔχεις,
 ἵν' εὐθὺ δεινὸν ἐκ ποδῶν παύσῃς πόνον. 95
- ΙΑ. Ἴδού, σιδηρόχαλκον ἐπιφέρω τομήν,
 ὀξεῖαν, αἰμόδιψον, ἡμιστρογγύλον.
- ΤΡ. Ἦεα, ἔα
 Σῶτερ, τί ποιεῖς; μὴ τύχοις σωτηρίας.
 τολμᾶς σιδηρόσπαρτον ἐπιβαλεῖν πόνον; 100
 μηδὲν κατειδὼς προσφέρεις κακὸν ποσίν.
 ψευδῇ γὰρ ἔκλυες ὣν ἀκήκοας ἔργων.
 οὐ γὰρ πάλαισιν ἢ δρόμοισιν, ὥς λέγει,
 ἀσκῶν ἐπλήγῃ. τοῦτο γοῦν ἄκουέ μου.
 ἦλθεν μὲν οὖν τὸ πρῶτον ὑγιὴς ἐν δόμοις, 105
 φαγὼν δὲ πολλὰ καὶ πιών ὁ δυστυχὴς
 κλίνῃς ὑπερθε καταπεσὼν ὑπνοῖ μόνος.
 ἔπειτα νυκτὸς διωπνίσας ἐκραύγασεν
 ὥς δαίμονι πληγείς, ὥς πάντα<ς> φόβον λαβεῖν.
 ἔλεξε δ', Οἴμοι, πόθεν ἔχω κακὴν τύχην; 110
 δαίμων τάχα κρατῶν τις ἔξω ποδὸς <U>->.
 πρὸς ταῦτα νυκτὸς ἀνακαθήμενος μόνος
 ὁποῖα κῆ[ρ]υξ ἐξεθρήνηι τὸν πόδα.
 ἐπεὶ δ' ἀλέκτωρ ἡμέραν ἐσάλπισεν,
 οὗτος προσῆλθε χεῖρα θεῖς ἐμοὶ πικράν. 115
 θρηγῶν, πυρέσσων, ἐπ' ἐμοὶ <-x-U->.
 ἃ πρὶν δέ σοι κατεῖπε, πάντ' ἐψεύσατο,
 τὰ δεινὰ κρύπτων τῆς νόσου μυστήρια.

- ΩΚ. Γέρων μὲν αἰεὶ τοῖς λόγοις ὀπλίζεται
καυχώμενος τὰ πάντα, μηδὲ ἐν σθένων. 120
ὁ γὰρ πονῶν τι καὶ φίλοις ψευδῇ λέγων
πεινῶντ' ἔοικε μαστίχην μασσωμένῳ.
- ΙΑ. Πλανῆς ἅπαντας, ἄλλα δ' ἐξ ἄλλων λέγεις,
λέγων πονεῖν μέν, ὃ δὲ πονεῖς οὐπω λέγεις.
- ΩΚ. Πῶς οὖν φράσω σοι τοῦ πάθους τὴν συμφορὰν; 125
πάσχων γὰρ οὐδὲν οἶδα, πλὴν πονῶ μόνον.
- ΙΑ. Ὅταν ἀφορμῆς δίχα πονῇ τις τὸν πόδα,
πλάσσει τὸ λοιπὸν οὗς θέλει κενοῦς λόγους,
εἰδὼς τὸ δεινὸν ᾧ συνέζευκται κακόν.
καὶ νῦν μὲν ἀκμὴν εἶς <U-x-U-> 130
ἐπ' ἀνδρὶ καὶ τὸν ἕτερον ἀλγύνῃς πόδα,
στένων δακρῦ<σ>εις. ἐν δέ σοι φράσαι θέλω
τοῦτ' ἔστ' ἐκείνο, καὶ ἂν θέλῃς, καὶ μὴ θέλῃς.
- ΩΚ. Τί δ' ἔστ' ἐκείνο, εἰπέ, καὶ τί κλήζεται;
- ΙΑ. Ἔχει μὲν ὄνομα συμφορᾶς γέμον διπλῆς. 135
- ΩΚ. Οἷμοι. τί τοῦτο; λέξον, ᾧ δέομαι, γέρον.
- ΙΑ. Ἐκ τοῦ τόπου μὲν, οὗ πονεῖς, ἀρχὴν ἔχει.
- ΩΚ. Ποδὸς μὲν ἀρχὴν ὄνομα ἔχει, καθὼς λέγεις;
- ΙΑ. Τούτῳ σὺ πρόσθε ἐπὶ τέλει δεινὴν ἄγραν.
- ΩΚ. Καὶ πῶς με τὸν δύστηνον ἔτι <x-U->; 140
- ΙΑ. Δεινὴ περ οὕσα, φείδεται γὰρ οὐδενός.
- ΩΚ. Σωτήρ, τί λέγεις; τί δέ με <-x-U->;
- ΙΑ. Ἄφες με μικρόν, ἡλόγημαι σοῦ χάριν.
- ΩΚ. Τί δ' ἐστὶ δεινόν, ἢ τί συμβέβηκέ μοι;
- ΙΑ. Εἰς δεινὸν ἀχώριστον πόνον ἦλθες ποδός. 145
- ΩΚ. Οὐκοῦν με δεῖ πρόχωλον ἔξαντλεῖν βίον;
- ΙΑ. Χωλὸς μὲν ἂν ᾦς, οὐδὲν ἐστι, μὴ φοβοῦ.
- ΩΚ. Τί δ' ἐστὶ χεῖρον <-U-x-U->;
- ΙΑ. Ἀμφοῖν ποδοῖν σε συμποδισθῆναι μένει.
- ΩΚ. Οἷμοι. πόθεν με καινὸς εἰσῆλθεν πόνος 150
ποδὸς δι' ἄλλου καὶ με συμπάσχει<ν> κακῶς;
ἢ πῶς ὅλος πέπηγα μεταβῆναι θέλων;
δειλαίνομαι δὲ πολλὰ μεταστῆσαι πόδα,
νήπιον ὅποια βρέφος ἄφνω φοβούμενος.
ἀλλ' ἄντομαί σε πρὸς θεῶν, Σωτήριχε, 155
εἴπερ τέχνη σὴ δύναται, μηδὲν φθονῶν
θεράπευσον ἡμᾶς, εἰ δὲ μή, διοίχομαι
πάσχων γὰρ ἀφανῶς κατὰ ποδῶν τοξεύομαι.
- ΙΑ. Τοὺς μὲν πλανήτας περιελὼν λόγους ἐγώ

- τοὺς τῶν ἱατρῶν τῶν ὁμιλούντων μόνον, 160
 ἔργῳ δὲ μηδὲν εἰδόντων σωτήριον,
 τὰ πάντα σοι πάσχοντι συντόμως φράσω.
 ἄφευκτον ἦλθες πρῶτον ἐς βάθος κακῶν·
 οὐ γὰρ σιδηρόπλαστον ὑπεδύσω βάσιν,
 ὃ τοῖς κακούργοις εὐρέθη τεκμήριον, 165
 δεινὴν δὲ καὶ κρυφαίαν εἰς πάντας κάκην,
 ἧς οὐκ ἂν ἄλγος ἄροιτ' ἀνθρώπων φύσις.
 ΩΚ. Αἰαῖ αἰαῖ, οἴμοι οἴμοι.
 πόθεν μου τρυπᾷ τὸν πόδα κρυπτός πόνος;
 δέξασθε χεῖρας τὰς ἐμάς, πρὸ τοῦ πέσω, 170
 ὅποῖα Σάτυροι βακχίους ὑπ' ὠλένας.
 ΤΡ. Γέρον μὲν εἰμι, πλὴν ἰδοῦ, σοὶ πείθομαι,
 καὶ τὸν νέον σε χειραγωγῶ πρέσβυς ὢν.

Some Remarks on Roman Identity and Christian Imperial Ideology in the Works of Eusebius of Caesarea

Ernest Marcos Hierro

ABSTRACT: The aim of this paper is to show the connection that exists between the use of the Roman demonym in the *Church History* of Eusebius of Caesarea and the Christian imperial ideology that emerges from his discourses addressed to the Emperor Constantine the Great. Assuming for himself and the martyrs the Roman identity of which the pagan emperors had tried to deprive them, Eusebius identifies the Roman Empire with the earthly *typos* of the Kingdom of Heaven promised by the Holy Scripture. From that time on, Christian monotheism and Constantine's monarchy constituted the basis of a new imperial order which would last for many centuries.

KEY WORDS: Roman demonym – Roman identity – Christian imperial ideology

In the *Church History* of Eusebius τοῦ Παμφιλίου (c. AD 263 – c. 339), Bishop of Caesarea in Palestine and passionate admirer and apologist of the Emperor Constantine the Great (AD 306-337), there are many utterances about national and linguistic identity which fit in very well with the theme of this book.¹ Eusebius undoubtedly considered himself a Ῥωμαῖος, a Roman citizen, i.e. a subject of the βασιλεία, ἀρχὴ or κράτος τῶν Ῥωμαίων, the Empire of the Romans.² This is precisely the meaning of the word *Roman* every time it appears in his works in connection with the State that constituted and defined the political and mental space in which the Bishop of Caesarea lived. In other declensions and without the word for *Empire*, *Roman* in its plural form, Ῥωμαῖοι, applies to the whole community of Roman citizens and especially, as a metonymia, to members of the ruling class (emperors, consuls, senators) and to the Roman army. This is the case, for example, in many passages which are taken literally from the *Antiquities of the Jews* and the *War of the Jews* by Flavius

1 On Eusebius's life, see the classic work by Barnes (1981). On Eusebius as a historian, see Chesnut (1986); Grant (1980).

2 HE 1, 2, 23: ἀρχομένης τῆς Ῥωμαίων βασιλείας; HE 1, 6, 2: ὑπὸ Ῥωμαίων ἀρχήν; OASC 24: τὸ περιβόητον Ῥωμαίων κράτος.

Josephus, where the use of *Jews* and *Romans* is consistent with the context of the description of a conflict between two nations according to the Greek rhetorical tradition.³ Next to these more general uses we also find some specific ones which are restrictive.

First of all, when the Bishop of Caesarea speaks about the *Church of the Romans*, ἐκκλησία τῶν Ῥωμαίων, he quite clearly means the *Church of Rome*, i.e. the Christian community of Rome, whose head is the bishop of the Imperial City, the Pope. In this case, the *Romans* are the Christian inhabitants of Rome, the brethren, just as the *Corinthians* are the brethren of Corinth and the *Alexandrians* are the brethren of Alexandria.⁴ In this respect, as in many other subjects, Eusebius follows the old tradition of the Church which began with the Epistles of St Paul and alludes to the Christians of a city under the demonym.⁵

In other passages, also following his sources and a both widespread and ancient tradition, the Bishop of Caesarea uses the word *Roman* instead of our *Latin*, i.e. firstly for a man who speaks Latin and writes his works in Latin, which is the case with Tertullian,⁶ for example, and secondly for the Latin tongue itself, which in many passages is called *the tongue* (φωνή, γλῶττα) *of the Romans*⁷ or the *rhomaiké* tongue.⁸

In strict correspondence with these uses, the word *Greek* (Ἑλλην) normally alludes to the inhabitants of Greece and the eastern parts of the Empire, especially the Christians of these regions, and also to their tongue.⁹ In some cases, and above all when it appears in its plural form and next to the word βάρβαροι,

3 HE 1, 5, 6: εἰ φόρον τε Ῥωμαίοις τελεῖν ὑπομενοῦσιν; HE 1, 6, 6: τὸ δὲ πᾶν Ἰουδαίων ἔθνος ἐξ ἐκείνου Ῥωμαίοις ὑπόφορον κατεστήσατο. On the particular distinction made in Eusebius' apologetic works between *Hebrew* (Ἑβραῖος), the monotheist patriarchs who preceded Moses, and *Jew* (Ἰουδαῖος), the Jews who observed the Law of Moses after its abrogation by Christ, see Kofsky (2002) 100-114.

4 HE 3, 2: Τῆς δὲ Ῥωμαίων ἐκκλησίας μετὰ τὴν Παῦλον καὶ Πέτρον μαρτυρίαν πρῶτος κληροῦται τὴν ἐπισκοπὴν Λίνος; HE 3, 16: Τοῦτου δὴ οὖν ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται, μεγάλη τε καὶ θαυμασία, ἣν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διευτυπώσατο, στάσεως τηνικάδε κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης; HE 4, 11, 6: Κελαδίων τῆς Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίας τὴν λειτουργίαν παραλαμβάνει.

5 In other cases, Eusebius also uses a rhetorical variation of the name of the city through a prepositional syntagma: HE 5, 6, 3: ἐπέστελεν ἡ ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησία ἱκανωτάτην γραφὴν τοῖς Κορινθίοις; HE 5, 9, 1: οὐ κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῶν κατ' Ἀλεξανδρείαν ἐκκλησιῶν Ἰουλιανὸς ἐγγχειρίζεται τὴν ἐπισκοπὴν.

6 HE 2, 25, 4: τοῦτου πάλιν ὁ Ῥωμαῖος Τερτυλλιανὸς ὧδε πως λέγων μνημονεύει.

7 HE 2, 2, 4: ἐν τῇ γραφείῳ μὲν αὐτῷ Ῥωμαίων φωνῇ; HE 5, 5, 4: κεραινοβόλον τῇ Ῥωμαίων ἐπικληθεῖσαν φωνῇ; HE 7, 13: ἐκ τῆς Ῥωμαίων [...] γλώττης; ἐκ τῆς Ῥωμαίων φωνῆς.

8 HE 2, 13, 3: ἔχων ἐπιγραφὴν Ῥωμαϊκὴν αὐτήν; HE 5, 1, 20: τῇ Ῥωμαϊκῇ φωνῇ; HE 4, 8, 7: τὴν Ῥωμαϊκὴν ἀντιγραφὴν; HE 10, 5, 1: ΕΚ ΡΩΜΑΙΚΗΣ ΓΛΩΤΤΗΣ.

9 Ἑλληνικὴ φωνή, Ἑλληνιστὶ οἱ ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν.

the Greek demonym also has the well-established ancient meaning of *civilized people*, as opposed to *Barbarian* as a synonym for *uncivilized people*.¹⁰ In this respect, the first chapter of the Epistle to the Romans seems to be the model for this use.¹¹ And, last but not least, as was traditional in Christian apologetic literature, for example in the works of Justin and Tatian, *Greek* here also means *not Christian*, i.e. *pagan*, when it is an adjective for words such as *philosophy*, *lessons* and *literature*, or when it is used as a synonym for the Pauline word τὰ ἔθνη (*gentes*), stressing the fact that those *Greeks* are highly educated pagan people, i.e. πεπαιδευμένοι ἄνδρες (like, for example, in the titles of the discourses of the apologetic authors, Πρὸς Ἑλληνας).¹²

Today, we may perhaps find most of these uses of the words *Roman* and *Greek* very different and even contradictory. However, the first readers of Eusebius's works could easily understand their uses precisely because they were not new. They were useful in a society with many ethnic, cultural, political and religious identities with no clear boundaries between them. People described themselves using many demonyms and prepositional syntagms which corresponded to different things: the city or region in which they were born, the language they spoke or the religion they professed. The case of Sanctus, the deacon from Vienne who was martyred in Lyons during the reign of the Emperor Marcus Aurelius (177), was therefore very moving for the readers of the *Historia Ecclesiastica*. Following the words of his own source, a letter from the community of Lyons to the churches in Asia and Phrygia, Eusebius says that Sanctus steadfastly refused to answer the questions of the heathen authorities about his name, his nation, his city and his legal status. He only said that he was a *Christian*.¹³ Facing his martyrdom, the deacon must have felt that he had been unjustly deprived of all his other identities and judged and condemned only

10 HE, 8, 1, 1: "Ὅσης μὲν καὶ ὁποίας πρὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς διωγμοῦ δόξης ὁμοῦ καὶ παρρησίας ὁ διὰ χριστοῦ τῷ βίῳ καταγγεγμένους τῆς εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν εὐσεβείας λόγος παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, Ἑλλησὶ τε καὶ βαρβάροις [...]; HE 8, 6, 1: Πάντων δὲ ὅσοι τῶν πώποτε ἀνυμνοῦνται θαυμάσιοι καὶ ἐπ' ἀνδρείᾳ βεβημένοι εἴτε παρ' Ἑλλήσιν εἴτε παρὰ βαρβάροις.

11 Romans, 1, 14: "Ἑλλῆσὶ τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί.

12 HE 4, 8, 5: ἐν ταῦτῳ δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπὶ τὴν θεοσεβείαν μεταβολὴν αὐτοῦ, ὅτι μὴ ἀλόγως, μετὰ κρίσεως δὲ αὐτῷ γέγονει, δηλῶν, ταῦτα γράφει; HE 4, 16, 7: ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ἰουστίνος· ὅτι δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ πρόρρησιν πρὸς τοῦ Κρήσκεντος συσκευασθεὶς ἐτελειώθη. Τατιανός, ἀνὴρ τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι καὶ δόξαν οὐ σμικρὰν ἐν αὐτοῖς ἀπενιγνέμενος πλεῖστά τε ἐν συγγράμμασιν αὐτοῦ καταλιπὼν μνημεῖα, ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας ἱστορεῖ, λέγων ὧδε; HE 4, 18, 3: καὶ ἄλλος ὁ πρὸς Ἑλληνας, ἐν ᾧ μακρὸν περὶ πλείστων παρ' ἡμῖν τε καὶ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ζητουμένων κατατείνας λόγον, περὶ τῆς τῶν δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως· ἃ οὐδὲν ἂν ἐπεῖγοι τὰ νῦν παρατίθεσθαι.

13 HE 5, 1, 20: ὥστε μήτε τὸ ἴδιον κατεπεῖν ὄνομα μήτε ἔθνους μήτε πόλεως ὅθεν ἦν, μήτε εἰ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος εἶη· ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ ἐπερωτώμενα ἀπεκρίνατο τῇ Ῥωμαϊκῇ φωνῇ "χριστιανός

because of his religion and his refusal to sacrifice to the Roman gods. As a consequence, he not only refused to acknowledge the authority of the Roman governor, but in some way also the existence of the Empire itself: he denied being the subject of such an evil state and alienated himself from the world.

Sanctus's case is an exception, because Eusebius always underlines the Roman citizenship of the martyrs and their place among the *decent people* of society. These are the cases, for example, of Phileas, Bishop of Thmuis, 'a man who was eminent on account of his patriotism and the services rendered by him to his country',¹⁴ and Adauctos, 'a man of imperial dignity and coming from a noble Italian family',¹⁵ who were sacrificed during the persecution under Diocletian. For the Bishop of Caesarea, Roman and Christian identities were not incompatible, as shown by the prosperity of the Roman Empire before the last persecution. In those happy times, men from the Palace such as Dorotheus and Gorgonius proved that Christians could be faithful subjects of the pagan emperors and the best men in their service.¹⁶ As Eusebius tries to demonstrate with many arguments, Christians and Romans were made for each other. This is, in fact, the key idea which underlies all his works.

Eusebius of Caesarea has been held responsible for the creation of Christian imperial ideology.¹⁷ In the *Church History* and his discourses for the court (first, in the final years of Constantine's reign, the so-called *Oration in Praise of Constantine* (*Laus Constantini*), and then, after his death, the *Vita Constantini*), Eusebius contributed to shaping the theological justification for the new political order resulting from the triumph of the Emperor over his rivals in the civil wars which devastated the Roman Empire after the collapse of the Tetrarchy in AD 306.¹⁸ In the ideological construction emerging from all these texts, the Roman Empire becomes the political state which mirrors the perfection of

είμι". τοῦτο καὶ ἀντὶ ὀνόματος καὶ ἀντὶ πόλεως καὶ ἀντὶ γένους καὶ ἀντὶ παντὸς ἐπαλλήλως ὁμολόγει, ἄλλην δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν αὐτοῦ τὰ ἔθνη.

14 HE 8, 9, 7: Φιλέας τε τῆς Θμουϊτῶν ἐκκλησίας ἐπίσκοπος, διατρέψας ἀνὴρ ταῖς κατὰ τὴν πατρίδα πολιτείας τε καὶ λειτουργίας ἐν τε τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις: I have used the translation by Arthur Cushman McGiffert from *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series*, Vol. 1, edited by Philip Schaff and Henry Wace (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co. 1890). Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. <www.newadvent.org/fathers/2501.htm>.

15 HE 8, 11, 2: καὶ τις ἑτερος Ῥωμαϊκῆς ἀξίας ἐπειλημμένος, Ἀδαυκτος τοῦνομα, γένος τῶν παρ' Ἰταλοῖς ἐπισήμων, διὰ πάσης προελθὼν ἀνὴρ τῆς παρὰ βασιλεῦσι τιμῆς.

16 HE 8, 1, 3-4: οὗς ἐξόχως καὶ μᾶλλον τῶν συνθεραπεύοντων ἀποδεκτοὺς ἡγοῦντο, οἷος ἐκεῖνος ἦν Δωρόθεος, πάντων αὐτοῖς εὐνοούστατός τε καὶ πιστότατος καὶ τούτων ἕνεκα διαφερόντως παρὰ τοὺς ἐν ἀρχαῖς καὶ ἡγεμονίας ἐντιμώτατος, ὃ τε σὺν αὐτῷ περιβόητος Γοργόνιος καὶ ὅσοι τῆς αὐτῆς ὁμοίως τούτοις ἡξίωοντο διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον τιμῆς.

17 See Barnes (1981) 253-271 and Chesnut (1986) 141-171.

18 On the 'Constantinian settlement', see Barnes (1992).

the Kingdom of Heaven on earth, and whose head, the Roman emperor, appears as intermediary between the heavenly and earthly spheres. In order to justify the identification between the two worlds, Eusebius turns to many arguments from various fields such as political history, Platonic philosophy and Christian theology, which give some coherence to his reasoning. As Bruno Bleckmann ironically says about the *Laus Constantini*, the formulations of these orations would have been acceptable even to non-Christians.¹⁹

First of all, in Chapter 2 of the *Church History*, the Bishop of Caesarea stresses the fact that the coming of Christ took place only a few years after the foundation of the Roman Empire by Augustus. 'Then, finally, at the time of the origin of the Roman Empire', Christ the Word appeared to all men and nations 'in a human body not at all differing in substance from our own'.²⁰ His incarnation marks the end of a previous era of the so-called history of the Salvation, a process which began after the fall of Man because of original sin and shall have its end at the Second Coming of Christ.²¹ Until Christ's birth, the Word, the only Person of the Trinity who could establish direct contact with mankind, had imparted 'some elements of spiritual wisdom' to men through His prophets in order to prepare the world for the complete revelation of His doctrine. In fact, men were not ready to be fully initiated into these *mysteria* (μυσταγωγία) because at this time they were totally uncivilized: 'They thought neither of city nor state, neither of arts nor sciences. They were ignorant even of the name of laws and of justice, of virtue and of philosophy'.²² In this dark period of mankind's 'voluntary wickedness' which followed the expulsion of Adam and Eve from the Garden of Eden, God paid special attention to the

19 B. Bleckmann, 'Sources for the History of Constantine', in Lenski (2006) 25. It must be remembered that under the influence of these ideas the Emperor Constantine himself wrote and delivered an oration, the so-called *Oration to the Assembly of the Saints* (*Ad Sanctorum Coetum*), in which some Roman texts such as the oracles of the Erythrean Sybil and Virgil's Fourth Egloga in Greek translation are also presented as pagan testimonies to the coming of Christ.

20 HE 1, 2, 23: ὁ αὐτὸς δὴ πάλιν ἐκεῖνος ὁ τῶν ἀρετῶν διδάσκαλος, ὁ ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς τοῦ πατρὸς ὑπουργός, ὁ θεὸς καὶ οὐράνιος τοῦ θεοῦ λόγος, δι' ἀνθρώπου κατὰ μηδὲν σώματος οὐσίᾳ τὴν ἡμετέραν φύσιν διαλλάττοντος ἀρχομένης τῆς Ῥωμαίων βασιλείας ἐπιφανείς, τοιαῦτα ἔδρασέν τε καὶ πέπονθεν, οἷα ταῖς προφητεῖαις ἀκόλουθα ἦν, ἀνθρώπων ὁμοῦ καὶ θεὸν ἐπιδημήσειν τῷ βίῳ παραδόξων ἔργων ποιητὴν καὶ τοῖς πᾶσιν ἔθνεσιν διδάσκαλον τῆς τοῦ πατρὸς εὐσεβείας ἀναδειχθήσεσθαι τό τε παράδοξον αὐτοῦ τῆς γενέσεως καὶ τὴν καινὴν διδασκαλίαν καὶ τῶν ἔργων τὰ θαύματα ἐπὶ τε τοῦτοις τοῦ θανάτου τὸν τρόπον τὴν τε ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν καὶ ἐπὶ πᾶσιν τὴν εἰς οὐρανούς ἔνθεον ἀποκατάστασιν αὐτοῦ προκηρυττούσας. See also the arguments on this issue developed in TH 3, 1-2.

21 On the so-called 'Christian Prehistory' in Eusebius' works, see Chesnut (1986) 65-95 and Kofsky (2002) 100-136.

22 HE 1, 2, 19: ἀλλὰ καὶ οὐτε πόλιν οὐτε πολιτείαν, οὐ τέχνας, οὐκ ἐπιστήμας ἐπὶ νοῦν ἐβάλλοντο, νόμων τε καὶ δικαιομάτων καὶ προσέτι ἀρετῆς καὶ φιλοσοφίας [...].

spiritual progress of the Hebrews, the nation of the Alliance, but in a more indirect way He also helped the other nations, τὰ ἔθνη, which received from the Jews through their own lawgivers and philosophers (διὰ τῶν πανταχόσε νομοθετῶν τε καὶ φιλοσόφων) the ‘seeds of piety’ (τὰ θεοσεβείας σπέρματα) and also of thought and culture. This can be seen as the beginning of a kind of Christian cultural imperialism, which Eusebius developed with great ability in his dogmatic works the *Praeparatio Evangelica*, the *Demonstratio Evangelica* and the *Theophany*. But here Eusebius’s arguments also have a historical and political meaning which comes from the apologetic works of the preceding centuries.²³

In Chapter 26 of Book IV of the *Church History*, Eusebius of Caesarea cites a passage from the *Apology of the Christian Faith*, which Bishop Melito of Sardis addressed to the Emperor Marcus Aurelius around AD 172, or at least before AD 177. In this text Melito, after conceding that the Christian ‘philosophy’ flourished in the beginning among *Barbarians* (i.e. Hebrews), adds the following: ‘but having sprung up among the nations under your rule, during the great reign of your ancestor Augustus, it became to your empire especially a blessing of auspicious omen. For from that time the power of the Romans has grown in greatness and splendour’.²⁴ Retaining this brilliant idea in his mind, that the two events —the rise of Christianity and the growth and prosperity of the Roman Empire— are both connected, in his *Oration in Praise of Constantine* Eusebius uses his rhetorical powers to base his arguments on solid foundations.²⁵

The first part of this oration (chapters 1-10) was given in Constantinople in AD 335 on the occasion of the thirtieth jubilee of Constantine’s reign, the *tricennalia*. In Chapter 3, Eusebius describes Constantine as the only sun of the Empire. The Emperor illuminates the subjects of all the regions of his dominions through his *rays*, which are his sons, the Caesars, who are presented as a kind of Neoplatonic emanation of his own person.²⁶ Through this image, the

23 On apologetics and polemics before Eusebius, see Kofsky (2002) 5-36.

24 HE 4, 26, 7: ἡ γὰρ καθ’ ἡμᾶς φιλοσοφία πρότερον μὲν ἐν βαρβάροις ἤμασεν, ἐπανθήσασα δὲ τοῖς σοῖς ἔθνεσιν κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλῃν ἀρχήν, ἐγενήθη μάλιστα τῇ σῇ βασιλείᾳ αἴσιον ἀγαθόν. ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ἡϋξήθη κράτος [...]

25 On the coincidence of the establishment of the Roman Empire by Augustus and the Incarnation of Christ, see Kofsky (2002) 215-219, and Johnson (2006) 153-197.

26 LC 3, 4: ὁ δ’, ὡς φῶς ἡλίου [μαρμαρυγαῖς, ταῖς τῶν καισάρων ἐπιλάμψεσι] τοὺς πορρωτάτω τοῖς τόποις ἀπρωξιμένους ταῖς εἰς μακρὸν ἐξ αὐτοῦ παραπεμπομέναις ἀκτίσι καταναγάζει. I have used the translation by E. C. Richardson, *Oration in Praise of Constantine*, from *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 1, edited by Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo, NY: Christian Literature

Bishop of Caesarea raises Constantine to the top of the earthly sphere. According to his view, the Emperor occupies in this world the eminent place which God occupies in heaven and over the entire creation.²⁷ In this same sense, after this solar analogy, Eusebius reminds his listeners of the fact that man is the creature to whom alone is granted the whole sovereignty of this world since the beginning of time.²⁸ It is a matter of fact that man is the monarch of creation and he therefore rules over all other living beings. Through these analogies to the sun and the human race, Eusebius portrays the Roman emperor as the only person in the world that by the grace of God has a plenitude of political power. There is one God, not two or three, and therefore the human monarchy, which mirrors on earth the unity of authority in the heavenly sphere, 'transcends every other constitution and form of government'.²⁹ On the other hand, the 'plurality of authorities resulting from the equality of privileges' ought to be described as anarchy and disorder.³⁰ As a consequence, the Emperor Constantine looks at the archetype of the heavenly monarch³¹ and consciously imitates the Person of the Trinity, who 'administrates the Kingdom of His Father', i.e. Christ the Word. Indeed the Emperor is the true Vicar of Christ on earth.³²

The connection between monotheism and monarchy on the one hand and polytheism and *polyarchy-anarchy* on the other is also set out in Chapter 7 of the same Oration. In this section, Eusebius again takes up his description of the early days of the history of mankind after the fall, which we have seen in the first chapters of the *Church History*, and puts the blame for the uncivilized and barbaric state of men in this age on their 'unseen foes', the demons of the polytheistic religions who enslaved them. As a consequence of this, our ancestors 'procured gods who never anywhere existed, and set him aside who is the only and the true God, as though He were not'.³³ These are, for example, the cases

Publishing Co., 1890. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. Online at www.newadvent.org/fathers/2504.htm. See also the analogy between the sun and the Word of God in TH 1, 30 and 33.

27 See the more nuanced presentation of the political world in TH 1, 37. I have used the English translation from the old Syriac version by Samuel Lee (Cambridge, 1843, available at www.tertullian.org/fathers/eusebius_theophania_01preface.htm).

28 LC 3, 4: τοῦτο γὰρ ἀνθρώπου φύσει τῶν ἐπὶ γῆς μόνη <ὁ> τῶν ἀπάντων δεδωρηται βασιλεύς. See also TH 1, 44-45.

29 LC 3, 6: μοναρχία δὲ τῆς πάντων ὑπέγκειται συστάσεώς τε καὶ διοικήσεως.

30 LC 3, 6: ἀναρχία γὰρ μᾶλλον καὶ στάσις ἢ ἐξ ἰσοτιμίας ἀντιπαρεξαγομένη πολυαρχία.

31 LC 3, 6: ἄνω βλέπων κατὰ τὴν ἀρχέτυπον ἰδέαν.

32 LC 3, 6: ζῶν δὲ καὶ ὑφ' ἐστὼς θεὸς λόγος, τοῖς ὑπ' αὐτὸν καὶ μετ' αὐτὸν ἅπασιν τὴν τοῦ πατρὸς διαταπτόμενος βασιλείαν.

33 LC 7, 2: ὥς μηκέτ' αὐτοῖς εἶναι θεὸν τὸν ἀληθινὸν θεὸν ἀλλὰ τινα πολὺν καὶ ἄθεον πλάνον.

of the Greek gods Pluto, Aphrodite, Eros, Demeter, Persephone, Zeus and Hades, mentioned by Eusebius, who were created out of ignorance by pagan people and received sacrifices from the princes of those wicked states of antiquity. Now that, through the heroic example of the martyrs, who denounced the pagan cult as idolatry in the name of the Christian religion as well as of the Hellenic-Platonic philosophy, mankind is aware of the true state of things in heaven, it is quite clear that neither polytheism nor *polyarchy* are acceptable any more. On the contrary, Constantine must be recognized as the one and only emperor, appointed by the Almighty Sovereign,³⁴ and there is no doubt that he will prevail, with God's help, against the false gods and their believers, who are also his rivals in the fight for the monarchy of the world.

Here, in my opinion, lies the meaning of the identification between the fates of the Roman Empire and Christianity which is Eusebius's contribution to the imperial ideology of Late Antiquity. The triumph of Constantine puts an end to the first part of the history of Salvation which began with the incarnation of the Word. During those centuries, which the Bishop of Caesarea carefully described in his *Church History*, from the beginning of Augustus's reign to Constantine's victory over Licinius in AD 324, the authorities of the Roman Empire, even those who were heathens and persecutors, collaborated quite unconsciously with God in His plan to unify the whole world under one faith and one ruler.³⁵ With its political and military power, the Roman state created the space in which the only true religion could flourish. Following Eusebius's arguments, we can say that the Roman Empire was, in fact, the place of Christian revelation, in which the Church steadily and under difficult circumstances prepared a radical transformation of the world. When, according to Christian opinion, Constantine finally yielded to God's will and became His champion, the Empire of the Romans attained the perfection that had been destined for it since the beginning of time as the earthly *typos* of the Kingdom of Heaven.³⁶ As a consequence of this, from then on, *Roman* became a synonym for *Christian* and its opposite was *Greek*, a synonym for *pagan*. Sanctus,

34 LC 7, 12: καὶ τοῦθ' ὁ μέγας βασιλεὺς οὐρανόθεν ἐνήργει, ὀπλίτην ἄμαχον τὸν αὐτοῦ θεράποντα προσοιστάμενος (χαίρει γὰρ ὧδε προσφωνούμενος εὐσεβείας ὑπερβολῇ βασιλεὺς)· ὃν δὴ νικητὴν παντὸς τοῦ τῶν πολεμίων ἀπέφηνε γένους, ἕνα κατὰ πολλῶν ἐγγείρας. οἱ μὲν γὰρ ἦσαν μυριοὶ πολλοὶ τε, πολλῶν ἅτε φίλοι δαιμόνων, μᾶλλον δ' οὐδένες ἦσαν, ὅθεν οὐδ' εἰσίν, ὁ δ' ἔξ ἑνὸς εἷς βασιλεὺς, εἰζὼν ἑνὸς τοῦ παμβασιλέως, καὶ οἱ μὲν ἀθέω ψυχῇ τοὺς εὐσεβεῖς ἄνδρας μαιφόνους ἀνήρουν σφαγαῖς, ὁ δὲ τὸν αὐτοῦ σωτήρα μιμούμενος καὶ μόνον σώζειν εἰδὼς καὶ τοὺς ἀθέους ἔσωζεν εὐσεβεῖν διδάσκων.

35 On Eusebius on the Roman emperors, see Grant (1992) 660-680.

36 On the construction of Constantine as the perfect Christian sovereign in the *Vita Constantini*, see Cameron (1997).

the martyr from Lyons, could not have imagined this, but, a few centuries after his death, Ῥωμαῖος εἰμι, 'I am a Roman', meant exactly the same as his desperate cry: 'I am a Christian'. This was a new way of understanding Roman identity which paved the way for a new transformation of the meaning of the demonym. I mean, of course, *Roman* in the sense of *Christian Greek-speaking citizen of the Empire of Constantinople*, i.e. in the sense of our *Byzantine* or even *Orthodox*, although this last semantic change does not fit within the temporal framework of this book.

Vir sanctus dicendi peritus: Rhetorical Delivery in Early Christian Rhetoric¹

Alberto J. Quiroga Puertas

ABSTRACT: A series of rhetorical performances from early Christian texts is analyzed in order to survey the extent to which late antique rhetoric permeated Christian literature. A detailed study of texts by John Chrysostom and Ambrose of Milan will focus on the transcendence of physical appearance and the semiotics of body gestures in the realm of rhetorical delivery, an issue that became a discriminatory element in the making of religious orthodoxy.

KEY WORDS: rhetorical delivery – Late Antiquity – bishops – John Chrysostom – Ambrose of Milan – silence

*Dulciores sunt lacrymae orantium
quam gaudia theatrorum.*²

In the first book of his *Confessions* Augustine reflects on his schooldays and his craving for stage shows, and, upon remembering his first rhetorical exercises and performances, weepily confesses (I.XVII): ‘Why was there more applause—*acclamabatur*— for the performance I gave than for so many classmates of my own age? Was not the whole business so much smoke and wind?’³ Augustine’s sincere repentance towards his longing for rhetoric in his early years gives us a good measure of the impact and transcendence of rhetorical deliveries—*actio* / *hypókrisis*— in Late Antiquity.

¹ A first draft of this paper was read at the *Homo Romanus Graeca Oratione* Colloquium at Barcelona in March 2009. I wish to record my gratitude to the Department of Classics of the University of Barcelona, who organized the meeting, for giving me the opportunity to present this work, and to the audience for helpful suggestions and criticism. Especial thanks to Francesca Mestre, Montserrat Jufresa, Pilar Gómez, Lluís González, Mark Hunter, Ilaria Ramelli, and David Konstan. I also would thank the support of the Programa Ramón y Cajal from the Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia de España.

² Aug. *Psalm.* 127.10.

³ Trans. Sheed (2006) 18.

Indeed it is within this context that modern scholarship on Late Greek literature has benefited from a somewhat laic approach to religious texts, one which has spearheaded the study of rhetorical delivery as a means of determining the transcendence of rhetoric during Late Antiquity.⁴ Through extensive analysis of the texts and treatises of ancient theorists such as Aristotle, Theophrastus, Cicero and Quintilian, challenging and diverse perspectives have since emerged. Ethics, bodily gestures, hand movements, aspects of the voice, gait and clothing are being dissected and scrutinized as semiological markers that came to embody values relating to sexuality, masculinity, political and social status.⁵

Schools, churches, and agorae were very much the territory for spectacular rhetorical deliveries⁶ and part of the audience that attended rhetorical agones or festivals were also churchgoers. Many of the Christian elite who delivered sermons or homilies in fact were themselves brought up within the context of the classical *paideia* and as a result of this, what the audience expected to see and hear from Christian preachers was not all too different from what sophists could give them.⁷ So important was the *mise en scène* that Gregory of Nazianze himself admitted that people 'seek not for priests, but for orators'.⁸

Consequently, it is within this area that I will structure this paper, that is, posing the question how Christian elites managed to harmonize the relevance of their message with the grandiose performances expected by audience during Late Antiquity, for as Peter Aukxi has pointed out, the threat for Christian elites 'came not from pagan rhetoric but from the cruder, more spectacular elements of pagan culture'.⁹ Furthermore, I also intend to assess rhetorical delivery from a wider and broader perspective, thus instead of following rhetorical theories from Cicero or Quintilian, I aim to pay closer attention to the Augustine conception of *actio*. In *De Doctrina Christiana*, Augustine reduced the five parts of rhetoric into two, namely discovery and statement, the latter being a combination of the canonical *elocutio-memoria-actio* which is the part I will be focusing on.¹⁰

4 Cameron (2002); Lugaresi (2008); Maxwell (2006); Penella (2007).

5 Gunderson (2000); Gleason (1995).

6 Dupont (1997); Yasin (2009).

7 Maxwell (2006) 61: 'The audience's behavior in church reflected the similarities they perceived between public speaking within the church and in other social settings'. Also Cunningham & Allen (1998); Hartney (2004) 43-51.

8 Gr. Naz. *Or.* XLII, 24 [trans. Schaff (1880-1890) 394].

9 Aukxi (1995) 147.

10 Aug. *Doctr.* IV 1. Also Leo Enos & Thompson (2008).

Prior to the fourth century AD, the spiritual teachings of the first Christian communities lacked—and even despised—the art of language, it was an era when *simplicitas*¹¹ was at the core of the Christian conception of literature and ornate style and complicated reasoning were considered tools of deception.¹² However, in Late Antiquity, the cultural and religious scene became quite intricate and witnessed a complex conflict of interests, at the core of which were Christian elites who, as Christian preachers, hesitated to use their Second Sophistic skills to mesmerize their audience in order to help provide spiritual guidance, or rather in contrast, had chosen to keep themselves ‘to the uniqueness and rhetorical strength of Scripture’.¹³ Augustine’s account of his visit to Caesarea, for instance, provides us with an example of how the grand style was able to move listeners if combined with a Christian message.¹⁴

Rhetoric, therefore, became essential not only for providing spiritual guidance, but also for constructing arguments in the context of theological debates and struggles.¹⁵ In surveying the following texts, I hope I can contribute towards shedding some light on a topic that clearly reflects a certain level of ambiguity surrounding Christian elites’ sermons and homilies.

Yet if we place the subject of the Christian conception of rhetoric within the realm of rhetorical delivery, two main questions arise: 1) To what extent were Christian preachers and bishops influenced by the classical and pagan *actio*? and 2) What values did Christian rhetorical delivery attempt to embody? Indeed, bishops grew inevitably more important at the centre of the public stage during this period, and the Christian body—as countless modern scholars have tirelessly reminded us—became host to new moral values. Christian preachers and bishops, therefore, were aware of certain ‘extra-linguistic means of winning the audience’¹⁶ especially when it came to delivering their speeches and homilies.¹⁷

John Chrysostom’s homilies *De Statuis* provide us with the first example, explaining how after the Riot of Statues in 387, one of the bishops of Antioch,¹⁸

11 Labhardt (1968); Auksi (1995) 12-17.

12 Braun (2005b).

13 Auksi (1995) 171; Broadhurst (2005).

14 Aug. *Doctr.* IV 139-141.

15 Hartney (2004) 35.

16 Winter (1997), 213.

17 Ashbrook (1998) 525.

18 One of the consequences of the Schism of Antioch during the fourth century AD was that Antioch ended up having four bishops at the same time and preaching in different places. Chadwick (2001) 415-432; Cavallera (1905).

Flavian, undertook a long journey to Constantinople to ask for forgiveness before the emperor Theodosius. Ambassadorial activities on behalf of a city such as this one would have normally been carried out by aristocrats or sophists,¹⁹ but as Averil Cameron has highlighted ‘in the revived urban culture of the fourth century, Christian bishops succeeded to the place of the epideictic orators of the Second Sophistic; and their speeches were more political than the earlier ones ever could be’.²⁰ According to Chrysostom, Flavian endured a somewhat difficult and arduous journey, ‘as soon as he came to that great city, and had entered the royal palace, he stood before the Emperor at a distance, speechless, weeping, with downcast eyes (ἄφωνος, δακρύων, κάτω κύπτων, ἐγκαλυπτόμενος) covering his face as if he himself had been the doer of all the mischief; and this he did, wishing first to incline him to mercy by his posture, and aspect, and tears; and then to begin an apology on our behalf; since there is but one hope of pardon for those who have offended, which is to be silent, and to utter nothing in defence of what has been done’.²¹

Far from being a spontaneous rhetorical delivery as Chrysostom would have us believe, the account of Flavian’s *actio* provides us with a more important insight into the political and social dimension of Christian rhetorical delivery in fourth century AD.²² Firstly, it should be noted that such circumstances were not the most appropriate in which to apologize since the royal palace at Constantinople would have no doubt been in opposition to any church or cathedral in which a figure such as Flavian would be a leader. Yet this opposition serves Chrysostom well as this meeting between a religious figure and an emperor was by that time a literary topic with a purpose, one which sought to emphasize the supremacy of heavenly issues over earthly matters.²³

Indeed an important number of bishops were very keen to display their recently acquired status and influence: as Claudia Rapp has pointed out concerning bishops’ relationship with the secular authorities, ‘their appearance and comportment declared their ascetic authority, which, in turn, held the promise of their spiritual abilities of *parrhesia* with God’.²⁴ Playing up his

19 The sophist of Antioch, Libanius, composed five orations on the Riot of the Statues, in which he pretended to be delivering his speeches in front of the emperor Theodosius.

20 Cameron (1991) 135.

21 Chrys. *De Statuis* 21 (PG 49, 211), trans. Schaff (1880-1890).

22 An overview on this topic in Penner & Stichele (2009).

23 Rapp (1998) 282-283.

24 Rapp (2005) 272.

ascetic authority by his σχήματι was, therefore, one of Flavian's persuasive devices.²⁵

In order to render Theodosius well disposed, Chrysostom depicts Flavian developing a strategy to overcome the initial prejudices Theodosius had harboured. Notably the fact that the bishop wept and was ashamed of Antioch is intended to have a persuasive effect upon the emperor for since the nature of the case seemed somewhat indefensible, one might argue, Flavian used tears and shameful gestures as an *admirabile exordium*.²⁶ Flavian, it seems—at least from the way in which Chrysostom portrays him—, was aware that in only having recourse to *parrhesia* his attempts to subjugate the emperor's anger would prove insufficient, therefore extra linguistic means such as speechlessness, clothing, and appealing to Theodosius' pathos through weeping were necessary in order to help reinforce the persuasive nature of his plea and to establish God's dominance over imperial power. Modern scholars have agreed that 'all the words reported are products of Chrysostom's imagination',²⁷ hence it seems clear that Flavian's rhetorical skills—both verbal and non verbal—were given prominence in order to satisfy the audience's demands, that is, accomplished rhetorical delivery as it would have been given by a sophist.

It is worth mentioning, however, that Flavian himself is said to have been ἄφωνος in front of the emperor Theodosius, but this does not necessarily suggest that his aphonia impaired the effectiveness of his performance, for as Harry O. Maier has recently stated, silence 'is a token of the kind of self-regulation Ignatius promotes as productive of leadership conducive to good order and right teaching'.²⁸ Indeed, this is just one of many of Maier's conclusions about Ignatius of Antioch's politics and the leadership of bishops within their communities. In his *Epistula ad Ephesios* 6.1, for example, Ignatius states that 'the more, therefore, you see the bishop silent (σιγῶντα), the more do you reverence him'. In this respect, it is also indicative of the words Ignatius carefully selects to praise the bishop of Philadelphia: 'at whose meekness I am struck with admiration, and who by his silence is able to accomplish more than those who vainly talk'.²⁹

25 Chrys. *De Statuis* XXI 3 (PG 49, 214). However contradictory this may seem, Chrys. *De Sacerdotio* IV 6 strongly advises against καλλωπισμὸν or any other kind of rhetorical device. See also the eulogy of Basil of Caesarea by Gregory of Nazianzus, *Or.* 43.60–61.

26 Cic. *Inv.* I, 15, 20: *admirabile, a quo est alienatus animus eorum qui audituri sunt*; Quint. *Inst.* IV, 1, 41: *Admirabile autem vocant, quod est praeter opinionem hominum constitutum*.

27 Van der Paverd (1991) 155, see also 139–156.

28 Maier (2004) 516.

29 Trans. Schaff (1880–1890).

Although ambiguity towards rhetorical delivery seems to be something of an endemic shared amongst many fourth century Christian authors, admonitions against garrulousness were frequently issued. For instance, without explicitly vilifying contemporary orators and sophists, Ambrose of Milan considered that *complures vidi loquendo peccatum incidisse, vix quemquam tacendo*.³⁰ Furthermore, in John Chrysostom's treatise *On the Priesthood* there are several passages in which he acknowledges that the ethos and even the silence of an unskilful but pious Christian can be a most persuasive instrument when preaching: 'Granting that St. Paul was in this respect as unskilled as they would have him to be, what has that to do with the men of to-day? For he had a greater power by far than power of speech, power which brought about greater results too; which was that his bare presence, even though he was silent, was terrible to the demons'.³¹

However, since Paul's and Ignatius's bishopric shaped Chrysostom's conception of the leadership of bishops,³² Flavian's speechlessness implies not so much a humiliating gesture, but rather an appropriate sign of authority towards the bishop and his supremacy over the earthly ruler.³³ Silence became a rhetorical device used within the context of Christian rhetorical deliveries, it was a means of authority and may even have been considered a way by which to defend rhetorical inexperience. It eventually helped define the model of the silent bishop as a figure belonging to an elite circle possessing privileged access to the divine mysteries.³⁴

In this regard, Christian silence became an idiosyncratic treatment of a topos from the pagan cultural tradition (Epictetus *Enchiridion* 33.2-3; Plutarch, *Quaest. Conv.* II.2, 636d-e, VIII.8.1, 728d-f, and especially *De Garrulitate*; Dio Chrysostom, *Or.* XXXVI.33-39, who have written texts warning about talkativeness) which was developed by admonishing not only self-regulation, but also by deploying a rhetorical strategy in order to prove that uncontrolled speech and overwhelming performance were not meant to be a part of the Christian discourse. The Christian reception of classical rhetoric, therefore, did not endorse such vain speech, but came to echo an issue that also concerned authors such as Lysias (XII.1): 'For me it is not difficult to begin with this accusation, men of the jury, but rather to stop talking'.

30 Ambr. *De Off.* I.2.5.

31 Chrys. *De Sacerdotio* IV 6, trans. Schaff (1880-1890).

32 Chrys. *Hom. St. Ignat.* (PG 50, 589). Also Mitchell (2002).

33 Burrus (2000).

34 Bartsch (1941).

In their theoretical works on rhetoric, John Chrysostom and Augustine acknowledged the benefits of rhetoric yet also sought to criticize its frequent misuse, especially in such instances where spiritual teachings were being shunned in favour of rhetorical entertainment during sermons and homilies: 'the majority of those who are under the preachers' charge are not minded to behave towards them as towards teachers, but disdaining the part of learners, they assume instead the attitude of those who sit and look on at the public games; and just as the multitude there is separated into parties, and some attach themselves to one, and some to another, so here also men are divided, and become the partisans now of this teacher, now of that, listening to them with a view to favour or spite [...]. For the public are accustomed to listen not for profit, but for pleasure, sitting like critics of tragedies, and of musical entertainments'.³⁵

Audiences going to church expecting to attend enchanting performances such as those from the sophists and orators became part of the norm by the end of the fourth century. John Chrysostom himself bears testimony to this declaring that 'The Church is not a theatre to come and listen for amusement [...] what need have I of these plaudits, these cheers and tumultuous signs of approval?'.³⁶ As attendance to Church was becoming more of a *panem et ecclesias* than of doctrine and religious guidance, Chrysostom prevented preachers from being flattered by applause and becoming mere orators anxious for ovations: 'A preacher then should have loftiness of mind, far exceeding my own littleness of spirit, that he may correct this disorderly and unprofitable pleasure on the part of the multitude, and be able to lead them over to a more useful way of hearing, that his people may follow and yield to him, and that he may not be led away by their own humours, and this it is not possible to arrive at, except by two means: indifference to their praise, and the power of preaching well'.³⁷ Indeed, his text *Contra Ludos et Theatra* bears testimony to his concern about audiences preferring the *delectare* part of the homilies and sermons to the *docere* side. Likewise, Augustine's letter 44.1 also reveals his own sense of bewilderment upon discovery that the theological debate he had planned to hold with the bishop of Tubursi was attended by a crowd that expected no less than a rhetorical agon.

Audiences' eagerness, however, to hear and be present at rhetorical deliveries was not just a phenomenon that disturbed Christian homilies, for in the sophists' and philosophers' milieu similar examples can be found. The philoso-

35 Chrys. *De Sacerdocio* V 1, trans. Schaff (1880-1890).

36 *De Statuis* 2 (PG 49, 38), trans. Schaff (1880-1890).

37 Chrys. *De Sacerdocio* V 1, trans. Schaff (1880-1890).

pher Themistius, for instance, provides us with an example that clearly illustrates the symbiotic relationship between the audience and the sophists' and philosophers' yearning for any form of praise, which was not unusual: 'Not only philosophers, but poets and rhetors as well, give birth to a great many speeches. Some, however, exult in this branch of learning and, taking great personal pride in it, communicate it to humanity, often going forth to the theatres and festivals, decked out in gold and purple, reeking of perfumes, with painted eyelids, rubbed down with unguents, and crowned with floral garlands. Besides this adornment, so brilliant and extravagant, their speeches too are wily and exceed all boundaries in their cleverness and love of mankind, glorifying, exalting, and greeting the spectators, emitting all kinds of sounds and singing songs filled with pleasure, just like the Sirens. Since, then, they are so clever and obedient, men also greet and praise them in return, and, as a consequence, the whole earth is filled with these men, and the whole sea as well'.³⁸

From a Christian perspective, the underlying issue surrounding rhetorical delivery was not just to try to combine spiritual teaching and guidance with rhetoric so as to suppress the audience's boredom, but perhaps more importantly also to construct the image of Christian orthodoxy, personified by the *eloquens Christianus*, as the embodiment of Christian values through rhetoric. As A.M. Hartney has recently pointed out, 'preaching therefore became essential to the public presentation of the Faith within the polis, and it was largely an urban phenomenon'.³⁹

Christian elites, in fact, grew more conscious of their task to attract people to the Church and to entertain them without jeopardizing their integrity. Augustine, for example, strenuously compared non-Christian entertainments with what the Church might offer: 'They entertain themselves with lascivious songs; as for you, entertain yourselves with the words of the scriptures. They run off to the theater, you people to church'.⁴⁰ Augustine and Chrysostom approved of the use of rhetorical flaunting as a means of preaching to an audience that were themselves familiar with the performances of orators and sophists, hence this is why Augustine brings to the attention of the Christian orator-preacher the fact that 'when we keep monotonously to one style, we fail to

³⁸ Them. *Or.* 28, transl. Vanderspoel (1995). See also Luc. *Rh. Pr.* 15, and Philostr. *VS* 529, 532, 571-572, 581, 618-619.

³⁹ Hartney (2004) 34.

⁴⁰ Aug. *Serm.* 198.2. A survey of a similar attitude towards theatrical representations can be found in Lugaesi (2008) 535-694.

retain the hearer's attention; but when we pass from one style to another, the discourse goes off more gracefully, even though it extends to a greater length'.⁴¹ This idea is in fact further developed in Chrysostom's text: 'We need to be well equipped to decorate the discourse with comparisons and examples to choose among them the most suitable for the moment'.⁴²

In many respects, we may consider *De Officiis* by Ambrose of Milan to be something of a milestone when it comes to the study of Christian rhetorical delivery. Ambrose was fully aware of the scope and subsequent relevance of preachers' and bishops' performances; and himself stated in a comparison between monks and clergy that 'the former —that is, bishops and priests— were on an open stage, the latter —referring to monks— in secret; the one is visible, the other hidden'. And so he who was a good athlete said: 'We are made a spectacle to this world and to Angels'.⁴³

Awareness of the public character of religious figures persuaded Ambrose to stereotype them very much alike in the same way as Cicero —his inspiration and model for the composition of *De Officiis*— fashioned political personae. *De Officiis* itself was designed as a manifesto used in order to ensure that priests and bishops maintained a uniform image and performed their duties homogeneously. In order to achieve this, Ambrose sought to define what an exemplary life was supposed to be as well as a guide on how to perform a rhetorical delivery. The voice of the speaker⁴⁴ 'should not be languid, nor feeble, nor womanish in its tone, — such a tone of voice as many are in the habit of using, under the idea of seeming important. It should preserve a certain quality, and rhythm, and a manly vigour', modesty of dress was always advised ('Only the beauty of the body should not be assumed; it should be natural and artless, unstudied rather than elaborate, not heightened by costly and glistening garments, but just clad in ordinary clothing'), avoidance of the gestures of actors and a suitable gait were always prescribed. Ultimately, the integral image of the Christian leader had to be epitomized by his words 'wholesome and irreproachable, his counsel useful, his life virtuous, and his opinions seemly'.⁴⁵

Examples from Christian texts which address instances in which to avoid the risks of superficiality when delivering sermons and homilies are countless. Af-

⁴¹ Aug. *Doctr.* IV 19.

⁴² Chrys. *De Proph. Obsc.* I (PG 56, 165).

⁴³ Ambr. *Ep.* LXIII 71.

⁴⁴ On the voice of the speaker see Tert. *Spect.* 2.

⁴⁵ Ambr. *De Off.* I.83–86.

ter comparing these works with the prescriptions given by Cicero or Quintilian, it is not possible to find anything subversive or radically opposed to it.⁴⁶ What we may find, however, is an ongoing effort to blend together both religious leadership and the entertainment that came to be expected from rhetorical delivery, although this attitude in itself may well be considered somewhat ambiguous⁴⁷ — especially when compared with the Christian rigorous view on theatre and urban spectacles.⁴⁸

The aim of the Christian elite, therefore, was to replace *actio*'s superficial and doctrinal elements from its pagan and Jewish background through the incorporation of Christian values in setting up a different standard.⁴⁹ Christian preachers and bishops not only made the sermon or the homily more palatable to the masses, in considering rhetoric as means of accomplishing such, but they also came to embody social and religious values engaged in the transition towards a Christian order.

In a period in which every single aspect of daily life was meant as a form of spectacle or entertainment,⁵⁰ awareness of the entertaining potential of sermons and homilies led bishops and priests to acknowledge the effectiveness of animated rhetorical deliveries. The continuing emergence of spectacular performance and the degree to which it attracted the attention of the audience forced Christian elites to reconsider their attitudes. Christianity being staged in order to prevent the audience from growing inattentive was, consequently, another defining feature of the 'profoundly hybrid nature of early Christian oratorical discourse'.⁵¹

46 For the Jewish roots of Christian performances, Penner & Stichele (2009).

47 Maxwell (2006) 33-41.

48 Admonitions against attendance at the spectacle are ubiquitous in Late Antiquity, Lim (2003).

49 Cameron (1991).

50 Davidson (2000); Lugaesi (2008).

51 Penner & Stichele (2009) 259.

Gregory of Nyssa's Christianized Form of the Stoic *Oikeiôsis**

Ilaria Ramelli

ABSTRACT: *Oikeiôsis* was crucial in Stoic ethics, and so fruitful that it influenced Patristic philosophy. The most important among the Christians who took it over is, I find, Gregory of Nyssa, one of the most philosophically minded Fathers, who integrated this theory in his Christian thought (influenced by Platonism and Origen's Christian philosophy). In his writings, terms related to *oikeiôsis* are more than 300. Gregory's interpretation of Gen 1:26 is that all humans are an image of God, and that being an *eikôn Theou*, endowed with God's beauty, is the *prôton oikeion* of every human. Since, in Gregory's view, as in Origen's, the end will be similar to—or rather better than—the beginning, the *prôton oikeion* of each human will be recovered in its purity in the end. But already during the present life, the divine *oikeion* of all humans provides Gregory with a powerful basis for the evaluation and social promotion of all humans. From his notion of all humans as an image of God come his attack on slavery and all forms of oppression and his evaluation of women as *eikôn Theou* like men. Gregory thought of human nature as a whole created for blessedness and knowledge of truth and destined for salvation.

KEY WORDS: Gregory of Nyssa – Hierocles the Stoic – *oikeiôsis* – patristic philosophy – restoration (*apokatastasis*)

The theory of *oikeiôsis*, which has been recently explored in a number of philosophical studies,¹ was crucial in Stoic ethics, right up to Roman Stoicism and the imperial age. Indeed, this doctrine, which was already present in the Old Stoa, developed and became more and more important, so that it found its most mature formulation in Neo-Stoicism. In particular, the so-called 'social'

* I am very grateful to Francesca Mestre for her invitation and to all those who read or attended and discussed this study at various stages, especially at the conference *Homo Romanus Graeca Oratio*.

¹ Mainly Engberg-Pedersen (1990); Radice (2000); Bees (2004). See also, e.g., Inwood (1983) 190–201; Striker (1983) 145–167; Schönrich (1989) 34–51; Isnardi Parente (1989) 2201–2226; Whitlock Blundell (1990) 221–242; Inwood (1996); Chang-Uh (2002); Reydam-Schils (2002) 221–251; Algra (2003); Guckes (2004); Peters (2005) 46–53; Zagdoun (2005) 319–334; Brennan (2005) 154–168; Ramelli (2009a) and (forthcoming[a]). A session was devoted to *Oikeiôsis* at the First Canadian Colloquium for Ancient Philosophy, Edmonton, 3–5 May 2012.

or ‘deontological oikeiōsis’ provided an important basis for valuing interpersonal relationships, not only one’s friends—who in the Old Stoa were mainly the other wise men, conceived in their relationship to the wise—but also one’s family.²

This is especially clear in Hierocles the Stoic, who was active around the middle of the second century AD or somewhat earlier. He concerned himself above all with Stoic ethics and wrote both *Elements of Ethics*, preserved in a papyrus (Pap. Berolinensis 9780), and a work *On Appropriate Acts*, which may have included sections on marriage and household management preserved by Stobaeus as the rest of the treatise on *kathêkonta* or ‘appropriate acts.’ A title Φιλοσοφούμενα (*Philosophical Discourses*) is also attested by the *Suda* for Hierocles, although it is unclear whether it refers to yet another work of his or may be identifiable with one of the aforementioned writings. The *Elements of Ethics* and the Stobaeian excerpts on ‘appropriate acts’ are probably two distinct works; the *Elements* appear to be intended for the Stoic school: they have a systematic character and employ a specialized language; the work *On Appropriate Acts* was more literary and addressed a larger public, as it includes precepts on marriage and household management. But in fact they are deeply interrelated and the latter begins where the former ends: the *Elements* treat the Stoic theory of oikeiōsis, from its very beginning in the individual (human or animal) at birth to the more complex developments of social oikeiōsis, which is proper only to humans; the social dimension of oikeiōsis entails ethical values, among which *kathêkonta* or ‘appropriate acts’, which belong to ‘preferable *adiaphora*’, are prominent: precisely these are treated in Hierocles’ Stobaeian excerpts. Here, several classes of interpersonal relations are dealt with, each involving specific ‘appropriate acts’.

One of these sections is devoted to appropriate behaviour toward parents; others describe appropriate behaviour toward the gods, one’s country, one’s siblings, and one’s spouse. In Hierocles’ image of the concentric circles, oikeiōsis is applied to wider and wider groups of ‘others’, beginning with the ‘appropriation’ of one’s self and passing through one’s family and one’s city, up to the whole of humanity.³ Around one’s mind, conceived of as the centre, there runs a series of ever wider concentric circles, beginning with that representing one’s own body, then the circles representing one’s parents, siblings, spouse and children, and on to more remote relatives, and then to members of the same deme

² See Ramelli (2008c); Ramelli (2011a).

³ See Ramelli (2009a).

and tribe, to fellow citizens, to those who belong to the same people or *ethnos*, until one arrives at the widest circle, which is that of the entire human race. The width of the circles and their distance from the centre constitute the standard by which to measure the intensity of one's ties, and therefore of one's duties, toward people. In this way, the *oikeiösis* theory became closely related to that of *kathêkonta*, the appropriate acts toward several categories of persons.

In this connection, I pointed out elsewhere⁴ the fundamental question of the need, indicated by Hierocles, to perform a kind of 'contraction of circles', that is, to reduce as much as possible the distance from each circle to the next one out, and thus to create the closest possible *oikeiösis*, even going so far as to employ the onomastic stratagem of designating others by names appropriate to a degree of relationship one step closer to us than that which characterizes them in reality. A similar purpose also seems to motivate the assimilation of our feelings toward various categories of others to those due to one's father and mother. Hierocles is aware of the objective impossibility of maintaining toward the whole human race, or even just large groups of people, the same goodwill that one feels toward the dearest persons: this is why he has to ex-cogitate strategies for the 'contraction of circles'.

What is more, the Stoics posited a bond of *oikeiösis* not only between each single human being and the whole of humanity, but also between each human and the divinities, on the basis of the common possession of the rational nature. Even the bond linking the whole of humanity was motivated by the common paternity of Zeus/Jupiter, which is the mythological and allegorical counterpart of all humans' sharing in the *logos*.⁵

This theory of *oikeiösis* was so fruitful that it continued to influence Patristic philosophy, where some early Christian thinkers who were well acquainted with Greek philosophy took it up. But even in the New Testament I could detect clear traces of its influence, and in particular in an author steeped in Hellenistic moral philosophy such as the author of the so-called Pastoral Epistles, who displays remarkable affinities with ample portions of the conceptions and work of Hierocles the Stoic, probably roughly contemporary with him.⁶

In Patristic philosophy, an influence of this doctrine on Clement of Alexandria and Origen can be observed, but the most important figure among those who took up the *oikeiösis* theory is to be found, I think, in an author who

4 In my commentary, in Ramelli (2009a).

5 See Ramelli (2002) 343-351; Ramelli (2004a) and Ramelli (2004b).

6 See Ramelli (2011d).

knew both of them very well, Gregory of Nyssa, one of the most philosophically minded of the Fathers, who was able to fully and creatively integrate this theory in his Christian thought, which was chiefly influenced by the Platonic tradition and by Origen's Christian philosophy.⁷ Lexical statistics themselves are revealing. In his writings, the occurrences of terms related to *oikeiōsis* (οἰκεῖος, οἰκεῖως, οἰκειόω, οἰκειότης, etc.) are more than three hundred, and those of the noun οἰκειώσις itself are more than twenty. And *oikeiōsis* is crucial not only to Gregory's terminology, but also to his philosophy.

One remarkable feature of Gregory's Christianization of the *oikeiōsis* doctrine is that he revisits the Stoic doctrine of all humans' *oikeiōsis* with the divinity in the light of Christian theology and of the Genesis account of creation. Gregory applies the theory of *oikeiōsis* to his core anthropological doctrine called 'the theology of the image', which is grounded in his interpretation of Gen. 1:26. This is a doctrine which, along with many others, he shares with his main inspirer, Origen of Alexandria.⁸ Gregory's idea is that all human beings are an image of God (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), and that precisely the fact of being an image of God, and thus endowed with the divine beauty, is the *πρῶτον οἰκεῖον* of every individual human creature. In *De anima* 89CD Gregory can declare that the soul's own beauty is *oikeion* —i.e., familiar and of the same nature— to God's own beauty, so that she can contemplate the one through the contemplation of the other, as through a mirror and an image.⁹

In this way, Gregory theologizes the Stoic notion of *prōton oikeion*, the very gist of the Stoic theory of *oikeiōsis*, by positing that the first thing which is closest and most familiar and proper to each human being is the Godhead itself, of which each human is the image. Here may lie a reminiscence of Plato's discussion of the *πρῶτον φίλον* in the *Lysis*, where it is maintained that each human being through friendship seeks the Good he or she lacks but feels as proper. The *πρῶτον φίλον* is the Good and the Absolute. Although Gregory never has *πρῶτον φίλον* in any declination (and, while he uses ἴδιος as οἰκεῖος, he does not seem to use φίλος in the sense of οἰκεῖος), the reminiscence of Plato's conception is likely to be at work in his mind: for Gregory, Plato's *πρῶτον φίλον* is surely God qua Absolute Good.

7 See Ramelli (2007b) and Ramelli (2009c) 217-63.

8 See Ramelli (2007b) and, for the presentation of this doctrine in Gregory's *Ad Ablabium*, Maspero (2006/7).

9 Οἷον ἐν κατόπτρῳ καὶ εἰκόνι διὰ τοῦ οἰκεῖου κάλλους πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βλέπουσα, 'looking at her archetype through her own beauty as in a mirror and an image.'

The image of God that every human bears, however, which was clear and luminous at the beginning of creation, has been blurred by sin, but it will be fully recovered, mainly thanks to Christ's assumption of humanity. Indeed, since, in Gregory's view, just as in Origen's, the end of all things will be similar to—and even better than—¹⁰ the beginning, the *prôton oikeion* of each human will be recovered in all its purity and beauty in the end, after the purification of each one, which will precede the universal apokatastasis (i.e. the restoration of all rational creatures after their liberation from evil). For all will recover 'the beauty that is proper [ἴδιον] to them' (fifteenth Homily on the *Song of Songs* GNO VI 439.18). Here, with ἴδιον, Gregory is simply introducing a variant of οἰκεῖον,¹¹ as is clear from a parallel to be found in his *De Mortuis* GNO IX 42.20 (= 11 Lozza), where Gregory describes the restoration (apokatastasis) in the following terms, using the same terminology and imagery I have highlighted in the above-quoted passage from *De Anima*: we shall 'return to the Beauty that is proper and familiar to us [τὸ οἰκεῖον κάλλος], in which we were formed in the beginning, according to the image of our Archetype [κατ' εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου]'.¹² As in many other cases, it is Origen who suggested to Gregory the conception of apokatastasis as an oikeiōsis: in *Hom. in Jer.* 14.18 he describes apokatastasis as 'a return to what is proper and original' to humanity: ἡ ἀποκατάστασις ἐστὶν εἰς τὰ οἰκεῖα.

As a consequence, Gregory observes that we should appropriate the Good (ἡ πρὸς τὸ κρεῖττον οἰκείωσις: *Antirrheticus adv. Apollinarium* GNO III 1.199.4). If, on the contrary, we make sin—this is the meaning of 'flesh' in its most common Pauline usage—our own, this is in fact an *alienation* from our nature: ἡ πρὸς τὴν σάρκα οἰκείωσις οὐκ ἐκφεύγει πάντως τὴν κατηγορίαν τῆς ἀλλοιώσεως, 'oikeiōsis to the flesh does not escape in the least the accusation of alienation' (ibidem 228.17). Indeed, we must have an oikeiōsis to the Good (*De beneficentia* GNO 9.100.20),¹³ and, since God is the Good itself, familiarity and affinity with God means for each soul alienation to evil and begins

10 See Ramelli (2007b) integrative essay 1; Ramelli (2006b) 661-688.

11 Clement of Alexandria in *Paed.* III 1 also uses ἴδιος as a synonym of οἰκεῖος: τὸ γὰρ ἴδιον ἡ ἀλήθεια τὸ οἰκεῖον καλεῖ, 'Truth calls what is proper "familiar."'

12 Τὴν σαρκώδη περιβολὴν ἐκδυομένους εἰς τὸ οἰκεῖον ἐπανιέναι κάλλος, ἐν ᾧ κατ' ἀρχὰς ἐμορφώθημεν κατ' εἰκόνα τοῦ ἀρχετύπου γενόμενοι.

13 Τοῦ ἀγαθοῦ φίλη καὶ πολλὴν πρὸς αὐτὸν τὴν οἰκείωσιν ἔχουσα, 'friend of the Good and having a great familiarity with it'. In *Contra Eunomium* III 1.118 Gregory underscores that one must choose voluntarily to make oneself familiar with the Good: ὁ τῷ ἀγαθῷ διὰ προαιρέσεως ἑαυτὸν οἰκειώσας, 'One who has made himself familiar with the Good by voluntary choice'.

precisely from there: Ἡ γὰρ τοῦ πονηροῦ ἀλλοτριώσις, τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν οἰκειώσεως ἀφορμὴ γίνεται, ‘alienation from evil becomes the beginning of oīkeiōsis to the Good’ (*De beatitudinibus* PG XLIV 1293.47). On the contrary, alienation from the Good is tantamount to oīkeiōsis with evil (*Contra fatum* 44.21).¹⁴ It is through virtue that one acquires an oīkeiōsis with God: χρητῇ τῷ κατ’ ἀρετὴν βίῳ τὸν Θεὸν οἰκειώσασθαι, ‘it is necessary to become familiar with God by means of a kind of life characterized by virtue’ (*De oratione dominica* 238.14). True nobility indeed consists in being familiar with God (*In Basilium fratrem* 25).¹⁵

The main example of oīkeiōsis with the Good, according to Gregory, is offered by ascetics. Those who lead an ascetic life, despising all that is earthly, become familiar with angels: in *Vita Macrinae* Gregory depicts the life of his sister and her celibate companions as an angelic life, and in *In inscriptiones Psalmorum* GNO V 123.13 he precisely describes this oīkeiōsis with angels, γίνεται καὶ ἡ κατὰ τούτων ἀρχὴ καὶ ἡ πρὸς τοὺς ἀγγέλους οἰκείωσις. Indeed, ascetic life is an anticipation of the eventual restoration or apokatastasis, as the ‘angelic life’ is identified by Gregory with the life of the human being before the fall and in the apokatastasis itself: Εἰ τοίνυν ἡ τῶν ἀποκαθισταμένων ζωὴ πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων οἰκείως ἔχει, δηλονότι ὁ πρὸ τῆς παραβάσεως βίος ἀγγελικός τις ἦν, ‘if therefore the life of those who are restored is familiar with the life of angels, clearly (human) life before the transgression was, in a way, angelic’ (*De hominis opificio* 188.46).

This original and eschatological life, which is *oīkeios* with God, cannot be *oīkeios* with evil, as God has no familiarity in the least with evil: τίς πρὸς τὸ κακὸν τῇ θεότητι ἡ οἰκείωσις, ‘what familiarity can the Divinity have with evil?’ (*Antirrheticus adversus Apollinarium* GNO III 1.180.24). Evil is totally extraneous to the nature of God, who is the Good itself for Gregory (e.g. *De Anima*

14 Ἡ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλοτριώσις τὴν πρὸς τὸ κακὸν οἰκειότητα σαφῶς ἐπιδείκνυσιν, ‘alienation from the Good clearly demonstrates familiarity with evil’. See also *In inscriptiones Psalmorum* GNO V 62.16: τὴν πρὸς τὸ κακὸν οἰκειότητα, θλίψιν δὲ καὶ ὀδύνην πανταχοῦ τὸ πέρας τῆς τῶν ἀγαθῶν ἀποπτώσεως, ‘familiarity with evil, affliction and suffering everywhere, is the culmination of the fall from the goods’; *Contra Eunomium* III 1.118 on making oneself familiar to evil.

15 Τίς οὖν ἡ Βασιλείου εὐγένεια; καὶ τίς ἡ πατρίς; γένος μὲν αὐτῷ ἡ πρὸς τὸ Θεῖον οἰκείωσις· πατρίς δέ, ἡ ἀρετὴ, ‘What is, then, Basil’s nobility? And his homeland? His noble family is familiarity with the Divinity, and his homeland is virtue’. Likewise in *De oratione dominica* 254.19: πλοῦτον νομίζοντα τὴν τῆς ἀρετῆς κτήσιν, μίαν εὐγένειαν τὴν πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειότητα, μίαν ἀξίαν καὶ δυναστείαν, ‘he deemed his richness the acquisition of virtue, his only nobility, honour, and power familiarity with God’.

89CD: 'by its own nature, the Good is the Godhead'), just as it is the case with Origen and Evagrius.

In this, indeed, they even ground their doctrine of the fall and of the final apokatastasis, their whole theology of history and eschatology. For only God is good intrinsically and by nature, and thus stably and eternally; all other beings, i.e. creatures, are good only by participation: οὐδεὶς δὲ ἀνθρώπων ἀγαθός, μόνῳ δὲ θεῷ οἰκειοῦται ἢ προσηγορία, 'no human being is good; this appellative is appropriate to God alone' (*Adversus Arium et Sabellium* GNO III 1.82.16).¹⁶ Therefore, all that is familiar and *oikeion* with God, the first Good, is good (*De hominis opificio* 164.9).¹⁷ Only the Godhead, transcendent essence, being the Good itself, is simple and familiar to itself only, which emphasizes the metaphysical gap between God and creatures: ἀπλὴν τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν καὶ οἰκειῶς ἔχειν αὐτὴν πρὸς ἑαυτήν, 'the transcendent essence is simple and familiar to itself' (*Contra Eunomium* I 1.237) —but Gregory also emphasises the ontological divide between the sense-perceptible and the noetic planes, again employing the *oikeiōsis* structure to explain it—.¹⁸ Therefore, if God alone is the Good per se and all other beings are good only by participation, those beings who are rational and free cannot be eternally stable in the good —at least before the eventual restoration or apokatastasis, when they will indeed be so— but can orient themselves toward both good and evil, and thus are always in danger of a fall.

Only God is the Good and the Being, and the source of all goods and of the existence of all creatures, whereas evil has no ontological subsistence. This is why

16 In *Contra Eunomium* III 6.63 Gregory emphasizes the metaphysical abyss between the Creator and creatures: οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὴν κτίσιν τὴν οἰκειότητα, ἀλλὰ πολλῇ τῷ μέσῳ διώρισται τοῦ τε πάντα πεποιηκότος καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ τὰ γνωρίσματα, 'God has no kinship with the creation, but the characteristics of the Creator of all and of his creatures are separated by a huge gap'. Such is the distance between the Creator and human creatures that the *oikeiōsis* between them is due more to grace than to nature: συνδεσμός τις γινομένη τῆς ἀνθρωπίνης πρὸς τὸν θεὸν οἰκειώσεως, τὰ τοσοῦτον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τῇ φύσει, 'she becomes a kind of link of human familiarity with God, while humans and God are so distant from one another by nature' (*De virginitate* 2.3).

17 καλὸν δὲ πᾶν, ὅπερ ἂν τυγχῇ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν οἰκειῶς ἔχον, 'good/noble is whatever has a relationship of familiarity with the Supreme Good'.

18 In *Ecclesiasten* GNO V 419.2: sense-perception has an affinity, an *oikeiōsis*, to the life of irrational creatures and Gregory contrasts it with the intellect and intellectual nature: πολλὴ δὲ ἐστὶ τῇ αἰσθητικῇ δυνάμει πρὸς τὴν ἄλογον ζωὴν ἢ οἰκειώσεις: πάντα γὰρ τοιαῦτα καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις ὁράται: ὁ δὲ νοῦς ..., 'sense-perception has a great affinity to the irrational life; for everything of this kind can be observed in irrational animals as well, whereas the intellect...'. See also *Oratio catechetica* 8.49: - αἰσθησις πρὸς τὸ παχὺ τε καὶ γῆινον οἰκειῶς ἔχει, κρείττων δὲ καὶ ὑψηλότερα τῶν κατ' αἰσθησιν κινήματων ἢ νοερά φύσις, 'sense-perception has an affinity to what is dense and earthly, while the intellectual nature is better and loftier than the movements according to sense-perception'.

the creatures endowed with free will who choose evil tend to non-being and to their own ontological annihilation. God's Providence, however, which always operates (even though without eliminating human free will),¹⁹ does not allow the annihilation of any of God's creatures, because God created them that they might be. To this argument, which was already deployed by Origen, Gregory adds another, deriving from the infinitude of God-Good and the finitude of evil: it will be impossible for any creature to advance in evil or even just remain in evil forever, because evil is limited and once one has reached its utmost depth one cannot but return again to the Good, which is unlimited and has no end, as it is God.²⁰ Moreover, since evil is pure negativity, it will not subsist forever, but will disappear, according to its nature, which is non-existence. For evil is no creature of God, but the result of an error, of a bad choice of rational creatures' free will.

Now, God wants to make his creatures his own again, after their alienation in evil: the process of purification of sins is described by Gregory in *De Anima* 97Dff. as a painful side effect of God's primary action of attracting each soul from evil back to himself; for the Godhead vindicates what is *its own*. God's love for humans 'draws *what is its own* [ἐφέλκεται τὸ ἴδιον] to itself from the ruins of irrationality and materiality ... It demands and drags to itself all that which came to being through It and for It'. Here, again, ἴδιον is used by Gregory as a synonym of οἰκεῖον. In this way, the restoration or apokatastasis itself is described as the supreme action of oikeiōsis or re-appropriation performed by the Godhead on all its creatures: the divinity appropriates again what is its own and was made alien and enemy due to sin and evil. All of God's creatures will return to the Good, i.e. to their *prōton oikeion*, that is, God.

Universal oikeiōsis to God does not mean a confusion of substance or an inclination toward pantheism; Gregory rigorously follows a distinction that was already made clear by Origen, who, I think, is an important source for his conception of oikeiōsis: Origen in *Comm. in Io.* XIII 147-150 was crystal clear in distinguishing what is *oikeion* to the Godhead (creatures) and what is *homooousion* (the three Persons of the Trinity).²¹ Another remarkable source for Gregory, in my view, both direct and probably also filtered through Origen, was Philo, who developed his doctrine of oikeiōsis of the human being to God through the Spirit by building upon the Genesis notion of the human as an image of God.²²

19 For this tenet of Origen's thought see Ramelli (2006b) and Ramelli (2009b) 135-168.

20 See Ramelli (2010a) 356-363.

21 For the notion of *homooousion* in Origen see Ramelli (2011c); on *ousia* and *hypostasis* in Origen and Origen's influence on Gregory on this score see Ramelli (2012).

22 See Spuntarelli (2005) 381-411.

This is why in *De infantibus* 82.4 —one of the many works in which he reflects on the eventual restoration of all to God— Gregory avers that the good we expect for the *telos* is familiar (*oikeion*) to human nature: τὸ προσδοκώμενον ἀγαθὸν οἰκειὸν μὲν ἐστὶ κατὰ φύσιν τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, ‘the hoped-for good is familiar to humanity by nature’. For this good is the Godhead itself, in whose image the human being was created in the beginning, and which in the end will be ‘all in all’. And Paul’s phrase (1 Cor. 15:28) is interpreted by Gregory, as it was by Origen,²³ in the sense that God will be all goods for all beings, since God is the source and fullness of all possible goods, being, not *a* good, but *the* Good itself.

Precisely because the Good is nothing but God, Gregory —like Origen and like Evagrius— can maintain the ontological priority of good over evil and virtue over vice. This priority entails both a chronological and an axiological precedence: virtue existed *before* vice, and good *before* evil, because they are coeternal with God (indeed, virtue coincides with Christ, who is all virtues), who is the Good; therefore, evil and vice will not exist forever. As Evagrius beautifully stated, in perfect accord with Origen and Gregory Nyssen, ‘There was a time when evil did not exist, and there will be a time when, likewise, *it will no more exist*, whereas there was no time when virtue did not exist, and there will be no time when it will not exist. For the germs of virtue are impossible to destroy ... If death comes after life, and illness after health, it is clear that evil also comes *after* virtue. For evil is the death and illness of the soul — *but virtue comes before*’ (*Kephalaia Gnostika* S², I 40-41).

Virtue comes before vice, and, as Gregory observes, human nature was created familiar with virtue: Πεφύκαμεν γάρ πως οἱ ἄνθρωποι πρὸς ἅπαν τὸ ἐπαινέτον τε καὶ τίμιον οἰκειῶς ἐθέλειν ἔχειν, καὶ ἐν ἐπιθυμίᾳ τῆς κτήσεως γίνεσθαι, ‘we humans wish by nature to be familiar with whatever is laudable and valuable and desire to possess it’ (*De vita Gregorii Thaumaturgi* PG XLVI 893.42). Humanity was created to ‘be in a relation of kinship with God’ (πρὸς τὸν Θεὸν συγγενῶς ἔχειν), and sin was the falling down from *oikeiōsis* with God, who is the Good: ἐκείνων ἐκπεσόντων τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν οἰκειότητος (*De beneficentia* GNO IX 95.3). Gregory underlines that nothing is more familiar than God to our intellect, a theme that is particularly developed in his *De anima et resurrectione*.²⁴ Also in *De hominis opificio* 161.25, Nyssen insists

23 See Ramelli (2007a) 313-356.

24 See my philosophical commentary in Ramelli (2007b). See also *Antirrheticus adversus Apollinarianum* GNO III 1, 192.17: our intellect becomes familiar with Christ: ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς, καθ’ ὅσον οἰκειοῖ ἑαυτὸν Χριστῷ, ‘the intellect that is in us and is endowed with self-movement, insofar as it

that our intellect is familiar to that which is according to nature. But, as I argued elsewhere, Plato had already demonstrated that what is natural for the human being is virtue;²⁵ and Gregory follows this conception of Plato's, which was also shared by Origen and Evagrius: Πέφυκε γάρ πως ὁ νοῦς πρὸς μὲν τὸ κατὰ φύσιν διακείμενον οἰκειῶς ἔχειν, πρὸς δὲ τὸ παρνεχθὲν ἀπὸ ταύτης, ἄλλοτριουῖσθαι, 'The intellect by nature is familiar with what is according to nature and extraneous to what is opposed to it'.

Indeed, the eventual apokatastasis will be characterized by the eviction of death, which is the consequence of evil: the vanishing of evil due to the oikēiōsis of all to the Good will entail the complete disappearance of death, i.e. the victory of Life (which is one of the main *epinoiai* or attributes of Christ). In *Oratio catechetica* 24 Gregory explains that what is proper to life is to have death vanish, just as what is proper to light is to have darkness vanish: οἰκειὸν δὲ φωτὶ μὲν ὁ ἀφανισμὸς τοῦ σκοτόντος, ζῶῃ δὲ ἡ τοῦ θανάτου. Life and Light are two prominent *epinoiai* of Christ, who will perform the actions that are proper to Christ qua Light and Life: the vanishing of darkness and death. The eventual destruction of death was found by Gregory revealed in 1 Cor. 15:26 ('the last enemy will be destroyed: death'),²⁶ but once again, Gregory was profoundly inspired by Origen in his argument, which he put forward in his *Commentary on Romans* (V 7), that in the end death will have to disappear in the face of eternal life, which is Christ, since eternal life cannot possibly allow for eternal death: 'Certum est mortem vitae esse contrarium: certum est ergo quod, si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna. ... cum mors animae, quae est novissimus inimicus, fuerit destructa, regnum mortis pariter cum morte destructum erit', 'It is certain that death is the contradictory opposite of life; therefore it is certain that, if life is eternal, death cannot possibly be eternal ... Once the death of the soul, which is the very last enemy, has been destroyed, the kingdom of death, along with death itself, will be wiped out.' Thus, Gregory describes the true life for intellectual creatures —i.e. Christ, as Christ is the ζῶῃ par excellence— in terms of familiarity or oikēiōsis with God, whereas death is a falling away from God: ἐπὶ δὲ τῆς νοεράς φύσεως ἡ πρὸς τὸ θεῖον

makes itself familiar with Christ'. *Antirrheticus adversus Apollinarium* GNO III 1, 197.27: συγγενῶς ἔχει, νοερὸν δὲ τί καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσημάτιστον ἢ διάνοια. τί ἂν μᾶλλον οἰκειότερον εὐρεθεῖν ἐκ τούτων πρὸς τὸ συναρμοσθῆναι Θεῷ; 'The mind, which is something intellectual, invisible, and without shape, is in a relationship of kinship (with God); among these things, what could be found of more appropriate to adapting itself to God?'. Ibidem 197.23: τί νι δ' ἂν οἰκειότερον φύσει εἴη τὸ θεῖον; 'With what nature could the Divinity be more familiar?'.

25 See Ramelli (2006a).

26 See Ramelli (2008a) 241-258.

οἰκειώσις ἡ ἀληθὴς ἐστὶ ζωὴ καὶ ἡ τούτου ἀπόπτωσις θάνατον ἔχει τὸ ὄνομα, 'for the intellectual nature, familiarity with the Divinity is true life, and the fall from the Divinity has the name of death' (*Contra Eunomium* III 6.77).

Therefore, *oikeiōsis* between human beings and God passes through Christ, just as *apokatastasis* itself.²⁷ Even though he, qua God, is *apathēs*, Christ has made our *pathē* his own: ὁ τὰ ἡμέτερα πάθη οἰκειωσάμενος, *Antirrheticus adversus Apollinarium* GNO III 1.181.21; see also *ibidem* 160.16²⁸ and 160.20, where Gregory argues that Christ 'has appropriated our own *pathē* because he has united himself to us by nature', ὁ ἐνωθεὶς ἡμῶν τῇ φύσει οἰκειοῦται τὰ ἡμέτερα πάθη.²⁹ Christ has appropriated our malediction and thus has liberated us from it (τῆς κατάρας ζημᾶς ἐλευθεροῖ τὴν ἡμέτεραν κατάραν οἰκειωσάμενος, *Contra Eunomium* III 10.12). Indeed, Christ has made his own all that is human: Ὁ τοίνυν πρὸς ἑαυτὸν ἡμᾶς ἐνώσας καὶ ἡμῖν ἐνωθεὶς καὶ διὰ πάντων ἐν πρὸς ἡμᾶς γενόμενος τὰ ἡμέτερα οἰκειοῦται πάντα, 'Thus, the One who has united us to himself and has united himself with us and has become one with us in all respects appropriates and makes his own all that which is ours' (*In illud: Tunc et ipse Filius* 20.9 Downing). Christ's resurrection produces all humans' return to familiarity with God and thus the highest form of freedom (*In diem luminum* GNO IX 222.24).³⁰ It is no accident that precisely in this oration Gregory exhorts masters to set their slaves free.

This is the fundamental premise—which Gregory inherited from Origen, like Athanasius—for the divinization or *theōsis* of the human being: if Christ, who is God and is pure and without sin, has 'appropriated' all that is human, the human being is sanctified, purified, liberated from sin, and divinized. It is not accidental that Gregory affirms that Christ has made all that is human *oikeion* to himself in *In Illud: Tunc et Ipse Filius*, which is entirely devoted to the description of the final *apokatastasis* and the explanation that Christ's eventual submission to God does not mean a subordination of the Son's divine

27 For both Origen and Gregory, the *apokatastasis*, far from being a pagan theory, as it has often been accused of being, is entirely dependent on Christ. See Ramelli (2013) and Ramelli (2011b).

28 Ἐνωθεὶς γὰρ τῇ μορφῇ τοῦ δούλου, ἦν ἔλαβε, καὶ ἐν πρὸς αὐτὴν γενόμενος, οἰκειοῦται τὰ τοῦ δούλου πάθη, 'Having united himself to the "shape of the servant", which he took upon himself, and having become one with it, Christ appropriates the servant's *pathē*'.

29 *Ibidem* 182.3, Gregory insists on the appropriation of our *pathē* by Christ (πάθος οἰκειοῦται) in order to prevent any docetic drift.

30 Οἰκειώσιν πρὸς Θεόν, παρρησίαν, ἐλευθέρειον, ἀντὶ δουλικῆς ταπεινότητος ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους, 'familiarity with God, confidence, freedom, equality with angels instead of the misery of a servant'.

person, but the salvation of the whole of humanity, which is the body of Christ and will voluntarily submit to Christ in the end and be saved.³¹

The notion of the divine *oikeion* of all humans provides Gregory with a powerful basis for the full evaluation and social promotion of all human beings already during the present life. From his notion of all humans as an image of God, indeed, come his strong attack against slavery and all forms of oppression, and also his evaluation of women as an image of God just like men. Since humans are an image of God, they participate in God's perfections, the first of which is freedom. Humans were created by God for virtue, which is something that has no master (*adespoton*), according to Plato's definition in the myth of Er toward the end of his *Republic*, and thus no human can be subject to a master as a slave (*De hominis opificio* PG XLIV 184B). 'God said: Let Us create the human being in Our image and likeness [Gen. 1:26]. Thus, please, tell me: who will sell and buy the creature that is in God's likeness and master of the whole earth?' (*In Eccl.* GNO V 336). Gregory is the Church Father who condemned slavery more radically than anyone else, and was in this respect very different from others who simply accepted —or even endorsed!— it as a result of the original fall.³²

Gregory's main argument is found in his fourth Homily on Ecclesiastes, GNO V 334-352, where he comments on Eccl. 2:7.³³ Gregory warmly exhorts his flock to emancipate their slaves also *In sanctum Pascha*, GNO IX 250-251,³⁴ in which he presents Easter as the feast of liberation. He refers to a Church decree for their emancipation, which he defines as utterly 'good and humane', because it set slaves free, and also in a dignified way.³⁵ Gregory here assimilates

31 See Ramelli (2010a).

32 As I argued in Ramelli (forthcoming[b]). A much more comprehensive, monographic work is in preparation, which takes into consideration the whole of the ancient world. In this broad context, Gregory's radical position stands out all the more clearly.

33 Bergadá (1993) was among the first, with Dennis, to call attention to this passage, although without pointing out Gregory's theological argument, but insisting on the anthropological side.

34 Ed. E. Gebhardt, GNO IX 1 (Leiden: Brill, 1967), 245-70: 250-51. See Harl (1981) 91-93 on rich masters in the audience; Van Winden (1981) 101-121.

35 'Ο δοῦλος ἐλευθεροῦται τῷ ἀγαθῷ καὶ φιλανθρώπῳ τῆς ἐκκλησίας κηρύγματι, οὐ ῥαπιζόμενος ἀσχημόνως ... οὐδὲ ὥσπερ ἐν πομπῇ τῷ δήμῳ δεικνύμενος ἐφ' ὑψηλῷ βήματι, ὕβριν δὲ ἔχων καὶ ἐρυθριασμὸν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐλευθερίας, ἀλλ' οὕτω κοσμίως ἀφιέμενος ὡς γινώσκεται, 'The slave is emancipated thanks to the good decree of the Church, inspired by love for human beings. He does not indecently receive a slap in the face ... nor is he put on display on a high platform for the populace, as in a triumphal procession, so to have a humiliation as the very beginning of his freedom, but he is released in a decent way as we all know'.

masters to Pharaoh,³⁶ who in Gregory's works functions as the symbol of evil and the devil, according to an allegory deriving from Philo and Origen.³⁷ Gregory's strongly urges his flock to release their slaves immediately and restore them to *parrhêsia*, presenting this action as 'good', ἀγαθόν, because slavery is evil.³⁸ Notably, *parrhêsia* or confidence is a key concept that Gregory associates with freedom and the cessation of slavery also in *De anima*, where the end of slavery is the end of enslavement to evil and to the punishments that are a consequence of evil, and thus will coincide with the apokatastasis. The train of thought that underlies both works is indeed the same: since resurrection and apokatastasis are closely related according to Gregory in *De Anima*,³⁹ the end of slavery in the final apokatastasis is also a return to life and a true resurrection. So, it comes as no surprise that in his Paschal homily, soon after speaking of slavery as the privation of *parrhêsia*, Gregory equates slavery with *death*.⁴⁰

Again, the glorious feast of resurrection-restoration in which all (οἱ πάντες) will take part, including those who previously were excluded due to enslavement to sin, is depicted toward the end of *De anima*.⁴¹ Gregory goes on even to identify prisoners and slaves, qua deprived of freedom, but —with an *enthymema a minore ad maius*— if prisoners are set free when a new member of the regal family is born, or on the occasion of a victory, all the more slaves must be set free on the day of Christ's victory over death and his return to life. Gregory's plea extends to all afflicted, such as the poor and the sick; its basis is the hope for the resurrection, which enhances virtue (since virtue's reward is mainly in the next world): 'for, without resurrection, one criterion will be found to prevail: "Let us eat and drink, since tomorrow we shall die!"'. Remarkably, at the beginning of *De anima*, too, Macrina claims that those who do not hope for resurrection can only despair and live within the horizon of the immediate needs of the present life. Gregory's appeal to choosing 'virtue' and rejecting 'evil' clearly implies that he regards owning slaves as an *evil* and manumitting them as virtuous. He admits of no exception: all masters should set their

36 Δέχεται τὸν ἀπερρηγμένον καὶ ἐν τοῖς ἀτίμοις ὀρώμενον, ὡς ὁ Φαραὼ τὸν οἰνοχόον ἐκ τοῦ δεσποτηρίου.

37 See Ramelli (2008b).

38 Ἀφέλετε τὴν λύπην τῶν θλιβομένων ψυχῶν ὡς ὁ Κύριος τῶν σωμάτων τὴν νέκρωσιν, μεταμορφώσατε τοὺς ἀτίμους εἰς ἐπιτίμιαν, τοὺς θλιβομένους εἰς χαρὰν, τοὺς ἀπαρηρησίστους εἰς παρησίαν, 'Please remove the suffering of souls that are afflicted just as the Lord removed the death of bodies; please transform those who are despised into valuable beings, those who are afflicted into joyous persons, those who are dejected into confident people'.

39 See Ramelli (2007b).

40 Ἐξαγάγετε τῆς γωνίας τοὺς ῥιφέντας ὡς τάφων.

41 Commentary in Ramelli (2007b).

slaves free. They are humans, and precisely thanks to Christ's Paschal work all humans inherit God, the supreme Good according to Gregory.⁴² Gregory also engages in a description of how it is that corpses can rise again even if they were devoured by animals thousands of years before, or were cremated or destroyed by worms. Remarkably, Gregory will handle the same difficulties in *De anima*, while debating the possibility and modality of resurrection.⁴³

Now, Gregory's exhortation to the manumission of all slaves is not episodic or just based on the argument of *philanthrôpia*: it rather consists in a full demonstration of the intrinsic illegitimacy and impiety of slavery, brought forth in his fourth homily on *Ecclesiastes*. Since the beginning (334), Gregory criticizes a human who presumes to be a master of fellow-humans (τῶν ὁμοφύλων). This is an 'outlandish presumption': one cannot pretend to possess another human being 'in front of God'. For all belong only to God. Those who pretend to own other persons steal God's possession (335) and go against God and God's decree, which made all humans free and endowed them with free will.⁴⁴ God's law gives humans no privilege over one another; God made each human being the master of all creation, and anyone who dares enslave any human 'fights against God's decision'.

Gregory strongly emphasizes this point: slavery, far from being an expedient solution or even a punishment decreed by God, as other Patristic authors maintained, is definitely *against* God's will. God granted humans the command only over irrational creatures, not over other humans. Those who presume to own slaves divide human nature, which is one, into slavery and mastery (336). According to Gregory, it is not God who divided humanity thusly, either before or after the fall or individual sins, as many Fathers assumed, but only hubristic men. So, slavery is an evil, and not necessary at all; it has no justification in the least.

Always sticking to theological arguments, Gregory goes on to say that the image of God, that is, any human, a rational creature endowed of logos (and the Logos is Christ), can be bought at no price. God made each human the owner of the whole cosmos: no amount of money could ever buy a person.⁴⁵

42 See Ramelli (2010a).

43 Critical discussion in Ramelli (2007b).

44 Δουλεία καταδικάζεις τὸν ἄνθρωπον, οὗ ἐλευθέρα ἡ φύσις καὶ αὐτεξούσιος, καὶ ἀντινομοθετεῖς τῷ θεῷ, 'you condemn to slavery the human being, whose nature is free and endowed with self-determination, as so you create a law that goes against God's law'.

45 Ἐκτησάμην γὰρ δούλους καὶ παιδίσκας. Ποίας, εἰπέ μοι, τιμῆς; τί εὔρες ἐν τοῖς οὓσι τῆς φύσεως ταύτης ἀντάξιον; πόσου κέρματος ἐτιμήσω τὸν λόγον; πόσοις ὀβολοῖς τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἀντεστάθμισας; ... τὸν καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ ὄντα καὶ πάσης ἄρχοντα τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐπὶ

Every human is free, qua image of God, who is free and powerful par excellence. Therefore, not even God would ever enslave humanity: for, as humans enslaved themselves to sin, God, far from endorsing or even establishing slavery as necessary in this decayed condition—as other Fathers claimed—called them again to freedom.⁴⁶ Not even the whole world could buy one human. Only a fool, deceived by the devil, could presume to be the master of God's image (337).⁴⁷ Gregory is adamant that all are equal and liable to the same emotions, all breathe the same air, all will have the same judgment and the same Kingdom or Gehenna, and the same salvation; it is not permitted to divide human nature into slavery and mastery. It is certainly not God who divided it, and those who do so sin against God. Slavery comes, not from God's decree, but from human greed. Gregory indeed, at the end of his treatment, echoes 1 Tim. 6:10, that the root of all sins is φιλαργυρία (339).

Dennis has nicely shown the link between Gregory's statements in this Homily and *De hominis opificio*.⁴⁸ Personally, I deem it important to highlight the close connection between Gregory's ideas in this homily and *De anima*, which is roughly contemporary, and in a number of other important texts. I have already argued that the section of *In sanctum Pascha* devoted to the emancipation of slaves bears crucial thematic resemblances to *De anima*. Now I shall point out that even closer links obtain between the homily just analysed and *De anima*, plus some other works. According to Gregory in *De anima*, the human being is an image of God and thus also free. Human freedom derives from the 'theology of the image', which is essential to Nyssen's thought and is also found in *De hominis opificio* (PG XLIV 140; 184B), and will culminate in the eventual apokatastasis, which is the viewpoint from which Gregory sees anthropology and human history.

The human being's freedom is proclaimed throughout this dialogue, which is entirely oriented to apokatastasis and continually draws connections between protology and eschatology (one of the many aspects of Origen's legacy in

τῆς γῆς τὴν ἔξουσίαν παρὰ τοῦ Θεοῦ κληρωσάμενον τίς ὁ ἀπεμπολὼν; 'I bought slaves, men and women. — At what price? Tell me. Among all beings, what did you find that has the same value as this [sc. human] nature? What is the price that you ascribe to reason? Against how many obols did you weigh the image of God? ... Who is the person who can sell the being that is in the likeness of God and is the master of all the earth, and received from God the power over all the creatures that are on earth?'

46 Αὐθαιρέτως ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ δουλωθέντας, εἰς ἐλευθερίαν ἀνακαλέσατο, 'we had enslaved ourselves to sin, of our own will, but God called us back to freedom'.

47 Δεσπότην σε τῆς εἰκότος τοῦ Θεοῦ εἶναι ἠπάτησεν; ὦ τῆς ἀνοίας. The devil 'fooled you into believing that you are the master of the image of God? Oh what a madness!'

48 Dennis (1982) 1065-1072.

Nyssen).⁴⁹ In this connection, human freedom, a gift from God, is indicated as the principle of the first sin (81B-C):⁵⁰ ‘The human being, voluntarily, in the movement of its freewill [αὐτεξουσίῳ κινήματι], abandoned the condition that was unmixed with evil and rather drew upon itself the life constituted by a mixture of opposites’, that is, good and evil instead of pure good. The vocabulary itself, e.g. ‘movement’ to indicate an act of will, is Origenian.⁵¹ Now, Gregory immediately claims that this foolish choice, which coincides with the fall and a limitation of human freedom, did not remain without a remedy from God. He much insists on the necessity of a liberation from passions and sins, which enslave us to evil: freedom from passions, *apatheia*, is the authentic condition of humans, as it was planned by God at the beginning and will be fully recovered in the end, when all have liberated themselves from sin and enslavement to sin, which produces suffering here and punishment in the next world.

Gregory reinterprets the parable in Matt. 18:23-25 and Luke 7:41 in the following way, in the light of Plato’s claim (*Resp.* 617E) that virtue is something *adespoton*, admits of no masters, and bears the stamp of freedom:⁵² ‘God’s right judgment is applied to all, and extends the time of extinction of the debt according to its amount ... the *complete extinction of debts* does not take place through a money payment, but the debtor is handed to the torturers, until he has paid his whole debt ... through the necessary suffering, he *will extinguish the debt* accumulated by means of participation in miserable things, which he had taken upon himself during his earthly life ... after taking off all that which is *alien to himself, i.e. sin*, and *getting rid of the shame deriving from debts*, he can achieve *a condition of freedom* [ἐλευθερία] *and confidence* [παρρησία]. Now, freedom is *assimilation to what has no master* and is endowed with absolute power [τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτοκρατέζ], and *at the beginning it was given us by God, but then it was covered and hidden by the shame of debts*. Thus, as a consequence, each one who is free will adapt to what is similar to him or her; but *virtue admits of no masters* [ἀρετὴ ἀδέσποτον]: therefore, each one who is free will turn out to be in virtue, since what is free has no master [ἀδέσποτον τὸ ἐλεύθερον]. Now, *God’s nature is the source of all virtue; so, in it there will be those who have attained freedom from evil*, that, as the Apostle says, *God may be all in all*’.⁵³

⁴⁹ See Ramelli (2007b).

⁵⁰ Translations from *De anima* are based on the edition established by Ramelli (2007b). The critical edition for the GNO is being prepared by Ekkehard Mühlenberg.

⁵¹ See Ramelli (2009b).

⁵² *De Anima* 101-104. See Ramelli (2007a).

⁵³ Quotation from 1 Cor. 15:28.

The *telos* will be the realization of all humans' freedom, in virtue and in God, when all have rejected sin, and evil has definitely disappeared (a tenet of both Gregory's and Origen's metaphysics, which heavily bore on apokatastasis): '*Evil must necessarily be eliminated, absolutely and in every respect, once and for all, from all that is: since in fact it is not ..., neither will it have to exist, at all.* For, as evil does not exist in its nature outside will, once each will has come to be in God, *evil will be reduced to complete disappearance*, because no receptacle will be left for it' (*De anima* 101). The assimilation to God, who has no master and is absolutely free, is again depicted as participation in God's image—as is evident in the above-quoted passage—which was blurred by sin and covered by debts, when the human being became enslaved to sin, but will shine forth again in its pureness after purification from evil, i.e. the 'complete repayment' or 'extinction of one's debts'. I think that Gregory was inspired by Origen in his idea of purification from evil as liberation from the enslavement due to the debts of sin: in *Hom. in Gen.* 2.6, in an exegesis of Noah's ark in an eschatological light, Origen states that such prisoners are liberated from their captivity when they are purified from sin, thanks to Christ.⁵⁴

In *De anima* 56 Gregory presents human intellect, with its faculties, including free will, as God's gift to the human being, and at the same time as the basis for the resemblance between the human being and God: 'The soul's ability to speculate, discern, and investigate the existing beings belongs to it by nature, and for this reason it retains in itself the gift of grace by virtue of which it is in the image of God [θεοειδοῦς χάριτος]'. For rational creatures were made by God as conscious and willing receptacles and admirers of divine Wisdom (*De anima* 105AB). These receptacles are expressly described as 'endowed with free will' and, according to Gregory's ideal of *epektasis* (infinite striving and tension toward God), as infinitely growing in the knowledge and love of God. As Gregory emphasizes in *De anima* 120C, freewill is a central feature in human souls: 'It was God's Wisdom, which governs everything, to initiate human life; then, the human soul ... chooses whatever seems good to it with the faculty of free choice that belongs to it, and it becomes whatever it wants'.

The deep interrelation between Gregory's discourse on free will and human freedom in *De anima* and his thought concerning slavery in Homily 4 on Ecclesiastes is thus clear. Indeed, for Gregory the concept of *adespoton*, inspired by Plato, but read in the light of the Christian creation doctrine and of the 'theology of the image', was fundamental. In *De mortuis* GNO IX 54.1-5, Gregory

54 'Resecare vitia, purgare animam atque exuere eam omni vinculo captivitatis.'

highlights the glory of free will that was given to the human being by God in that it is in the image of the Godhead, *adespoton* in its beatitude.⁵⁵ This is the idea that buttresses Gregory's entire reflection on slavery. Being *adespoton*, which Gregory glosses with αὐτοκρατὲς καὶ ἀναρχον, is a mark of sovereignty, which belongs to God, but also to God's image (*Contra Eunomium* I 1.554.3-10; *De beatitudinibus* PG XLIV 1300.39;⁵⁶ *De hominis opificio* 136.25-27).⁵⁷ This is why the saints, who recover God's image in its pureness, are those who appropriate God's 'being *adespoton*' for themselves (*Contra Eunomium* I 1.572.3), making the assimilation to God a fact of *oikeiōsis*. For all that is *adespoton* in us, like all that is beautiful and good, is so by participation in divine *adespoton*, beauty, and good.⁵⁸ Gregory's basic argument that all humans are free qua image of God, who is free, is often repeated by him.

One of its clearest expressions, closely related to his discourse on freedom in *De anima*, is found in *Oratio catechetica* V 100ff., where freedom is defined 'the most glorious good'.⁵⁹ This major principle is reiterated in *De beatitudinibus*

55 Θεοειδὴς ὁ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ μακάριος τῷ αὐτεξουσίῳ τετιμημένος· τὸ γὰρ αὐτοκρατὲς τε καὶ ἀδέσποτον ἴδιον ἐστὶ τῆς θείας μακαριότητος, 'The human being was made in the image of God and blessed, honoured with the faculty of self-determination. For having power over oneself and having no master is proper of the divine beatitude'.

56 Ἡ δὲ τῆς βασιλείας ἀξία ... τυραννίδα οὐκ ἔχει ... αὐτεξουσίου ἐστὶν ὁ τῆς ἁμαρτίας ἀλλότριος· ἴδιος δὲ βασιλείας ἐστὶ τὸ αὐτοκρατὲς τε καὶ ἀδέσποτον, 'The royal dignity knows of no tyranny ... what is alien to sin possesses self-determination. Now, having power over oneself and having no master is proper to royalty'.

57 Ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὸν βασιλικόν ... δεικνυσὶ ... ἐκ τοῦ ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξουσίου, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην, 'the soul shows its royal nature from its being free from any master and from its self-determination, governing itself independently, by means of its own acts of will'.

58 *Contra Eunomium* II 1.224.10-15: διὰ τοῦ φαινομένου κάλλους τὸ πρωτότυπον καὶ ἀόρατον κάλλος ἀναλογίσασθε· οὐδὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ἀδέσποτον ἢ αὐτοκίνητον ἢ αὐτόματον, ἀλλὰ πᾶν τὸ φαινόμενον τε περὶ ἡμᾶς καὶ νοούμενον τῆς ὑψηλῆς τε καὶ ἀφράστου δυνάμεως ἡρτῆται, 'through visible beauty, please figure out by analogy the archetypal and invisible Beauty; for in us there is nothing else that has no master, or moves by itself, or is spontaneous, but whatever of this kind appears or is conceived about us depends on the superior and ineffable power'.

59 Ποιήσας τὸν ἄνθρωπον ... οὐκ ἂν τοῦ καλλίστου τε καὶ τιμιωτάτου τῶν ἀγαθῶν ἀπεστέρησε, λέγω δὴ τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξουσίου χάριτος ... τί διὰ πάντων πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιωμένον ἔδει πάντως ἔχειν ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον, ὥστε ἄθλον ἀρετῆς εἶναι τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν, 'when God created the human being, he would not have deprived it of the most beautiful and precious of goods, I mean the grace of being with no master and endowed with self-determination ... The human being, which imitates the Divinity in all respects, absolutely had to possess in its nature the power of self-determination and the independence of any master, so that participation in goods could be the reward of virtue'. Gregory explains that our free will entails that the responsibility for the elongation from the Good is not with God (Plato's famous argument of Θεὸς ἀναίτιος, 'God is not responsible'), but with humans: οὐχ ὁ Θεὸς σοι τῶν παρόντων ἐστὶν αἴτιος κακῶν, ἀδέσποτόν τε καὶ ἄνετόν σοι κατασκευάσας τὴν φύσιν, ἀλλ' ἡ ἀβουλία τὸ χεῖρον ἀντὶ τοῦ κρείττονος προελομένη, 'It is not God who

PG XLIV 1225.59.⁶⁰ God's characteristics, including freedom, were in the human being at the beginning, qua image of God, and will be recovered in their perfection in the end. In the present, decayed condition, human freedom—which is essentially conceived by Gregory as the sovereign freedom of adhering to the Good and enjoying it, since the choice of evil always entails a limited freedom—is restricted by passions, which act like masters and tyrants, enslaving people⁶¹ (*De beatitudinibus* PG XLIV 1228.18).⁶² *Adespotos* and *autexousios* are paired by Gregory in *Refutatio Eunomii* 139.6 in the description of the human soul's free will, which can choose with sovereignty whatever it prefers.⁶³

Notably, in *Homiliae in Canticum* GNO VI 160.17-161.1 Gregory proposes again the same quotation from Plato that, as I pointed out, is the gist of his argument for all humans' eschatological full recovery of freedom in *De anima*: ἀδέσποτον γὰρ ἡ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον καὶ ἀνάγκης πάσης ἐλεύθερον, 'Virtue has no master; it is voluntary and free from every compulsion'. This condition of freedom and spiritual maturity, which Gregory associates with love along Paul's and Origen's lines, is contrasted with the slavishness of the soul who does good not for love, but from fear (*Homiliae in Canticum* GNO VI 462.7-8).⁶⁴ But God wants us to adhere to virtue voluntarily, not by force or out of fear, in a slavish manner, because we are endowed with reason and freewill (*De ora-*

is responsible for your present evils, given that he created your nature independent and free; it is rather your wrong will that preferred evil instead of the Good'.

60 Τῇ ἀκριβεστάτῃ ὁμοιώσει κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ πρωτοτύπου μεμορφωμένον· ἡ γὰρ νῦν περὶ ἐκείνου στοχαστικῶς θεωροῦμεν, ταῦτα πάντα καὶ περὶ τὸν ἄνθρωπον ἦν, ἀφθαρσίᾳ τε καὶ μακαριότητι καὶ τὸ αὐτοκρατὲς καὶ τὸ ἀδέσποτον, 'formed after the image of the Archetype, with the most precise likeness; indeed, what now we can contemplate in a conjectural manner concerning the Archetype, all this was present also in the human being, self-mastery and independence on any master, in incorruptibility and beatitude'. Notably, the closing statement in *De anima* 160 is identical.

61 According to a Stoic topic found e.g. in Persius, who calls the passions *saevos tyrannos*. See Ramelli (2008d).

62 Τὸ ἀδέσποτον τε καὶ αὐτεξούσιον, νῦν ὑπὸ τοιούτων καὶ τοσούτων κακῶν κυριεύεται, ὥς μηδὲ ῥᾴδιον εἶναι τοὺς τυράννους ἡμῶν ἀπαριθμῆσθαι. Ἐκαστον γὰρ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν, ὅταν ἐπικρατήσῃ, δεσποτὴς τοῦ δουλωθέντος γίνεται, 'our being without master and our self-determination is now lorded over by such and so many evils that it is even difficult to count all the tyrants that oppress us. Indeed, every passion that is in us, once it has taken hold of us, becomes the master of the person who is enslaved'.

63 ἔστιν ἡ ψυχὴ καὶ ἀδέσποτος, αὐτοκρατορικῶς αἰρουμένη κατ' ἐξουσίαν τὸ καταθύμιον, 'the soul is endowed with self-determination and has no master; with power over itself, it chooses whatever it wishes ad libitum'.

64 Ἡ μηδέπω ἀναλαβοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτοκρατὲς τοῦ ἐναρέτου φρονήματος, ἀλλὰ δουλικῶ φόβῳ τῆς τῶν κακῶν κοινωνίας ἀφισταμένη, 'the soul that does not yet receive in itself the freedom from any master and the self-governing of the virtuous disposition but refrains from having part in vices only out of a slavish fear'.

tione dominica 256.19).⁶⁵ Once more, here one can notice Plato's definition of virtue as *adespoton*, which excludes constraint, implies moral responsibility, and voluntarily chooses the Good: ἐλευθέραν ... φόβου τὴν ἀρετὴν καὶ ἀδέσποτον, ἐκουσίᾳ γνώμη τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην, 'virtue is free from fear and has no master; it chooses the Good voluntarily and intentionally'. The same reminiscence, in service of the same argument, returns in *De hominis opificio* 184.28-31.⁶⁶

As humans' *adespoton* is a reflection of God's absolute *adespoton*, Gregory attacks Eunomius who did not realise that Christ, being God, cannot be but *adespoton*, not a slave.⁶⁷ Christ is 'God from God', ἐξ ἀδεσπότου ἀδέσποτος (*Contra Eunomium* III 8.57.4).⁶⁸ Gregory's reflection on freedom and equality within the Trinity finds a close parallel in his conception of freedom and equality within all humanity.

Similar positions are also held by Gregory in *De oratione dominica* GNO VII 2.70-71, where he states that by nature only irrational creatures are slaves of rational ones, while it is not nature that has divided humanity into slavery and mastery, but the exercise of power.⁶⁹ God has granted it to humans to be masters only of animals, not of other humans. Thus, Gregory reminds the master that his slave has the same worth as he himself has (τὸ ἴσον σοί) from the point of view of human dignity (τῆς φύσεως ἀξιώματι), since he shares the same nature and is a slave only on the basis of custom, convention, and positive law. All humans are God's slaves and all are culpable and fugitives before God.

In *De beatitudinibus* 3 Gregory observes that τὸ αὐτοκρατές καὶ τὸ ἀδέσποτον (having power upon oneself and having no master) are fundamental characteristics of the entire human nature, created in the image of God: in comparison with the blessedness of paradise, human life in this world is full of misery, enslaved to passions, corruption, and death. But in the end it will be set free.

65 Ἡ ἀληθὴς ἐξουσία καὶ δύναμις... βασιλεύουσα οὐ βιαίῃ τινὶ καὶ τυραννικῇ δυναστείᾳ, φόβοις καὶ ἀνάγκαις ὑποξέυξασα τῇ ὑποταγῇ τὸ ὑπὲρκοον, 'true power ... which reigns not with a violent and tyrannical despotism, which submits the subject by means of fear and necessity'.

66 Ἀδέσποτον γὰρ τι χρῆμα ἢ ἀρετὴ καὶ ἐκούσιον, 'virtue is something that has no master and is voluntary'.

67 *Contra Eunomium* I 1.625.13: Eunomius νομίζει δουλεύειν καὶ τὴν ἀδέσποτον φύσιν, 'will deem a slave also the nature that has no master'; ibidem III 8.56.11-57.1: πῶς δύναται ἡ ἀδέσποτος ὑπόστασις δουρικὸν ἔχειν ἐφ' ἑαυτῆς χαρακτῆρα ... πῶς δὲ ὁ τοῦ βασιλέως υἱὸς εἰς δουλείαν γεννᾶται; 'How can the hypostasis that has no master have upon itself a slavish character? How can the Son of the King be born to be a slave?'; ibidem III 8.52.7: ἀποστραφεὶς τὴν αὐτοκρατῆ τε καὶ ἀδέσποτον φύσιν, Eunomius 'turns upside down the nature endowed with self-mastery and without master'.

68 Fate, instead, is not an independent force and, unlike God, cannot be labelled αὐτοκρατῆ καὶ ἀδέσποτον (*Contra Fatum* 34.21).

69 Οὐ φύσις, ἀλλὰ δυναστεία πρὸς δουλείαν τε καὶ κυριότητα τὸ ἀνθρώπινον ἔσχισεν.

It is the *telos* that for Gregory is normative and should be the object of imitation already in the present life. The end, just as the beginning, is in harmony with God's project for all humans and is characterized by the perfect oikeiösis between God and humanity. It is clear from all of Gregory's passages on slavery that his argument against it is eminently *theological* and mainly grounded in human freedom as an image of God's freedom and the equality of all humans as an image of the equality that obtains among the Persons of the Trinity. And in his thought the 'theology of the image' passes through the Christian elaboration of the Stoic doctrine of oikeiösis.

Indeed, in *Contra Eunomium*,⁷⁰ Gregory offers another strong theological argument against slavery, which flanks, and is related to, the theological argument based on the presence of God's image in all humans. He argues that, just as the divine nature cannot be divided into slavery and mastery, so human nature cannot. Here it is the analogy of the unity of nature in both divinity and humanity—one and the same nature divided into, respectively, three or many persons—that substantiates the claim that slavery cannot divide a nature that is one, whether this nature is that of God or is human. In III 8.54 Gregory points out that Christ became a slave to deliver humans from their enslavement; this aim will be fully realized in the *telos*: 'In the life we are waiting for, there will be no illness, no malediction, no sin, no death; likewise, slavery too will disappear together with all this'. Compare Gregory's assertions on the end of enslavement to sin and punishments due to sin in the *telos* in *De anima*. It is clear that Gregory's reflection on the unity of human nature is closely linked to his reflection on the unity of divine nature and, as a consequence, on the Son's non-subordination to the Father.

Indeed, Gregory's polemic against 'Arian' subordinationistic views led him to the awareness that the notion of subordination and slavery can by no means be applied to the divine person of the Son, or to any human person. Giulio Maspero⁷¹ referred to Gregory's *Contra Eunomium*, where he engages in an anti-Arian explanation of how it is to be understood that Christ took up the form of a slave according to Phil. 2:7, which is right. In this connection, however, I think that his *in Illud: Tunc et Ipse Filius*, which was probably written shortly after *Contra Eunomium*, is even more important. Here, Gregory's anti-subordinationism is connected to the argument for apokatastasis:⁷² in this short exegetical work, Gregory faces the problem of the eventual submission

70 I 1.526, III 1.15, III 3.54-55, III 4.37-38, III 5.12, III 8.44, 50, 53, 54-58.

71 Maspero (2007) 496.

72 See Ramelli (2011e).

of the Son to the Father (1 Cor. 15:28), and, deriving each argument from Origen, as I extensively demonstrated,⁷³ he claims that the Son's submission cannot be interpreted as a sign of inferiority or slavery, but it means the submission of all humanity (the 'body of Christ') to God in the end, so that God will be 'all in all'. Gregory thus bases his theory of apokatastasis in his defence of the orthodox Trinitarian doctrine against 'Arian' subordinationism, just as Origen had based it on his defence of the orthodox doctrine against 'Gnostic' (Valentinian) predestinationism.⁷⁴

If Gregory ultimately grounds his claim of the equality of nature within humanity in the equality of nature within the Trinity, thus strongly contrasting any subordinationistic trend such as that of the 'neo-Arian' Eunomius, he likewise insists on the *oikeiotês* that links the persons of the Trinity by nature: in *Contra Eunomium* I 1.222, therefore, he criticizes Eunomius, who denies an *oikeiotês* of nature between the Father and the Son.⁷⁵ A long discussion is devoted to this in *Contra Eunomium*, where in III 1.99 Gregory claims that the Son is *oikeios* to the Father by nature, and not *allotrios*: κατ' οὐσίαν οἰκεῖον αὐτοῦ πρὸς τὸν γεγεννηκότα μανθάνομεν, διὰ τὸ καὶ τὸν οἶνον γέννημα τῆς ἀμπέλου λεγόμενον μὴ ἀλλότριον, 'we learn that the Son is *oikeios* to his Parent by substance, in the same way as wine, too, is said to be the product of the vine, and not extraneous to it'. The *oikeiotês* between the Father and the Son implies a unity of nature, that is, their sharing the very same nature (III 1.102 and 119):⁷⁶ the Son is *oikeios* to the Father by nature: τῇ τοῦ υἱοῦ σημασίᾳ τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον γνωρίζεται, 'by means of the designation of "Son" one can recognise the Son's being *oikeios* to the Father by nature' (III 6.48).⁷⁷

This is the case within the divine nature, but also within the human nature. Gregory applies the Stoic theory of *oikeiôsis* both to human nature, through the theology of the image and the notion of apokatastasis as supreme *oikeiôsis*,

⁷³ Ramelli (2013).

⁷⁴ As argued by Ramelli (2006b) 661-688.

⁷⁵ Τῆς φυσικῆς οἰκειότητος ἀμέτοχον εἶναι τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱόν. See also *Contra Eunomium* III 8.60: λέγει γὰρ τὸν υἱὸν μὴ οἰκειοῦσθαι τὴν τοῦ ὄντος ἀξίαν τὸν διὰ τὸν πατέρα ὄντα καὶ ζῶντα. Eunomius 'claims that the Son does not share in the dignity of Being with the Father who Is and lives'.

⁷⁶ Ἡ τε τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ γεννήματος προσηγορία οὐκ ἂν πρὸς τὸ ἑτερογενὲς ἔχοι τὴν οἰκειότητα... πῶς ἀλλοτριοῖ τῆς κατ' οὐσίαν οἰκειότητος τὸ γεννηθὲν τοῦ γεννήσαντος; 'The appellative of Son and Child would not imply a relationship of familiarity with something of a different nature. How could the Child be extraneous to the substantial *oikeiotês* of the Parent?'

⁷⁷ The lexicon of *oikeiôsis* is again employed by Gregory in the Christological controversy with Eunomius to explain that birth is proper to what is generated, while lack of birth is proper to what is not generated: ὥς γὰρ οἰκειῶς ἔχει πρὸς τὸ γεννητὸν ἢ γέννησις, οὕτω δηλαδὴ καὶ τῷ ἀγεννήτῳ ἐφαρμοσθήσεται ἡ μὴ γέννησις (*Contra Eunomium* II 1.485)

and to divine nature. And in both cases this doctrine of *oikeiōsis* demonstrates the perfect equality of all individuals within that nature: the equality among all human beings and the equality among the Persons of the Trinity, the former being based for him on the latter.

Gregory's evaluation of women comes from the very same source, the sharing of the same nature by all humans, men and women alike, and by their sharing a nature that reflects that of God, according to Gen 1:26. Gregory, indeed, is one of the ancient Fathers who most insisted on the equality of both genders and on the secondary and purely functional nature of gender differences within humanity.⁷⁸ This is why, as he stresses on the basis of Jesus's very words, these differences will vanish in the next world.⁷⁹

The other Cappadocian Fathers prove to hold a view that is not dissimilar on this score. They maintain that men and women alike have the same capacity for virtue, a point emphasized especially by Basil, e.g. in *Hom. Iul.* 241A, who also stresses the complete equality of both genders, deriving from the same 'lump' (φύραμα), with the same honour and dignity (ὁμοτίμως), and in perfect equality (ἐξ ἴσου). Men even risk being inferior in piety (241B). Likewise, in *Hom. Ps.* 1, PG XXIX 216-217, he insists on the fact that man and woman have 'one and the same virtue' and 'one and the same nature'; their creation was of equal honour and dignity (ὁμότιμος); they have the same capacity and activity (ἐνέργεια) and will be given the same reward.⁸⁰

Basil also shares with Gregory some important features of his Christianized doctrine of *oikeiōsis*. In *Ep.* 235.3, Basil notes that 'Knowledge is manifold: it comprises perception of our Creator, recognition of God's wonderful works, observance of divine commandments, and - οἰκείωσις ἢ πρὸς αὐτόν'. Thus, *oikeiōsis* with God is the highest form of *theognōsia*.⁸¹ Elsewhere, Basil describes the intra-divine relationships in terms of *oikeiōsis*: e.g., in *Adversus Eunomium* II 23 and 28 the relationship between the Father and the Son, and in *Ad Eun.* II 3 that between the three divine hypostases. In *Ad Eun.* II 4 (PG XXIX 625) Basil contends that the name 'Father' indicates, not a passion such as the material begetting, but a relationship of *oikeiōsis*, which is granted either by nature (in the case of the Son) or by grace, in the case of humans: κατὰ χάριν,

⁷⁸ Ramelli (2010c).

⁷⁹ See Ramelli (2007b) 212-214 and Ludlow (2007) 163-227 with my review: Ramelli (2008e).

⁸⁰ For the equality of genders in the Cappadocians see Harrison (1990) 441-471. On Clement's view of women 'philosophers' as a basis for the Cappadocians' thought on women see Kovacs (forthcoming).

⁸¹ See Torrance (2009) 47-70.

ὥς ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. For human beings, the attainment of this *oikeiôsis* with God passes through Christ, who has recalled the human being from disobedience to *oikeiôsis* with God (*De Spir. Sanct.* 15.35). The convergences in thought with Nyssen are patent, although the latter developed a deeper and more philosophically modelled doctrine of *oikeiôsis*, which christianized the main features of the Stoic theory of the *prôton oikeion* and of social *oikeiôsis*, also under the influence—which I have pointed out—of Plato, Philo, and Origen. Remarkably, the latter had already performed a synthesis between the Platonic and the Stoic tradition, which was typical of Middle Platonism, and above all a synthesis between Platonism and Christian thought.

The intrinsic value of each single human being *qua talis* is affirmed by Gregory throughout his works, also on the basis of a Christianization of the core Stoic doctrine of *oikeiôsis*. And, indeed, he thought of the entire human nature as a whole, as a single mass (ὅλον φύραμα, a crucial concept that Gregory inherited from Origen),⁸² related by *oikeiôsis* within itself and to God, created at the beginning by God for blessedness and knowledge of truth and destined to the attainment of these goods and universal salvation in the end.

82 Origen had the very same conception of τὸ φύραμα τῆς φύσεως (*Princ.* III 1.22 confirmed by *Philocalia* 21.21), where this nature is human nature. See Ramelli (2011c).

Mythe classique
et image féminine dans le poème
Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων
de Grégoire de Nazianze

Montserrat Camps-Gaset

ABSTRACT: In his poem *Katá gynaikón kallopizoménon*, Gregory of Nazianzus (fourth century AD) attacks feminine cosmetics and makeup, a criticism usual in ancient and Christian tradition. On the basis of classical myths, he defines a particular model of woman and a human behaviour to which he opposes his own concept of feminine attitude, which is the result of the combination of Greek tradition and early Christian thought. Nevertheless, in the poem, the trivial question of feminine makeup leads to the more theological question of mankind as true divine image and the role of women in creation.

KEY WORDS: Gregory of Nazianzus – ancient Christian women – classical tradition – images

Grégoire de Nazianze avait eu une éducation classique soignée et une profonde connaissance de la culture ancienne gréco-romaine. Sa réalisation la plus importante est l'élaboration de la pensée théologique à l'époque où presque toute l'idéologie chrétienne était encore en chantier. Il fut l'un des auteurs les plus importants de la doctrine trinitaire du Concile de Constantinople (381) et donc un des responsables du tournant philosophique et religieux qui caractérise le quatrième siècle, où l'on assiste au passage du polythéisme gréco-romain au monothéisme chrétien, devenu officiel et seule religion admise. Son amour pour la poésie grecque ancienne, la métrique classique, la rhétorique et la philosophie grecques devient visible dans toute son œuvre, où il cultive le style des anciens avec une finalité nouvelle¹.

1 Il ne se borne pas à construire des distiques comme dans le poème que nous abordons ici. Sa poésie, vaste et riche, hérite en grande partie non seulement la métrique des Anciens, mais aussi leurs mots et tournures, faisant usage d'une *ars allusiva* très alexandrine. Grégoire est, sans aucun doute, le plus classique de tous les auteurs chrétiens et celui qui construit à partir de modèles littéraires explicites qu'il élabore à sa façon pour exprimer sa pensée, mais qu'il ne met jamais en cause en tant que modèles.

L'élaboration théologique entraîne aussi une vision de l'être humain et de sa place dans l'univers. La pensée chrétienne du IV^e s. raisonne à propos de la divinité, de l'être divin et de sa définition (doctrine trinitaire), ainsi que de l'existence du monde (création) et de la place de l'individu (masculin et féminin) dans ce monde créé par Dieu².

Grégoire se consacre corps et âme à cette pensée théologique, qui est nouvelle mais dont le point de départ est la culture grecque et l'érudition classique, la même que beaucoup de ses contemporains³. Il tire parti de l'éducation reçue et connaît bien le mythe, les auteurs épiques, hellénistiques, la philosophie, Platon, les stoïciens, le néoplatonisme et surtout les anthologies et les florilèges des écoles. Il maîtrise la grammaire et la rhétorique et imite la métrique et les genres classiques, en prose ou en vers, tout en les adaptant aux nouveaux sujets de discussion.

C'est la production poétique de Grégoire qui permet de constater sa vaste érudition classique et le lien qui le rattache à la tradition culturelle grecque. Il n'a aucun inconvénient à utiliser l'hexamètre pour répéter les thèses exposées dans les discours théologiques qui l'ont rendu célèbre, ainsi que pour raconter sa propre biographie, tandis qu'il a recours à l'agilité et à la fraîcheur de l'épigramme pour les épisodes familiers, privés, pour le souvenir des amis ou pour les exhortations de piété. Parmi ces exercices métriques de tradition classique, il écrit un long poème de 334 vers (distiques) contre les fards et les excès de la parure féminine, le *Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων*⁴, qui est le thème de cet article.

Le *topos* est ancien : la femme qui se maquille et s'habille de vêtements d'or et de soie cherche à séduire des hommes autres que le mari et devient donc dangereuse pour lui, attirant les désirs masculins, et utilisant le mensonge car chez elle tout est fausseté et tromperie.

Voilà résumé le poème, mais il ne se borne pas au *topos*. Les invectives contre les femmes et leur goût pour les apparences abondent dans la tradition grecque et romaine, depuis Homère jusqu'aux latins⁵, ainsi que la ruse des femmes qui trompent les hommes au moyen de fards et de la parure, mais qui sont en réalité de vieilles femmes laides et ridées. La tradition chrétienne conti-

2 Cf. toute la doctrine des pères Cappadociens, mais surtout le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse, grand ami de Grégoire de Nazianze.

3 Cameron (1991).

4 Nous suivons ici l'édition critique d'Andreas Knecht (1972), avec traduction allemande.

5 Ainsi que le goût pour les fards à l'époque romaine, cf. Grillet (1975), Green (1979), Walton (1946).

nue ce *topos* : la femme doit rester chez elle et ne pas chercher à séduire, même pas son mari, ou seulement lui (et encore, avec modération)⁶. Par exemple, Plutarque conseille à la femme vertueuse de rester à la maison⁷, tandis que Tertullien critique les femmes qui se servent de maquillages et de lotions pour séduire⁸. En plus, le luxe et la richesse chez les femmes sont objet de méfiance et de convoitise⁹. La *Lex Oppia* (215 av. J.-C.) essaya de protéger l'économie du foyer, ainsi que la vertu militaire de l'austérité, en limitant l'or et le luxe permis aux dames. L'attaque contre la cosmétique féminine doit donc être envisagée dans un double contexte : d'une part, la méfiance contre le luxe et l'abondance, qui est à l'origine de l'idéal masculin fondé sur l'austérité du guerrier et la force de l'ascétisme, d'autre part, la vision traditionnelle (grecque et juive) de la femme comme être dangereux, ambigu, constituant une tentation potentielle ou une menace réelle.

Grégoire de Nazianze connaît le topique et la tradition, mais ne se borne pas à les répéter. Le poème présente quelques innovations qui, à notre avis, manifestent certains conflits idéologiques de la pensée chrétienne : d'abord, la bonté de la création divine, dont la femme fait partie, et, ensuite, la représentation des images et les dangers de l'idolâtrie.

Grégoire déploie une argumentation faite à partir de l'idée centrale de la pensée chrétienne sur la création du monde : l'homme est l'image de Dieu. Donc, la femme, tirée de la côte de l'homme, est aussi cette image, εἰκών. Grégoire, comme le feront presque tous les auteurs postérieurs, choisit la version de Genèse 2, 21-25, où la création de la femme est subordonnée à l'homme.

Les fards et la parure, dans le poème, sont à rejeter non seulement puisqu'ils servent d'appât à la séduction des hommes, mais surtout parce qu'ils sont la perversion de l'image originale. La nature de la femme n'est donc pas mauvaise en soi, mais ce que critique Grégoire est le refus de son être naturel, c'est-à-dire, la femme qui « peint » un masque, une fausse image, une icône de fiction.

D'après le christianisme primitif, la vie féminine s'organise en deux modèles : la femme mariée, qui doit plaire uniquement au mari, et la femme non mariée (vierge ou veuve) consacrée à l'ascèse, à la vie monastique. Ni l'une ni l'autre n'ont besoin de plaire à tous les hommes, d'après Grégoire, car la première doit se vouer à son mari et la deuxième à Dieu, en exclusivité. Ce classe-

6 Synnott (1989) 617-621.

7 Plu., *Moralia* 139, 9.

8 *De cultu feminarum* I, 2, 3. Son argument est assez curieux : les femmes sans fard ont été capables de séduire même les anges, Gn. 6, 1-2, et n'en ont donc pas besoin.

9 Grillet (1975).

ment s'éloigne du *topos* de la tradition classique qui fait la distinction entre la femme mariée contrainte à l'enclos domestique et vouée à la fidélité, et la femme non mariée appartenant au domaine de la séduction ou même de la prostitution, tout court. Grégoire identifie cette deuxième catégorie avec les femmes trop fardées, qui, en faussant leur image, courent le risque de devenir ce qu'elles ne sont pas.

La femme n'est donc pas perverse, mauvaise par nature, mais, au contraire, elle peut choisir à quel modèle elle veut ressembler. Et c'est là que Grégoire emprunte les modèles au mythe grec. Le premier mythe que Grégoire présente est aussi, à notre avis, le plus significatif de tout le poème :

μηδ' ἐπιλώβητον εἶδεως ἄλκαρ ἔχειν,
 ἰστὸν Πηνελόπης, τὸν νύξ λύειν, ἧμαρ ὕφαινειν
 ἔνδοθι τὴν Ἑκάβην, ἔκτοθι τὴν Ἑλένην. (vv. 40-42).

Les deux modèles de femmes en opposition ne représentent pas la beauté et la laideur ou bien la bonté apparente et la perversion cachée, mais la séduction de la femme adultère la plus belle du monde et, d'autre part, la dignité de l'épouse du roi vaincu par la faute d'Hélène. Hécube est la reine fidèle à son mari et à son peuple, la mère courageuse qui fait face à l'ennemi quand tout est perdu. Hécube n'utilise pas les arts de la séduction, mais une identité féminine fondée sur son rôle de mère et d'épouse. Par contre, Hélène est le prototype de femme séductrice et adultère. C'est pour elle que deux grands peuples ont fait la guerre. Les fards contribuent à créer une beauté adultère comme celle d'Hélène et cachent la vraie identité, qui n'est pas la laideur, mais l'identité féminine d'Hécube.

En rapport avec ces deux mythes, le poème en mentionne un autre : celui de Pénélope, modèle de femme fidèle au mari absent. Le tissu de Pénélope est une tromperie, une ruse : elle tisse pendant le jour (c'est-à-dire, la clarté, le monde visible) ce qui est faux, ce qui équivaut à Hélène la séductrice ; par contre, c'est la nuit — le monde caché — qui révèle la vraie nature de sa ruse. La vraie identité reste cachée, comme la vérité, et correspond à la fidélité de l'épouse et à la dignité d'Hécube¹⁰.

10 L'équivalence entre apparence visible et tromperie, d'une part, et invisibilité et vérité, de l'autre, est une constante de la littérature grecque, depuis Stésichore et surtout Euripide, jusqu'à Platon. Ce que l'on voit à la lumière de jour n'est pas toujours vrai, la vérité se cache derrière ce qui n'est pas visible aux yeux du corps (Homère et Tirésias sont aveugles). La tension entre l'apparence censée être vraie et la vérité dévoilée après une longue souffrance est fondamentale dans la tragédie grecque.

Il convient de prêter attention à la scène homérique. Pénélope, chez Homère, a recours aussi à une belle parure, pour tromper les prétendants et donc ne pas accéder à leurs demandes¹¹.

...τέως δ' ἄρα δῖα θεάων
 ἄμβροτα δῶρα δίδου, ἵνα μιν θησαΐατ' Ἀχαιοί.
 Κάλλει μὲν οἱ πρῶτα προσώπατα καλὰ κάθηρεν
 ἄμβροσίῳ, οἷον περ ἐϋστέφανος Κυθήρεια
 χρίεται, εὖτ' ἂν ἦ χαρίτων χορὸν ἱμερόεντα· (Hom. *Od.* 18, 190-194).

Le choix que fait Grégoire du mythe n'est pas dû au hasard. Pénélope crée une fausse image, telle un voile, qui lui permet de conserver sa vraie identité au-dessous, et fait d'elle un modèle de fidélité.

Les fards et le luxe de l'habillement sont aussi une façon de montrer le pouvoir et la richesse face aux autres femmes¹² et surtout une façon de créer la rivalité entre les hommes. Une épouse vêtue d'or et de soie est un motif de fierté masculine, une sorte de démonstration de pouvoir. Grégoire s'acharne aussi à cette vanité, qui n'est pas seulement féminine : ce sont les hommes qu'il faudrait punir, dit-il, puisqu'ils sont comme les porcs dans le jardin de Circé.

ἦ τάχα καὶ συφεοῖσιν ἐνὶ σκοτίοισι πέσοιεν
 εἰσχθέντες Κίρκης χρίμασι θηροτόκοις,
 οἳ μήτ' ἐχθαίρουσι καὶ ὥς πυρὶ κάγκανον ὕλην
 βάλλουσ', ἣν ἐρύειν λώιον ἢ φέρειν.
 ἄλλον γάρ τ' ἄλλος τις ἀνὴρ κόσμοισι γυναικῶν
 νικῶσ' ἀφραδίῃ πλεῖον ἔχειν ἐθέλων· (vv. 105-110)

Cette rivalité est liée aussi à l'instinct animal déclenché par la séduction féminine. L'amour provoqué par la femme bien parée est stérile et destructeur. Grégoire ne se borne pas d'accuser les femmes, il reconnaît un certain degré de responsabilité chez les hommes qui se laissent attirer par une belle apparence. Aussi Grégoire choisit-il les mythes d'Echo, de Narcisse, de l'amoureuse du fleuve Kydnos et même d'Orphée. Si celui-ci attire les animaux par la musique,

11 Grégoire (v. 291) cite aussi un exemple tiré de l'Ancien Testament comparable à la ruse de Pénélope ayant un but honnête : c'est celui d'Esther qui se fait belle pour séduire Assuérus et sauver ainsi le peuple juif, cf. Est. 8, 3. Néanmoins, Grégoire n'y donne pas beaucoup d'importance, et il s'agit probablement d'une influence de Clément d'Alexandrie, *Paed.* III, 12, qui se sert du même exemple.

12 Stewart (2007) 70.

les femmes maquillées attirent bien d'autres animaux : les hommes épris de *θηλυμανία*¹³. C'est le cas, par exemple, des porcs de Circé, qui ont perdu leur identité humaine à cause des onguents — ce que Grégoire invente tout bonnement, puisque chez Homère c'est justement l'onguent de la sorcière qui rend l'identité humaine aux animaux.

La beauté de la femme fardée est bien évidente, chez Grégoire, de même que la musique d'Orphée. On peut certainement faire une concession à l'image traditionnelle de la vieille femme qui se maquille pour cacher ses rides¹⁴, mais la question importante n'est pas l'opposition entre la beauté et la laideur, mais bien l'opposition entre le vrai et le faux, ce qui s'exprime au moyen d'une autre opposition, celle d'ouvrage divin et d'idoles.

L'auteur veut bien accepter que les maquillages, les ornements et les bijoux procurent la beauté et une belle apparence physique. Mais cette beauté est une voie d'égarement, car une femme se fait belle pour être vue et pour avoir des relations sociales en dehors du cadre strictement domestique, que ce soit pour rivaliser avec d'autres femmes ou pour attirer les hommes¹⁵. Selon Grégoire il faut éviter le danger et les situations de risque et, donc, la parure devient tout à fait inutile.

Inutile, fût-ce que pour éviter le risque de l'adultère ? Non. Telle est la conclusion moralisante, pratique, qui provient évidemment d'une morale restrictive et misogyne. Grégoire ne fait pas d'innovation morale. Mais l'exhortation se fonde sur une idée plus complexe de la femme, qui — à notre avis — s'éloigne du *topos* littéraire classique.

Tout au début du poème, les modèles en opposition sont Hélène et Hécube, la femme dont la beauté provoque la défaite d'un peuple, par opposition à la reine sage, digne épouse et mère âgée qui soutient son peuple. Le résultat obtenu par la fausse beauté des fards est la transformation d'une digne épouse en une belle adultère. Cette histoire est opposée à celle du tissu de Pénélope qui, une fois défait la nuit, révèle la vérité et la bonté de la femme qui n'a d'autre but que de tromper les prétendants par une fausse séduction qui lui permet en fait de retrouver son mari¹⁶.

On peut penser que, d'après la tradition grecque, la fausse beauté des maquillages corresponde aussi à la fausseté de caractère ou même à l'absence de caractère, c'est-à-dire, à l'image toute seule, d'après la tradition grecque, mais

¹³ V. 170.

¹⁴ Phaed., *Fab.* II, 2, 3-4.

¹⁵ Cf. Sen. *Ben.* XIX, 14-15.

¹⁶ Hom., *Od.* XVIII, 190-200.

ce n'est pas tout à fait le cas. Il est vrai que Grégoire cite le mythe le plus célèbre de tous, celui de Pandore. Tous les dieux lui ont offert l'attribut de la beauté mais Hermès lui a insufflé la fausseté et l'ambiguïté. On a dit parfois qu'elle n'avait pas d'identité, qu'elle n'était qu'un masque¹⁷. Chez Grégoire, Pandore est fausse, certainement, mais elle représente le mythe, c'est-à-dire un récit qui n'est pas vrai, d'après l'appréciation chrétienne. Dieu a créé l'homme (et la femme) selon le récit de la Genèse et donc l'histoire de Pandore est tout au plus un travail littéraire, mais un produit de l'erreur des Anciens. De ce fait, pour Grégoire, les vraies femmes ne proviennent pas de Pandore. Mais, tout comme les Anciens — que Grégoire a bien étudiés —, il a recours au processus et aux images mythiques¹⁸ : Pandore devient chez lui la première mère d'une lignée, non pas celle des humains, mais celle des femmes dévergondées, auxquelles le poème ne s'adresse pas¹⁹. Les femmes auxquelles s'adresse le poème sont les femmes réelles²⁰, non mythiques, qui, d'après la perspective chrétienne de Grégoire, ont été créées par Dieu et donc à son image : ce sont les femmes qui peuvent devenir Hélène ou Hécube, à leur choix.

Si la femme a été créée par Dieu, elle ne peut pas être mauvaise, car la création ne l'est pas. Voici le grand enjeu du christianisme primitif et de la pensée du iv^e siècle. L'opposition *matière / esprit, tombeau du corps / liberté de l'âme*, si chère à une certaine philosophie, avait du mal à trouver sa place dans un monde où le seul dieu existant était un dieu créateur. Puisque la création vient de Dieu et la matière est donc bonne, toute la réalité corporelle humaine est bonne elle aussi : comment peut-on alors résoudre le problème du mal ? Tous les théologiens du iv^e siècle ont fait face à la conciliation de l'âme avec le corps, avec la matière, sans abandonner le dualisme hérité des Anciens ni résoudre le conflit d'une façon satisfaisante.

Grégoire n'abandonne jamais la soumission de la femme à l'homme, et c'est pourquoi il choisit le deuxième récit de la Genèse, comme le fera toute la tradition chrétienne jusqu'à nos jours. Mais, même si la création de la femme est secondaire par rapport à celle de l'homme, elle n'en est pas moins humaine, c'est-à-dire, faite à l'image de Dieu. Voilà pourquoi Grégoire ne reprend pas la définition négative de la femme hésiodique, car ce serait nier l'image de Dieu.

Cette réflexion nous amène à la dernière question fondamentale du poème : la question de l'image. Grégoire insiste surtout sur les fards — c'est-à-dire, les

17 Loraux (1978) 49 et Brown (1997) 28 suiv.

18 Walcot (1984) 39-43.

19 Vv. 115-125.

20 Tout comme les mots de Grégoire sont en opposition avec le mythe, v. 127.

maquillages, les cosmétiques, les couleurs — mais beaucoup moins sur les ornements, les vêtements ou les bijoux, dont il ne parle qu'à cause du pouvoir masculin ou féminin ou de la rivalité qu'ils favorisent, mais ils ne sont pas son but premier.

Pandore est l'image résultante de la fabrication des dieux, dont elle reçoit ses attributs. Dieu (le dieu de la Genèse) fabrique aussi une image, mais c'est la sienne, l'image divine. Dieu est l'artiste, le ποιητής, qui modèle et qui peint.

Par conséquent, la femme est l'icône d'un artiste divin. On ne peut rien corriger à cet ouvrage et, surtout, on ne peut pas y ajouter de la peinture. Fabriquer une autre image, c'est agir comme l'a fait le peintre suprême, ce qui n'est pas possible, car on n'obtiendra jamais le même résultat. Toute peinture humaine deviendra fausse et maladroite face au vrai tableau qui est celui de Dieu. L'opposition *vrai/faux* du début renvoie donc à l'opposition *artiste suprême/artiste aveugle* ou plutôt à l'opposition *dieu véritable/idole*. Les cosmétiques, qui sont des peintures fausses, sont l'ouvrage d'un artiste aveugle qui renie l'ouvrage de Dieu, c'est-à-dire, qu'elles sont l'ouvrage du diable²¹.

...ἀσβολόεις μή σε γράφοι Βελίας (v. 224).

Grégoire puise encore une fois dans les mythes classiques, en parlant toujours de couleurs et de peintures. Aussi mentionne-t-il l'histoire de Dédale, qui a construit une vache en bois et l'a peinte en couleurs — probablement une autre invention de Grégoire, qui n'hésite pas à adapter le mythe à son but : cette construction de Dédale visait à favoriser des amours adultères de Pasiphaé avec le taureau. Grégoire mentionne aussi l'histoire du geai qui se pare des couleurs d'autrui — qui sont des fausses couleurs, puisqu'elles ne lui appartiennent pas — ou celle de l'encre du polype, qui empêche la vision²².

Voilà des exemples de mirages, d'écrans entre la réalité et l'observateur, de voiles, comme celui de Pénélope, qui cachent la vraie réalité et sont le produit de la fausseté d'un artiste incompetent.

Le vrai peintre est le peintre divin, qui n'a pas seulement modelé la femme à son image, εἰκόν, mais lui a donné aussi la couleur qui lui correspond. Grégoire, faisant preuve de son érudition platonique et de sa belle instruction scolaire, invente lui même un mythe, comme Platon le faisait jadis. Il reconnaît

²¹ Cf. aussi Tert., *De cultu feminarum* I, 8, 3.

²² Vv. 45-58.

timidement que c'est bien une invention personnelle, mais n'hésite pas à l'insérer à la fin de son poème²³. Le voici :

Au début, il n'était pas possible de distinguer les bons des mauvais. Tout le monde avait le même aspect, il était donc facile de se tromper : on croyait voir la ruse chez les gens de bon cœur et on faisait confiance aux gueux, aux menteurs et aux fourbes. Dieu vint en aide aux hommes et leur donna la couleur rouge de la honte, afin de distinguer, par la rougeur des joues, celui qui avait des sentiments honnêtes, de l'hypocrite qui ne rougissait jamais. On peut reconnaître ici un écho hésiodique dans le thème de la honte : seuls le respect et l'*αἰδῶς* sont acceptables, tandis que la richesse mal acquise (ici, la beauté) mène au déshonneur et à la ruine.

χρήματα δ' οὐχ ἀρπακτά, θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω,
εἰ γὰρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔλεται (Hes., *Op.* 320-321).

...κάλλος ἐμοὶ μοῦνον, ὃ δῶκε φύσις.
Καὶ γὰρ πλοῦτος ἐμοὶ πατρώϊός ἐστιν ἀρείων
τοῦδ', ὃν ἐμὴ παλάμη οὐχ ὁσίως συνάγει... (vv. 212-214).

Voilà la seule peinture faite par l'artiste suprême et de ce fait les seules couleurs acceptables selon Grégoire sont le rouge de la honte, et le blanc pâle de l'ascèse et du jeûne. Par contre, toutes les autres couleurs, qui sont artificielles, viennent de l'artiste du mal et de sa volonté de confondre.

εὔτε τὸν οὐχ ὁρόωντα διδάσκαλον, ἄπνοον εἰκὼ
μορφῆς, στησαμένη κάλλος ἐκεῖθε γράφης (vv. 15-16).

L'opposition entre l'image de Dieu, qui est la seule véritable, et l'image peinte, qui est fausse, l'entraîne beaucoup plus loin, sur le terrain des icônes et de l'idolâtrie. Grégoire, ici, n'a affaire qu'à un sujet mineur, topique et traditionnel, celui de la cosmétique féminine, dont il tire des conséquences morales qui touchent ses contemporains. Cependant, les raisonnements dont il se sert ici sont les mêmes qui s'utilisent depuis le début du christianisme pour combattre l'adoration des images, et ils deviendront un point important des luttes iconoclastes.

Il n'est pas banal d'affirmer que l'image divine ne peut pas être reproduite, si ce n'est pour en faire une mauvaise copie, un *ersatz* artificiel, incomplet et

23 Vv. 187-254.

inférieur à l'original. Aucun peintre ne peut égaler le premier peintre. Par conséquent, les images ayant une fonction dans le culte sont objet de controverse depuis les origines mêmes du christianisme, particulièrement dans le cas du Christ et de Marie *Theotokos*. Le mythe byzantin inventera des récits étiologiques pour légitimer les icônes du Christ, en en faisant des ouvrages de l'artiste suprême, c'est-à-dire, peintes d'une main non humaine, ἀχειροποιήται. La femme est une de ces images. Elle ne peut pas se peindre elle-même, superposer une autre image à celle qui a été réalisée dès le début de la création. Il n'y a que la couleur donnée par Dieu qui soit acceptable, tout le reste fausse l'image du grand artiste et convertit l'icône en idole. L'intuition primordiale de la bonté de l'être humain, homme et femme, en tant qu'image de Dieu, imprègne toute la pensée chrétienne des premiers siècles, même si le fait quotidien contredit cette intuition. L'identité féminine, chez Grégoire, est une identité faite à l'image de la divinité et trouve son expression dans des rôles sociaux bien délimités : épouse, mère, vierge consacrée, femme au foyer, n'appartenant pas à la lignée de Pandore, mais comparable à la figure digne et souveraine d'Hécube.

De los virgiliocentones de Proba a los homerocentones de Eudocia

Adolfo Egea
José Luis Vidal

ABSTRACT: Christian centos represent a particular case in ancient literature, since the Latin productions preceded the Greek ones. After considering briefly the determining factors which led to the rise of that genre in late Antiquity, this paper focuses on the two more significant representatives of the Christian centos in Latin and in Greek, i.e. Proba and Eudocia. The analysis of specific passages in both works (together with other extrinsic factors) leads us to consider that Eudocia probably knew Proba's work and in fact the former imitated the latter in certain characteristics regarding general composition. On the other hand, there are noticeable differences between them as well, which, however, may be due to the real differences between Virgil and Homer, the poets that Proba and Eudocia used, respectively, to sew their centos.

KEY WORDS: Latin literature – Christian literature – centos – Virgil – Proba

La utilización de centones de Virgilio y de Homero para narrar los contenidos de la Historia Sagrada es algo que no puede más que sorprendernos desde una perspectiva actual. El centón, tanto en griego como en latín, no se había utilizado desde que lo conocemos formalizado como juego literario, esto es, desde época helenística tardía y romana, más que como vehículo de la parodia, como epígrafe ingenioso, como poemita mitológico o lusivo. Desde luego la literatura griega pagana no tuvo nunca la intención de elevar esta forma *ad maiora*; ni tampoco la latina, a no ser que concedamos intención seria a la famosa *Medea* de Hosidio Geta o a los centones de la *Anthologia Latina* («*opprobria litterarum*», como dice Shackleton Bailey).¹ Pero la fortuna de la forma centonaria iba a verse, no sabríamos decir si grotesca o ingenuamente, emparejada con contenidos de mayores pretensiones, primero en la literatura latina cristiana y, después y muy posiblemente por influencia de esta, en la literatura bizantino-cristiana.

1 Shackleton Bailey (1982) iii.

Si tenemos en cuenta el «prestigio» cristiano de Virgilio,² se explica fácilmente que fueran sus palabras las que primero se adaptaran a la *Bibelepik* —los *Euangeliorum libri quattuor* de Juvenco marcan el inicio del género— y fueran los centones virgilianos los primeros centones cristianos. En la peculiar perspectiva de los que los crearon, cumplían aquellos estupendamente un doble papel: de una parte rescataban para los cristianos la venerada figura de Virgilio, una vez «depurada» de los errores paganos; de otra, daban el deseado carisma de nobleza literaria a la materia cristiana que se pretendía tratar. Puede decirse que es en la confluencia de dos pretensiones convergentes, la de cristianizar a Virgilio y la de virgilianizar lo cristiano, donde se ha de buscar la causa principal de la aparición de los centones. Pero probablemente el fenómeno no se puede explicar sin la actuación latente de tendencias que en algún caso se remontaban dos siglos atrás. Destaquemos tres: 1) los poetas latino-cristianos del siglo iv contaban ya con una tradición griega anterior de la utilización de la forma centonaria con fines religiosos o doctrinales; 2) una continuada política escolar, desde Diocleciano a Juliano, había potenciado grandemente el desarrollo de formas literarias típicamente escolares; 3) en conexión con ello, la práctica constante de la cita de los clásicos y el abuso del método «alegórico» de la interpretación de sus textos abocaba, como veremos, a *modi scribendi* cuasi centonarios.

1) La forma centonaria se utilizaba con fines parejos a los que ahora se proponían los poetas cristianos desde hacía casi dos siglos. Tertuliano, en el *De praescriptione haereticorum*, que se publica en los años finales del siglo ii, ataca (caps. 38-39) a los gnósticos porque manipulan y alteran las escrituras con objeto de adaptarlas a las necesidades de sus erróneas doctrinas. Marción, nos dice, entró a saco en las Escrituras para adaptarlas a su sistema, mientras que Valentín las forzó a acomodarse a su doctrina, quitando o añadiendo. Lo que ahora nos interesa especialmente es que, a renglón seguido (*Praes. Her.* 39.2-5), Tertuliano compara esos usos con la composición de centones:

Et ideo habent uim et in excogitandis instruendis que erroribus facilitatem, non adeo mirandam quasi difficilem et inexplicabilem, cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis. Vides hodie ex Virgilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis. Denique Hosidius Geta Medeam tragoediam ex Virgilio plenissime exsuxit [...] Homerocentones enim uocari solent qui de carminibus

2 Cf. Rochette (1997b) 269 ss.

Homeri propria opera more centonario ex multis hinc inde compositis in unum sarciant corpus.

Y hay que decir que tienen capacidad y facilidad para imaginar y componer sus errores, lo que por otra parte no debe admirarnos como si se tratara de algo difícil e inexplicable, siendo así que las letras profanas les brindan sin ir más lejos ejemplos fáciles de ese tipo de manipulación. Ves hoy componer a partir de Virgilio una historia completamente distinta, adaptando una materia a unos versos o unos versos a una materia. Hace poco Hosidio Geta extrajo por completo su tragedia *Medea* de Virgilio [...] Homerocentones suelen llamarlos aquellos que con los poemas de Homero cosen sus propias obras tejiendo a la manera centonaria un cuerpo único con materiales sacados de aquí y allá.

La lectura de ese pasaje llevó a Wiesen³ hace muchos años a afirmar que ya desde buen principio hubo al lado del centón profano, entendido como un ejercicio versificatorio de pretensiones y envergadura muy variadas (desde el mero epigrama lusingo hasta la tragedia), otro confeccionado con materiales bíblicos, destinado a albergar una opinión doctrinal, al comienzo heterodoxa o herética. Pero, a continuación, no solo sobre el material bíblico se construyeron centones de contenido doctrinal, sino sobre los propios textos homéricos. Es sabido el culto que al poeta griego rendían los gnósticos de las diversas sectas. Pues bien, Ireneo y, siguiéndolo, Epifanio, nos testimonian la habilidad de que los gnósticos valentinianos —o quizá el propio Valentín— dieron muestra al ensamblar versos y fragmentos de versos homéricos para conseguir un sentido que se aproximara a sus particulares intereses ideológicos. Ambos escritores nos han transmitido una interesante muestra del género, un centón de diez versos extraídos de la *Iliada* y la *Odisea*, en el que se consigue describir el descenso de Heracles a los infiernos para raptar al can Cerbero:

ὥς εἰπὼν, ἀπέπεμπε δόμων βαρέα στενάχοντα
 φῶθ' Ἡρακλῆα, μεγάλων ἐπιῖστορα ἔργων,
 Εὐρυσθεύς, Σθενέλοιο πάϊς Περσηϊάδαο
 ἐξ Ἑρέβευς ἄξοντα κύνα στυγεροῦ Ἀΐδαο.
 βῆ δ' ἵμεν, ὥστε λέων ὄρεσίτροφος ἀλκί πεποιθώς,
 καρπαλίμως ἀνὰ ἄστν, φίλοι δ' ἅμα πάντες ἔποντο,
 νύμφαι τ' ἡἴθεοί τε, πολύτλητοί τε γέροντες,

³ Wiesen (1971); cf., sobre esta *Medea* citada por Tertuliano y la pieza de la *Anthologia Latina*, McGill (2005) 32.

οἴκτῳ ὀλοφυρόμενοι, ὥς εἰ θάνατον δὲ κίοντα.
 Ἑρμείας δ' ἀπέπεμπεν ἰδὲ γλανκῶπις Ἀθήνη
 ἥδεε γὰρ κατὰ θυμὸν ἀδελφεὸν ὥς ἐπονεῖτο.

Hablando de esta manera despidió del palacio al que profería hondos suspiros, | a Heracles, varón que sabía acometer grandes hazañas, | Euristeo, hijo de Esténelo Perseida, | a que sacara del Erebo el horrendo can de Plutón. | Púsose en camino de igual manera que un montaraz león confiado en sus fuerzas, | prestamente hacia la ciudad, y todos los amigos lo acompañaban, | mujeres jóvenes, mancebos, ancianos que en otro tiempo padecieron muchos males, | derramando amargas lágrimas, como si a la muerte caminara. | Y lo guiaba Hermes y Atenea, la de ojos de lechuza, | porque sabía en su corazón que su hermano tenía pena.⁴

Desgraciadamente, lo que se callan Ireneo y Epifanio es por qué ese curioso pastiche avalaba las opiniones de los gnósticos valentinianos. Carcopino intentó explicarlo. Es una pena que ahora no podamos detenernos en ello.⁵ Pero lo que ahora conviene retener es que el centón era considerado por lo menos desde la época de Valentín, a mediados del siglo II, como un medio válido para la exposición, a menudo esotérica, de argumentos doctrinales de envergadura, como atestiguan Ireneo y Epifanio de una parte y, Tertuliano, desaprobándolo enérgicamente, de otra. Ahora bien, si los herejes podían echar mano de estos recursos, ¿por qué no combatirlos con sus propias armas? A nuestro entender no cabe desechar que los centones, ortodoxos, de Proba y los demás centonarios latinos, y de Patricio y Eudocia y los centonarios griegos hayan contado con la tradición que tenemos bien testimoniada en los heréticos, del mismo modo que, por lo que hace a los aspectos formales, siguen las trazas de los centones profanos anteriores y coetáneos.

2) La práctica de los ejercicios escolares es una premisa sobre la que se basa el desarrollo del centón. La familiaridad con Homero y Virgilio, pilares de la enseñanza del gramático, la constante ejercitación sobre sus *loci* y *themata*, eran caldo de cultivo para lanzarse a la composición de centones. Por si fuera poco, a mediados del siglo IV el emperador Juliano tomaba una medida con la que pretendía asestar un grave golpe a la irresistible ascensión del cristianismo y, más concretamente, al progresivo acceso de los cristianos a la cultura clásica y

⁴ Citamos el texto tal como lo exhibe el texto de Ireneo (*Adu. Haer.* 1.9.4=Migne, *PG* 7.543-546); la cita de Epifanio se encuentra en *Panarion* 2.31.31 (Migne, *PG* 41.531-532).

⁵ Cf. Carcopino (1956) 191.

las esferas sociales que la detentaban: nos referimos al edicto por el que se prohibía a los maestros cristianos leer y explicar a Homero y a los autores antiguos. Esta medida curiosamente iba a precipitar el uso de la forma clásica para la expresión del pensamiento cristiano, fenómeno que tiene en el centón su derivación, si se quiere, aberrante. El historiador griego Sócrates nos cuenta cómo reaccionaron en Oriente dos famosos maestros, los Apolinarie, padre e hijo, gramático el primero y rétor el segundo, ante el decreto de Juliano: el padre

τὴν τέχνην γραμματικὴν χριστιανικῶ τύπῳ συνέττατε· τὰ τε Μουσέως βιβλία διὰ τοῦ ἡρωϊκοῦ λεγομένου μέτρου μετέβαλε· καὶ ὅσα κατὰ τὴν Παλαιὰν Διαθήκην ἐν ἱστορίας τύπῳ συγγέγραπται, καὶ τοῦτο μὲν τῷ δακτυλικῷ μέτρῳ συνέττατε, τοῦτο δὲ καὶ τῷ τῆς τραγῳδίας τύπῳ δραματικῶς ἐξειργάζετο. Καὶ παντὶ μέτρῳ ῥυθμικῶ ἐχρηῖτο, ὅπως ἂν μηδεὶς τρόπος τῆς Ἑλληνικῆς γλώττης τοῖς χριστιανοῖς ἀνήκοος ᾖ.

Compuso una gramática de tipo cristiano y tradujo los libros de Moisés en verso heroico; y todos los libros del Antiguo Testamento que están escritos en forma narrativa, parte los compuso en verso dactílico y parte los elaboró a la manera dramática en forma de tragedia. Utilizó además todos los metros, para que ninguna forma de la lengua griega fuera desconocida a los cristianos.

El hijo, por su parte

τὰ Εὐαγγέλια, καὶ τὰ ἀποστολικὰ δόγματα, ἐν τύπῳ διαλόγων ἐξέθετο, καθὰ καὶ Πλάτων παρ' ἑλλήσιν.

expuso los Evangelios y los escritos de los apóstoles en forma de diálogos, como Platón entre los griegos (Socr. schol. hist. *Hist. Eccl.* 3.16 = Migne, *PG* 67.417-20).

La treta de los Apolinarie nos coloca ante las puertas mismas del centón cristiano. Pero el hecho es que los primeros centones de la Historia Sagrada que conocemos, que han llegado hasta nosotros, no son griegos, de Homero. O bien, si los hubo, prosperando la vía abierta por los Apolinarie, se nos han perdido; o bien, lo que es más probable, era mucho más fácil hacer hablar «cristiano» a Virgilio que a Homero. Desde luego el centón de Proba, el ejemplo máximo del género, no solo está animado de una clara intención pedagógica, como los escritos de los Apolinarie, sino que parece estar reaccionando ante el decreto de Juliano. Proba anuncia así su propósito (v. 23): «Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi», «que Virgilio cantó los piadosos manda-

mientos de Cristo, eso diré» y eso podría sonar como una respuesta a la ironía del Apóstata: «si [los maestros cristianos] creen que [los poetas] erraron respecto a los dioses, que se vayan a las iglesias de los galileos a comentar a Mateo y a Lucas».

3) Finalmente, el abuso de la interpretación alegórica de los poetas antiguos debe contarse entre los factores que favorecieron la aparición del centón cristiano. Una muy interesante variante de este uso es el empleo de un lugar virgiliano como argumento probatorio de un determinado aspecto apologético. A eso se llegó por el uso desmesurado de la alegoría, un uso que supone una absoluta despreocupación o inconsciencia por leer la frase virgiliana en su contexto. Los cristianos cultivados de la tardía antigüedad participaban de la convicción de sus congéneres paganos de que en los poetas antiguos, singularmente en Virgilio, se encontraba en ocasiones oscuramente (*ἀλληγορικῶς*) expresada una verdad de orden trascendente al sentido directo de las palabras, en este caso, la verdad cristiana, lo que permitía las «interpretaciones» más peregrinas.⁶ Como se ha dicho, la utilización de Virgilio en este sentido ha sido largamente documentada y probada. Aquí importa solo insistir en que los centones cristianos virgilianos —y, más tarde y por influencia de ellos, los homéricos— constituyen uno de los ejemplos donde mejor se expresa aquella arraigada creencia. Veamos, al respecto, la inscripción que precede a uno de los manuscritos principales del centón de Proba, el *Palatinus* 1753 (s. IX-X), f. 62 r.:

[Proba] hunc centonem religiosa mente amore Christi feruenti prudenter enucleate deflorauit et legendum populis omnibus christianis tradidit ostendens quia et alienigeni uates uera obscuris inuoluentes in alia mente legem Domini et aduentum passionem et ascensionem uel cetera ante aduentum Domini inspirato prae-dixerunt.

[Proba] avisadamente y con sencillez libó este centón con piadosa intención y ferviente amor de Cristo y lo entregó a todos los pueblos cristianos para que lo leyeran, demostrando que incluso los poetas paganos, velando la verdad con apariencias oscuras, predijeron inspirados, sin tener conciencia de ello, los mandamientos del Señor, su venida, su pasión y ascensión, así como el resto de cosas que sucedieron antes de su venida.

6 Cf. Courcelle (1995) y (1957), que se ha dedicado preferentemente al «Fortleben» del libro sexto de la *Enéida*; Hagendahl (1958) 124, 127, 134, 188-191, 231-242, 382-389, y Hagendahl (1947); Wiesen (1971); Marrou (1958⁴) 498-503 (quien después del análisis de un fragmento de las *Confesiones* literalmente sembrado de citas bíblicas, exclama, p. 501: «on le voit, nous touchons presque ici au centon!»).

Para el autor de la inscripción parece bastante claro que en Virgilio está contenida nada menos que la *historia Salutis*, que es precisamente lo que había podido apreciar «con piadosa atención y ferviente amor de Cristo» la poetisa Proba y lo que seguramente hacía los versos virgilianos tan a propósito para la expresión de la verdad revelada.

Como si se tratara de una respuesta, en latín, al duro decreto de Juliano, una dama de la aristocracia romana, Petronia Proba, compone el más extenso centón virgiliano de tema cristiano que conocemos en los años inmediatamente posteriores a aquel decreto. Proba nació hacia el 322 d.C. Fue hija de Petronio Probiano (cónsul en 322), hermana de Petronio Probino (cónsul en 341) y esposa de Clodio Celsino Adelfo, *praefectus Urbis* en 351.⁷ Tras la guerra civil de Constancio contra el usurpador Majencio (355), compuso un poema, hoy perdido, en el que, al parecer, desde una perspectiva todavía auténticamente romana (es decir, pagana) cantaba el dominio de Roma sobre el mundo, dominio del que el reciente triunfo de las armas imperiales era un señalado episodio. Pero, poco después, convertida al cristianismo, despreció su anterior producción literaria, destruyó quizá los ejemplares de su obra y, como con propósito de reparar su antigua entrega a la poesía pagana, se volvió a las Escrituras que le proporcionaron el contenido de su centón virgiliano (vv. 1-8). Oigamos su confesión al comienzo del centón:⁸

Iam dudum temarasse duces pia foedera pacis,
regnandi miseros tenuit quos dira cupido,
diuersasque neces, regum crudelia bella
cognatasque acies, pollutos caede parentum
insignis clipeos nulloque ex hoste tropaea,
sanguine conspersos tulerat quos fama triumphos,
innumeris totiens uiduatas ciuibus urbes,
confiteor, scripsi: satis est meminisse malorum

Cómo hace ya mucho tiempo habían roto los piadosos pactos de paz caudillos a los que había arrebatado, desgraciados, desenfrenada pasión de reinar, y las diversas matanzas, de los reyes las crueles guerras, los hermanos en armas enfrentados, los notos escudos profanados por matanzas fraternas y los trofeos a ningún ene-

7 Esta identificación no está exenta de incertidumbres y no es aceptada por todo el mundo. Cf. Barnes (2006) 245 y ss.

8 Los textos del centón de Proba se reproducen según Schenkl (1888).

migo ganados, triunfos manchados de sangre que la fama había cantado, innúmeras ciudades tantas veces despojadas de sus habitantes, tales cosas, lo confieso, escribí: bastante es haber recordado esos males.⁹

El centón de Proba comprende 694 hexámetros divididos en dos partes de igual extensión, dedicadas, respectivamente, al Antiguo y Nuevo Testamento. El tratamiento del material bíblico es en ambas partes similar: Proba escoge los episodios más relevantes y deja a otros poetas que quieran seguir su ejemplo la tarea de contar los demás. Sin embargo, dentro de cada una de las partes hay un episodio de mayor longitud y más detenido desarrollo: en el caso de la parte correspondiente al Antiguo Testamento, el episodio que destaca es el de la descripción del Paraíso, la aparición de la serpiente y el primer pecado. Leamos una pequeña muestra, la dedicada precisamente a la descripción del Paraíso (vv. 160-171):

Ecce autem primi sub limina solis et ortus	A. 6.255
deuenerunt locos, ubi mollis amaracus illos	A. 1.365 (6.638) + 1.693
floribus et dulci adspirans conplectitur umbra.	A. 1.694
hic uer purpureum atque alienis mensibus aestas,	G. 2.149 (cf. E. 9.40)
hic liquidi fontes, hic caeli tempore certo	G. 4.18 + 100
dulcia mella premunt, hic candida populus antro	G. 4.101 + E. 9.41
inminet et lentae texunt umbracula uites.	E. 9.42
inuitant croceis halantes floribus horti	G. 4.109
inter odoratum lauri nemus ipsaque tellus	A. 6.658 + G. 1.127
omnia liberius nullo poscente ferebat.	G. 1.128
fortunati ambo, si mens non laeua fuisset	A. 9.446 + E. 1.16
coniugis infandae: docuit post exitus ingens.	A. 11.267 + 5.523

Y he aquí que bajo los primeros albores del sol naciente
llegaron a los lugares, donde la suave mejorana los
rodea, exhalando su aroma, con sus flores y dulce sombra.
Aquí la primavera purpúrea y el verano en meses impropios prolongado;
aquí líquidas fuentes; aquí en su tiempo
exprimen dulce miel, aquí el olmo blanco
está ante la cueva y teje techos umbrosos la vid flexible.
Les invitan huertos perfumados de flores de azafrán
entre un bosque oloroso de laurel, y la tierra, ella misma,

9 Sobre esta parte «no centonaria» del centón de Proba, véase Green (1997).

lo ofrecía todo con mayor prodigalidad por cuanto nadie se lo pedía.
 ¡Afortunados los dos!, si no hubiera sido insensata la mente
 de la esposa infanda: lo mostró después un suceso terrible.¹⁰

Evidentemente, este episodio constituye el contrapunto perfecto a la salvación que se operará en el futuro gracias a Jesucristo (y de hecho es así como lo entiende Eudocia). La descripción del paraíso en la Sagrada Escritura, que debía de parecer demasiado sucinta a los educados en la poética y retórica clásicas (tan solo se pone de manifiesto la existencia del árbol de la vida y del de la ciencia: *Gen.* 2.9), se prestaba especialmente a una amplificación mediante todos los lugares comunes referentes al *locus amoenus*. Desde este punto de vista, las obras de Virgilio se muestran especialmente efectivas, en la medida en que comprenden las *Bucólicas* y las *Geórgicas*. El fragmento se abre con un verso procedente del libro sexto de la *Eneida*; sin embargo, la parte central del mismo se basa en versos y hemistiquios procedentes de las dos mencionadas obras no heroicas, especialmente de la égloga novena, de la que se toman hemistiquios casi seguidos, y de la geórgica cuarta (de los versos en los que se recomienda el mejor lugar para practicar la apicultura), de la que también se toman hemistiquios seguidos, aunque con alguna variación para acomodarlos al contexto.

Seguidamente, hace su aparición la serpiente (*Gen.* 3.1 «serpens autem erat sapientior omnium bestiarum»), que es también otro elemento perfecto para una adecuación al modo descriptivo de la poesía pagana (172-178):

Iamque dies infanda aderat: per florea rura	A. 2.132 + 1.430
ecce inimicus atrox inmensis orbibus anguis	G. 1.407 + A. 2.204
septem ingens gyros, septena uolumina uersans	A. 5.85 et 5.408
nec uisu facilis nec dictu affabilis ulli	A. 3.621
obliqua inuidia ramo frondente pependit,	A. 11.337 + 7.67
uipeream spirans animam, cui tristia bella	A. 7.351 + 325
iraeque insidiaeque et crimina noxia cordi.	A. 7.326

Y ya había llegado el día abominable: por los campos floridos
 he aquí un atroz enemigo: una serpiente de inmensos anillos

10 El carácter disonante de la traducción, su sintaxis forzada, deben atribuirse al carácter centenario del original. La autora, con todo, ha efectuado cambios menores en los versos virgilianos, como sustituir *illum* (referido en el original al hijo de Eneas) por *illos*, pasar a la 3.ª persona del plural los versos que estaban en 2.ª o 3.ª del singular, o sustituir *hinc* por *hic* en *hinc caeli tempore certo dulcia mella premes* para conservar la anáfora.

que se arrastraba, ingente, en siete vueltas, en siete ondulaciones
 —ni fácil de mirar ni agradable dirigirle la palabra—;
 a escondidas, con envidia, se colgó de una rama frondosa,
 insuflando su aliento viperino, cuyo corazón tristes guerras,
 discordias, insidias e injuriosos crímenes alienta.

En este caso, se inicia la descripción con la fórmula *iamque dies infanda aderat*, del verso 132 del libro segundo de la *Eneida*. Lo infando es la próxima destrucción de Troya. La elección es consecuente con el hecho de que unos versos más adelante, en este mismo libro, leemos el prodigio de las serpientes que devoran a Laocoonte y a sus hijos: de él ha extraído Proba el segundo hemistiquio del verso 173 «inmensis orbibus anguis». Con todo, el grueso de la descripción «a la pagana» de la sierpe bíblica lo proporciona (junto a la Escila de *Aen.* 3,621, verso 175 del centón) la furia Alecto, que da inicio a las hostilidades en la parte «iliádica» de la *Eneida*: del mismo modo que en la descripción del paraíso, la centonaria ha podido usar cuatro versos casi seguidos, sin alterar («cui tristia bella ... tot sese uertit in ora»). El empleo de tal episodio tiene además la ventaja de que puede aplicarse a Alecto lo mismo que al demonio: *odit et ipse pater* (Plutón en la *Eneida*). Lo que importa destacar aquí es por qué Proba amplifica este tipo precisamente de episodios. Por una parte, desde el punto de vista de la «virgilianización de la Escritura», esto es, de la expresión del relato bíblico con el *ornato* adecuado, la poesía virgiliana se presta especialmente bien a tal efecto, porque en ella se incluyen, como hemos ya apuntado, *Bucólicas* y *Geórgicas*, y porque incluso el poema épico heroico ya ha sufrido la influencia de la sensibilidad estética helenística. Así, abundan en el centón los pasajes de tipo paisajístico, naturalístico o incluso meteorológico, en los que la centonaria despliega todos los *loci* y los *themata* de la tradición poética pagana. Por otra parte, este tipo de pasajes son inocuos desde el punto de vista cristiano, porque permiten aprender los módulos estéticos de la literatura grecorromana, pero dejando a un lado las peligrosas ficciones mitológicas o códigos morales heroicos que entren en conflicto con la ética cristiana.

Para la parte correspondiente al Nuevo Testamento, Proba escoge también lo que mejor se preste a este tipo de desarrollo narrativo-descriptivo (el nacimiento, la huida a Egipto, la tempestad en el lago Tiberíades, etc.). Con todo, la autora considera esta parte como digna de un tono más elevado (vv. 334-337):

maius opus moueo: | uatum praedicta priorum
 adgredior, | quamuis angusti terminus aeui

A. 7.45 + 4.464
 A. 3.38 + G. 4.206

accipiat, | temptanda uia est, qua me quoque possim G. 4.207 + 3.8
tollere humo | et nomen fama tot ferre per annos G. 3.9 + 47

una obra más grande acometo: a las predicciones de antiguos adivinos
me acerco, aunque el fin de una breve existencia
me alcance, debo tentar el camino por el que yo también pueda
elevarme del suelo y perpetuar Su nombre y gloria por los siglos.¹¹

El ejemplo de Proba cundió. En latín conocemos otros tres centones virgilianos cristianos, el *Tityrus siue uersus ad gratiam Domini*, el *De Verbi incarnatione* y el *De ecclesia*, los tres datables hacia el final del siglo iv o principios del v, los dos primeros compuestos con evidente imitación del centón de Proba y el tercero con una dependencia, si no evidente, al menos no descartable.

Pero ninguna de esas secuelas tiene la importancia ni la extensión de los centones homéricos cristianos atribuidos a Eudocia. Realmente, no sabemos quién fue el primero en cantar con versos de Homero la Historia Sagrada, pero dos cronistas bizantinos del siglo xii, Zonaras y Tzetzes, atribuyen los homerocentones cristianos que se nos han conservado a una egregia dama, Elia Eudocia, que desposó al emperador Teodosio II en 421 y fue elevada a la dignidad de Augusta en 423. Se retiró —o fue exilada— a Jerusalén en fecha incierta, donde murió en 460. La autoría de Eudocia con respecto a los homerocentones cristianos es un dato que necesita discusión —aunque no aquí ni ahora—.¹² Ya el testimonio de Zonaras nos permite colegir que hubo antes de la emperatriz otros centonarios cristianos, entre ellos un «obispo Patricio» que no ha sido posible identificar fuera de los epigramas que en algunos manuscritos acompañan a los centones. Patricio, por haber dejado su obra incompleta, habría tenido muchos continuadores y uno de ellos fue la emperatriz Eudocia, la cual, declara explícitamente Zonaras, llevó a término la obra de Patricio y le antepuso una ἐπιγραφή. Probablemente, como ninguno de los centonarios alcanzó la fama literaria de Eudocia, los homerocentones cristianos se difundieron bajo su nombre y así han llegado hasta nosotros.

A diferencia de Proba, la obra atribuida a Eudocia consta de varios poemas centonarios independientes entre sí, cada uno con un título propio que subra-

11 En el original (G. 3.8-9 y 47) se refiere, naturalmente, a la fama y nombre de César, G. 3.46-49: «mox tamen ardentis accingar dicere pugnas | Caesaris et nomen fama tot ferre per annos, | Tithoni prima quot abest ab origine Caesar».

12 Respecto al problema de la(s) autoría(s) de la obra transmitida bajo el nombre de Eudocia, véase Rey (1998) 14-38.

ya precisamente su carácter inconexo. Por otra parte, no hay una simetría, como en Proba, entre Antiguo y Nuevo Testamento. Esto podría deberse a la pérdida de los centones dedicados al Antiguo Testamento, aunque tampoco sería descabellado pensar simplemente en un cambio de intereses (en efecto, el centón dedicado a la pérdida del paraíso, el único sobre el Antiguo Testamento, finaliza con una mirada profética sobre el nacimiento de Jesucristo). No obstante, es probable que, a pesar de las diferencias (algunas de ellas explicables, como veremos, por las diferencias entre las respectivas *Vorlagen*), fuera Proba quien inspirara a los centonarios cristianos homéricos. A ese respecto conviene recordar que tenemos un indudable testimonio de que la obra de Proba no solo era conocida en la corte de Constantinopla, sino que había despertado el interés de la familia imperial. Nos referimos al *carmen* que precede al centón en bastantes de los manuscritos que lo han conservado. En él, un desconocido *librarius*, dirigiéndose al emperador Arcadio (emperador en 383-408), quien le había encargado una copia de la obra, le ruega que se digne «Maronem | mutatum in melius cognoscere» (vv. 3-4) y que lo ponga en manos del «minor Arcadius: tradasque minori | Arcadio» (vv. 13-14).¹³ Este *minor Arcadius* es más probablemente el todavía no nacido hijo del emperador Arcadio, el futuro Teodosio II, que el hermano menor de Arcadio, Honorio. Aquel hijo, Teodosio II, sería más tarde, como se ha dicho, el marido de Eudocia. Si el centón de Proba estuvo presente en la educación del heredero imperial, no es nada arriesgado suponer que su esposa, Eudocia, tocada a la vez en su fibra religiosa y literaria, acometiera la empresa de revestir la Historia Sagrada con los versos del máximo poeta griego, así como Proba había obrado con los versos del máximo poeta romano.

Un examen detenido del centón de Eudocia en comparación con el de Proba (en los episodios tratados por ambas), revela, no obstante, interesantes diferencias, que, como hemos dicho, se deben a la diferencia de carácter entre Homero y Virgilio. En primer lugar, en Eudocia no es tan acusada la amplificación descriptiva, tan clara en Proba. No tenemos una descripción análoga del paraíso en Eudocia (¿el centón no se cose a partir de Nicandro o Teócrito!) e incluso en el episodio de la irrupción en el paraíso de la serpiente, la amplificación descriptiva es también más discreta que en Proba (Eudocia, V, 181l, 1-7):¹⁴

Ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα δαφνοῖός, *Il.* 2.308
 δεινός τ' ἀργαλέος τε καὶ ἄγριος οὐδὲ μαχητός, *Od.* 12.119

¹³ Cf. Green (1995), 561-562.

¹⁴ Los textos del centón de Eudocia se reproducen según Rey (1998).

ὅς κατὰ πόλλ' ἔρδεκεν, ὅς οὐ σύμπαντες οἱ ἄλλοι,	<i>Il.</i> 22.380
παρφασίη τ' ἔκλειψε νόον πυκινὰ φρονεόντων	<i>Il.</i> 14.217
κούρη δὲ ξύμβλητο πρὸ ἄστεος ὑδρευούσῃ·	<i>Od.</i> 10.105
αὐτίκα μελίχιον καὶ κερδαλέον φάτο μῦθον	<i>Od.</i> 6.148
φωνῇ τε βροτῇ κατερήθη φώνησέν τε·	<i>Od.</i> 19.545

*Entonces acaeció un gran portento. Un dragón de roja espalda, grave, terrible, cruel e ineluctable, que causó mucho más daño que todos los otros juntos, con lenguaje seductor, que hace perder el juicio a los más prudentes se encontró a la doncella, que iba a proveerse de agua; y entonces pronunció dulces e insinuantes palabras y le habló diciendo con voz humana*¹⁵

Solo el segundo hemistiquio del primer verso, y los versos segundo y tercero corresponden a la descripción de la serpiente. El δράκων de Eudocia es el de *Il.* 2.308, cuando este prodigio apoya el discurso de Odiseo en el debate sobre la conveniencia de permanecer en Troya, y su descripción, como en Proba, corresponde a la peligrosa Escila, por un lado, pero también a Héctor. El carácter oral de los poemas de Homero se aprecia, asimismo, en Eudocia, que a veces abusa de la dicción formular homérica, como en el verso 7 de este fragmento. Esto, sumado al uso por parte de Eudocia de versos enteros, aunque solo sea pertinente un hemistiquio (como vemos en el verso 5), hace que, en general, el centón griego parezca peor trabado que el latino.¹⁶

Estas diferencias son también constatables en otro tipo de episodios: los discursos (especialmente los de Jesús), que constituyen casi un *tour de force*, en la medida en que, si los fenómenos atmosféricos o los paisajes son básicamente idénticos en contextos paganos o bíblicos, los discursos de un héroe pertenecen a un *Gedankenwelt* muy distinto al de Jesucristo. También en estos casos, comprobamos como la *Vorlage* virgiliana se presta más fácilmente a la cristianización. Leamos las últimas palabras de Jesús a sus discípulos, tras la resurrección, en el centón de Proba (vv. 663-676):

coram, quem quaeritis, adsum.	<i>A.</i> 1.594
uicit iter durum pietas <i>et</i> uiuida uirtus.	<i>A.</i> 6.688 + 5.754; 11.386

¹⁵ Los centones homéricos se han traducido tomando como base las versiones de Luis Segalá.

¹⁶ Sobre las consecuencias del diferente carácter de los poemas épicos de Homero (para interpretación oral) y de Virgilio (de carácter literario) en los respectivos centones, véase Usher (1998) 52 y 56.

praecipites uigilate, uiri; timor omnis abesto.	A. 4.573 + II.14
hi nostri reditus expectatque triumphum,	A. II.53
haec mea magna fides, o terque quaterque beati,	A. II.55 + I.94
quae uobis, quae digna, uiri, pro laudibus istis	A. 9.252
praemia posse rear solui, quae dona parari?	A. 9.253 + E. 6.79
accipite ergo animis: quae uos a stirpe parentum	A. 3.250; IO.100 + 3.94
prima tulit tellus, eadem uos ubere laeto	A. 3.95
accipiet. reuocate animum maestumque timorem	A. 3.96 + I.202
mittite et uosmet rebus seruate secundis.	A. I.203 + 207
quod super est, laeti bene gestis ordine rebus	A. 9.156
pacem orate manu, pacem laudate sedentes	A. IO.80 + II.460
magnanimi; pacis solum inuiolabile pignus.	A. 6.649 e.a. + II.363

Ante vosotros me presento, aquel a quien buscáis.
 La piedad y el vigoroso valor ha vencido el duro camino.
 Daos prisa y despertad, hombres: aléjese todo temor.
 Este es nuestro retorno y el esperado triunfo,
 esta mi gran fe, ¡oh tres y cuatro veces felices!
 ¿de qué premios, muchachos, seréis dignos vosotros
 por tan loables propósitos? ¿Qué galardones recibir?
 Oíd, así pues, en vuestras mentes: la tierra que dio origen
 primero a la stirpe de vuestros padres, ella en feliz prosperidad
 os recibirá. ¡Cobrad ánimo y el angustioso temor
 deponed! Y conservaos para días afortunados.
 Por lo que resta, contentos por lo que hemos ya cumplido con éxito,
 pedid con la mano la paz, alabad, sentados, la paz
 magnánimos; la prenda de la paz es lo único inviolable

Resulta interesante constatar que aquellos aspectos en los que el poema virgiliano se diferenciaba de los homéricos, son precisamente los que se prestan fácilmente a una resemantización cristiana, como es el caso de lo relacionado con la *pietas* y la *uirtus* (al fin y al cabo, la distancia cronológica entre Virgilio y los Evangelios no es tan grande como entre estos y Homero). Además, a esto ayuda el hecho de que en este fragmento pueden consignarse varios contactos verbales con el Evangelio.¹⁷ El mismo episodio en Eudocia (XLVIII, 1862l, 14-22) es, como en el caso del paraíso, más breve:

17 Cf. el verso 663 del centón y *Ev.Luc.* 24.13, o el verso 675 y *Ev.Jo.* 20.21.

Κέκλυτέ μεν μύθων κακά περ πάσχοντες, ἑταῖροι·	<i>Od.</i> 12.271; 12.340
ἦδη γὰρ τετέλεσται ἅ μοι φίλος ἦθελε θυμός,	<i>Od.</i> 13.40
ἄλλ' ὅδ' ἐγὼ τοιόσδε παθὼν κακὰ πολλὰ ἀνατλάς.	<i>Od.</i> 16.205
ἄρνύμενος πατρός τε μέγα κλέος ἦδ' ἐμὸν αὐτοῦ,	<i>Il.</i> 6.446
ἐνθα τε ναίουσι ψυχαί, εἶδωλα καμόντων,	<i>Od.</i> 24.14
ἦλυθον ὄφρα ἴδω νέκυσας καὶ ἀτερπέα χῶρον.	<i>Od.</i> 11.94
ἀλλ' ὑμεῖς ἔρχεσθε καὶ ἀγγελίην ἀπόφασθε	<i>Il.</i> 9.649
μειλιχίοις ἐπέεσι, παρασταδὸν ἄνδρι ἔχοντες·	<i>Od.</i> 10.173
κεῖθεν δ' αὐτὸς ἐγὼ φράσομαι ἔργον τε ἔπος τε.	<i>Il.</i> 15.234

Oíd mis palabras, amigos, aunque padezcáis tantos males:
ya se ha cumplido cuanto mi ánimo deseaba,
aquí me tenéis, habiendo padecido y vagado mucho,
para mantener la inmensa gloria de mi padre y de mí mismo;
allí donde residen las almas, imágenes de los difuntos,
fui a ver los muertos y esa región desapacible.
Id y publicad mi respuesta,
acercándoos *a cada hombre* y hablando con dulces palabras:
entonces *me ocuparé* de lo que fuere conveniente hacer o decir.

Después de una fórmula como apertura al discurso de Jesús, el grueso de los versos se refieren en su contexto original a Odiseo: ya sea que hable él mismo como en los versos 15, 16 o 17 (este último gracias a una manipulación), ya se trate de un verso relativo a algunas de sus peripecias (versos 1, 18, 21). No puede dejar de causar hilaridad el verso 20, que, como habrán podido identificar, procede de la respuesta que da Aquiles a Áyax Telamonio en la embajada del libro IX de la *Ilíada*, aunque tales casos susceptibles de producir hilaridad en alguien que identifique el contexto original, se leen también, por supuesto, en Proba (el celeberrimo «o fortunati ambo!» de Niso y Euríalo, reconvertido a Adán y Eva); sin embargo, como hemos señalado, las virtudes de los héroes virgilianos son más fácilmente cristianizables.

Todo lo que sabemos sobre la moda de componer centones cristianos apunta a que los latinos y, concretamente, los virgilianos fueron las primeras muestras de ese subgénero. Esta circunstancia quizá ni siquiera debería ser objeto de comentario. Pero el prestigio de la advertencia horaciana («uos exemplaria Graeca | nocturna uersate manu, uersate diurna»),¹⁸ incluso tratándose de este tipo

18 Hor., *A. P.* 268-269.

de poesía, parece que sigue pesando sobre los estudiosos de la literatura latina. Tendemos a buscar casi sistemáticamente el «necesario» modelo griego.

En cualquier caso, el hecho es que es Virgilio el primero que presta sus versos para la composición de centones cristianos. Sin duda, por la razón antes mencionada de la mucho mayor capacidad no solo de las palabras virgilianas¹⁹ sino de la *Gedankenwelt* misma de Virgilio para adaptarse —o para ser distorsionada— en un sentido cristiano. Aquello de Haecker del *anima naturaliter christiana*²⁰ de Virgilio suena muy lejano del vocabulario actual de los estudios literarios, pero sigue siendo una buena definición para la manera como veían al poeta los cristianos cultivados de la tardía antigüedad. Hemos podido comprobarlo en los ejemplos de los fragmentos de Proba y Eudocia referidos a episodios del Nuevo Testamento, donde ciertos conceptos relacionados con la moral heroica que en Virgilio representan una novedad en relación con su modelo homérico, como por ejemplo la *pietas*, hallan su plena expresión en el relato bíblico, mientras que en el caso de los códigos heroicos puramente homéricos es forzoso prescindir de ellos por el conflicto que suponen con los valores cristianos. Por ello no es de extrañar que, más adelante, no solo los episodios de la Historia Sagrada sino de la doctrina misma se presten a ser enseñados en forma de centón virgiliano: tal es el caso del *Tityrus siue versus ad gratiam Domini* atribuido a Pomponio.²¹

Eudocia conoce el centón de Proba y se inspira en él. Ya se ha visto que la obra de Proba era conocida en Constantinopla y en el seno de la familia imperial. Desde luego, el sistema de composición por episodios es similar y las diferencias se dan en el criterio de selección de los mismos: en efecto, Proba distribuye de manera simétrica su centón y dedica la primera parte del mismo a episodios del Antiguo Testamento y la segunda, cuyo inicio marca de forma clara con un nuevo prefacio, a episodios seleccionados del Evangelio; por contra, la temática de los centones de Eudocia corresponde, salvo en un caso, a episodios del Evangelio, y aun en ese único caso se remite explícitamente a los acontecimientos futuros, a la llegada del Mesías. Aunque no cabe descartar que el estado deficiente e incompleto de la transmisión del centón de Eudocia sea parcialmente responsable de las diferencias entre el mismo y su modelo, es, sin embargo, más probable que distintos intereses y objetivos teológicos y pedagógicos en Proba y en Eudocia sean la mejor explicación de aquellas diferencias.²²

19 Cf. Borrell (1991) *passim*. Véase también Gärtner (2004).

20 Haecker (1945) 171.

21 Así fue ya advertido por Schmid (1954) 794. Véase también Ricci (1977) 496; Vidal (1983) 256.

22 Cf. Rey (1998) 50-51.

Con todo, la mayor diferencia entre las dos obras se da en el tono y el estilo, en suma, en la utilización de los elementos retóricos. Esta diferencia podría explicarse, en parte, por una causa externa: cuando Eudocia escribe su centón, el decreto de Juliano que impedía el acceso de los cristianos a los autores antiguos ya no tenía vigencia, es decir, ya no urgía aprender el *ornamentum* pagano extraído de los textos originales que lo soportaban. En ese sentido, Eudocia no tenía que preocuparse de rescatar la lengua y el estilo de Homero, que se podían aprender en el mismo Homero. Pero, sin tener en cuenta el hecho de que no se puede demostrar que Proba se sintiera vinculada por el decreto juliano, la explicación es en cualquier caso demasiado rebuscada. Como decía Büchner, hablando del carácter cuasi centonario pero también de la calidad de la *Ciris* de la *Appendix Vergiliana*, «die Dichtersprache dichtet für ihn», el lenguaje del poeta compone por él.²³ Esto es lo que pasa aquí, el *color vergilianus* compone por Proba. Además, frente al carácter solamente heroico de la obra homérica, la virgiliana ofrecía el léxico y la manera de las *Bucólicas* y las *Geórgicas* y, dicho de una forma más general, su deuda con la poesía helenística.

23 Büchner (1961) col. 101, 60 ss.

Bibliography

- ADAMS, J. N. (2003) *Bilingualism and the Latin Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ADAMS, J. N., JANSE, M. & SWAIN, S. (eds.) (2002) *Bilingualism in Ancient Society. Language contact and the Written Text*. Oxford: Oxford University Press.
- ADRADOS, F. R. (1970) “La tradición fabulística griega y sus modelos métricos (Conclusión)”. *Emerita* 3: 1-52.
- ADRADOS, F. R. (1978) “Elementos cínicos en las *Vidas* de Esopo y Secundo y en *Diálogo* de Alejandro y los Gimnosofistas”. *Homenaje a Eleuterio Elorduy*. Bilbao: Universidad de Deusto: 309-328.
- ADRADOS, F. R. (1979) *Historia de la fábula greco-latina*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ADRADOS, F. R. (1981) “Sociolingüística y griego antiguo”. *REL* 11: 311-29.
- ADRADOS, F. R. (1993), review of Papathomopoulos (1990). *Gnomon* 65: 660-64.
- ADRADOS, F. R. (1998), review of Ferrari (1997). *Emerita* 66: 187-88.
- AKUJÄRVI J. (2005) *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis*. (Studia Graeca et Latina Lundensia 12). Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- ALBERTI, A. & SHARPLES, R. W. (ed.) (1999) *Aspasia. The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics*. Berlin: W. de Gruyter.
- ALCOCK, S. E. (1993) *Graecia Capta. The landscape of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALCOCK, S. E., CHERRY, J. F. & ELSNER, J. (eds.) (2001) *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- ALEXANDRE, M. (1979) “Le travail sur la sentence chez Marc-Aurèle. Philosophie et rhétorique”. *La Licorne* 3 (*Formes brèves. Métamorphoses de la sententia*): 125-154.
- ALGRA, K. (2003) “The Mechanism of Social Appropriation and its Role in Hellenistic Ethics”. *OSAPh* 25: 265-296.
- ALGRA, K., VAN DER HORST, P. W. & RUNIA, D. (eds.) (1996) *Polyhistor*. Leiden: Brill.
- ALSINA, J. (1981) “Introducción general”, in J. Alsina & A. Espinosa, *Luciano. Obras* 1. Madrid: Gredos.
- AMATO, E. (ed.) (2006) *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*. (Latomus 296). Bruxelles: Latomus.
- AMELOTTI, M. (1966) *Il testamento romano attraverso la prassi documentale*. Firenze: Le Monnier.
- ANDERSON, G. (1977) “Alciphron's Miniatures”. *ANRW* II 34.3: 2188-2206.

- ANDERSON, G. (1989) "The *pepaideumenos* in Action: Sophist and their Outlook in the Early Empire". *ANRW* II 33.1: 79-208.
- ANDERSON, G. (1993) *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London & New York: Routledge.
- ANDREASSI, M. (2001) "Esopo sulla scena: il mimo della *Moicheutria* e la *Vita Aesopi*". *RhM* 144: 203-225.
- ANDREASSI, M. (2002) "Il mimo tra 'consumo' e 'letteratura'. *Charition, Moicheutria*". *Anc-Narr* 2: 30-46.
- ANDREASSI, M. (2004) *Le facezie del Philogelos. Barzellette antiche e umorismo moderno* (Satira 2). Leche: Pensa MultiMedia Editore.
- ASHBROOK, S. (1998) "The Stylite's liturgy: Ritual and Religious Identity". *JECS* 6.3: 523-539.
- ATHERTON, C. (1993) *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ATTRIDGE, H. W. & HATA, G. (eds.) (1992) *Eusebius, Christianity and Judaism*. Detroit: Wayne State University.
- AUKSI, P. (1995) *Christian Plain Style. The evolution of a spiritual idea*. Montreal: McGill-Queen's Press.
- AUVRAY-ASSAYAS, C. (2005) "Les 'installations' grecs dans les dialogues de Cicéron", in F. Dupont & E. Valette-Cagnac (eds.) (2005): 211-227.
- AVEZZÙ, E. (1985) "Nota su Alcifrone", in E. Avezzi & O. Longo (eds.) (1985): 43-49.
- AVEZZÙ, E. & LONGO, O. (eds.) (1985) *Alcifrone. Lettere di parassiti e di cortigiane*. Venezia: Marsilio.
- BALDWIN, B. (1961) "Lucian as Social Satirist". *CQ* n.s. 11.2: 199-208.
- BALDWIN, B. (1973a) "Aulus Gellius and his circle". *Acta Classica* 16: 103-107.
- BALDWIN, B. (1973b) *Studies in Lucian*. Toronto: Hakkert.
- BALDWIN, B. (1992) "Greek in Cicero's letters". *Acta Classica* 35: 1-17.
- BALLESTA GARCÍA, M.^a D. (2001) "Algunos recursos de caracterización tipológica en Alcifrón". *Anuario de Estudios Filológicos* XXIV: 39-53.
- BARCHIESI, A. (2009) "Roman Perspectives on the Greeks", in G. Boys-Stones, B. Graziosi & P. Vasunia (eds.) (2009): 98-113.
- BARNES, J. (1999) "An introduction to Aspasius", in A. Alberti & R. W. Sharples (eds.) (1999): 1-50.
- BARNES, J. & GRIFFIN, M. (eds.) (1997) *Philosophia Togata II, Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- BARNES, T. D. (1981) *Constantin and Eusebius*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- BARNES, T. D. (1992) "The Constantinian Settlement", in H. W. Attridge & G. Hata (eds.) (1992): 635-657.
- BARNES, T. D. (2006) "An urban prefect and his wife". *CQ* 56: 249-256.
- BARTSCH, H. W. (1941) *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*. Gütersloh: Evangelischer Verlag.
- BARZANÒ, A., BEARZOT, C., LANDUCCI, F., PRANDI, L. & ZECCHINI, G. (eds.) (2001) *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica (Bergamo, 16-18 dicembre 1998)*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

- BATLLORI, M. (1946) *Cartas del padre Pou al Cardenal Despuig*. Palma: Moll.
- BAUN, J., CAMERON, A., EDWARDS, M. & VINZENT, M. (eds.) (2010) *Studia Patristica XLIV*. Leuven: Peeters.
- BEACHAM, R. C. (2004) *The Roman Theatre and its Audience*. London: Routledge.
- BEALL, S. M. (2005) "Gellian Humanism revisited", in L. Holford-Strevens & A. Vardi (eds.) (2005): 206-222.
- BEAUCHET, L. (1969) *Histoire du droit privé de la République Athénienne, II. Le droit de famille*. Amsterdam: Rodopi.
- BEAULIEU, M. Cl. (2004) "L'héroisation du poète Hésiode". *Kernos* 17: 103-117.
- BEE, R. (2004) *Die Oikeiosislehre der Stoa. I. Rekonstruktion ihres Inhaltes*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- BENEDETTI, F. & GRANDOLINI, S. (eds.) (2003) *Studi di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- BERGADÁ, M. (1993) "La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV", in S. G. Hall (ed.) (1993): 185-196.
- BERGMANN, B. (2001) "Meanwhile, Back in Italy...: Creating Landscapes of Illusion", in S. E. Alcock, J. F. Cherry & J. Elsner (eds.) (2001): 154-166.
- BERTI, E. (2007) *Scholasticorum Studia: Seneca il Vecchio e la cultura retorica e letteraria della prima età imperiale*. Pisa: Giardini.
- BIANCHINI, S. & LANDOLFI, A. (eds.) (2007) *Il canone europeo*. (Critica del testo 10). Roma: Viella.
- BIFFI, N. (2005) *L'estremo oriente di Strabone. Libro XV della Geografia*. Bari: Edipuglia.
- BILLAULT, A. (2004) "Littérature et rhétorique dans le discours XVIII de Dion Chrysostome *Sur l'entraînement à la parole*". *REG* 117: 504-518.
- BILLAULT, A. (2006) "Rhétorique et herméneutique dans le *Discours troyen* (XI) de Dion Chrysostome", in L. Calboli Montefusco (ed.) (2006): 1-16.
- BILLAULT, A. (2010) "Lucien, Lucius Verus et Marc Aurèle", in F. Mestre & P. Gómez (eds.) (2010): 145-159.
- BLASS, F., DEBRUNNER, A. & FUNK, R. W. (eds.) (1960) *Grammatik der neutestamentlichen griechischen Sprache*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BLINTIFF, J. (1996) "The Archaeological survey of the Valley of the Muses and its significance for the Boeotian History", in A. Hurst & A. Schachter (eds.) (1996): 193-210.
- BLOMQUIST, K. (1989) *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom. A study in Dio's moral thought, with a particular focus on his attitudes towards women*. Lund: Studentlitteratur.
- BOMPAIRE, J. (1958) *Lucien écrivain. Imitation et création*. Paris: E. de Boccard.
- BOMPAIRE, J. (2003) *Lucien. Œuvres III*. Paris: Les Belles Lettres.
- BONNER, S. F. (1984) *La Educación en la Roma antigua*. Barcelona: Herder (spanish translation of: *Education in Ancient Rome*. London: Methuen & Co, 1977).
- BORG, B. E. (ed.) (2004) *Paideia: the World of the Second Sophistic*. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- BORRELL, E. (1991) *Las palabras de Virgilio en Juvenco*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- BORTHWICK, E. K. (1991) "Bee imagery in Plutarch". *CQ* n. s. 41: 560-562.

- BOVER, J. M. (1845) *Noticia histórico-artística de los museos del Eminentísimo señor Cardenal Despuig existentes en Mallorca*. Palma: Imprenta de D. Felipe Guasp.
- BOWERSOCK, G. W. (1965) *Augustus and the Greek world*. Oxford: Clarendon Press.
- BOWERSOCK, G. W. (1969) *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- BOWERSOCK, G. W. (1998) "Vita Caesarum. Remembering and Forgetting the Past", in W. W. Ehlers (ed.) (1998): 193-210.
- BOWIE, E. L. (1970) "Greeks and their Past in the Second Sophistic". *PCP* 46: 3-41.
- BOWIE, E. L. (1978) "Apollonius of Tyana: Tradition and Reality". *ANRW* II 16.2: 1652-1699.
- BOWIE, E. L. (2002) "Plutarch and literary activity in Achaëa: A. D. 107-117", in Ph. A. Stadter & L. Van der Stockt (eds.) (2002): 41-56.
- BOWIE, E. L. (2004) "The Geography of the Second Sophistic: Cultural variations", in B. E. Borg (ed.) (2004): 65-83.
- BOWIE, E. L. (2007) "The Ups and Downs of Aristophanic travel", in E. Hall & A. Wrigley (eds.) (2007): 32-51.
- BOWIE, E. L. (2009) "Philostratus: the Life of a Sophist", in E. Bowie & J. Elsner (eds.) (2009): 19-32.
- BOWIE, E. L. & ELSNER, J. (eds.) (2009) *Philostratus*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- BOYS-STONES, G. (2001) *Post-hellenistic Philosophy. A study of its development from the Stoics to Origen*. Oxford: Oxford University Press.
- BOYS-STONES, G., GRAZIOSI, B. & VASUNIA, P. (eds.) (2009) *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- BRADLEY, K. (2004) "Apuleius and Carthage". *AncNarr* 4: 1-29.
- BRANCACCI, A. (1985) *Rhetorike Philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*. Napoli: Bibliopolis.
- BRANDÃO, J. L. (2001) *A poética do hipocentauro. Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: UFMG.
- BRANHAM, R. B. (1989) *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*. Cambridge (Mass.) & London: Cambridge University Press.
- BRANHAM, R. B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.) (1996) *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press.
- BRAUN, W. (ed.) (2005a) *Rhetoric and Reality in Early Christianities*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- BRAUN, W. (2005b) "Rhetoric, Rhetoricity, and Discourse Performances", in W. Braun (ed.) (2005a): 1-12.
- BRAUND, D. B. & WILKINS, J. (eds.) (2000) *Athenaeus and his World*. Exeter: University of Exeter Press.
- BRENNAN, T. (2005) *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. Oxford: Oxford University Press.
- BROADHURST, L. (2005) "Melito of Sardis, the Second Sophistic, and Israel", in W. Braun, (ed.) (2005a): 49-74.
- BROCK, M. D. (1911) *Studies on Fronto and his Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

- BROWN, A. S. (1997) "Aphrodite and the Pandore Complex". *CQ* n.s. 47.1: 26-47.
- BRUNT, P. A. (1975) "Stoicism and the Principate". *PBSR* 43: 7-35.
- BÜCHNER, K. (1961) *P. Vergilius Maro. Der Dichter der Römer*. Stuttgart: Druckenmüller [sobretiro del Pauly-Wissowa, s.v. "Vergilius" = *RE* VIII A. 2., 1958, 1265-1486].
- BURKERT, W. (1972) *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin & New York: De Gruyter.
- BURRUS, V. (2000) *Begotten, not made: conceiving manhood in late antiquity*. Stanford: Stanford University Press.
- CABOURET, B. (2000) *Libanios. Lettres aux hommes de son temps*. Paris: Les Belles Lettres.
- CABRERO, M. C. (2006) *Elogio de la mentira. Sobre las "Narrativas verdaderas" de Luciano de Samósata*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur - Edius.
- CABRERO, M. C. (2007) "¡Arriba el telón! Discurso, identidad e ideología en tres diálogos de Luciano". *Nova Tellus* 25,2: 209-230.
- CALAME, C. (1996) "Montagne des Muses et Mouséia: la consecration des Travaux et l'héroisation d'Hésiode", in A. Hurst & A. Schachter (eds.) (1996): 43-56.
- CALBOLI MONTEFUSCO, L. (ed.) (2006) *Papers on Rhetoric VII*. Roma: Herder.
- CAMERON, A. (1997) "Eusebius' *Vita Constantini* and the Construction of Constantine", in M. L. Edwards & S. Swain (eds.) (1997): 145-174.
- CAMERON, A. (1991) *Christianity and the Rhetoric of the Empire: the development of the Christian discourse*. Berkeley & Los Angeles: California University Press.
- CAMERON, A. (2002) "The long Late Antiquity: a late twentieth-century model", in T. P. Wiseman (ed.) (2002): 165-191.
- CAMEROTTO, A. (1998) *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*. Pisa & Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- CAPASSO, M. (2003) *Il ritorno di Cornelio Gallo. Il papiro di QasŪar Ibrīm venticinque anni dopo con un contributo di Paolo Radiciotti*. (Gli Album del Centro di Studi Papirologici dell'Università degli Studi di Lecce 5). Napoli: Graus.
- CARCOPINO, J. (1956) *De Pythagore aux Apôtres*. Paris: Flammarion.
- CASARSA, L., CRISTANTE, L. & FERNANDELLI, M. (eds.) (2003) *Culture europee e tradizione latina* (Atti del Convegno internazionale di studi. Cividale del Friuli, Fondazione Niccolò Canussio, 16-17 novembre 2001). Trieste: Università di Trieste.
- CAVALLERA, F. (1905) *Le schisme d'Antioche*. Paris: Picard.
- CAVALLO, G. (1983) *Libri scritture scribi a Ercolano*. Napoli: Macchiaroli (Primo supplemento a *Cronache Ercolanesi* 13).
- CAVALLO, G. (1984) "I rotoli di Ercolano come prodotti scritti. Quattro riflessioni". *Scrittura e Civiltà* 8: 5-30.
- CAVALLO, G. (1995) *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza.
- CAVALLO, G. & CHARTIER R. (1997) *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- CAVALLO, G. & MAEHLER, H. (eds.) (2008) *Hellenistic Bookhands*. Berlin & New York: W. de Gruyter.

- ÇEVİK, M. (ed.) (2008) *International Symposium on Lucianus of Samosata*. Adiyaman: Adiyaman Üniversitesi.
- CHADWICK, H. (2001) *The Church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- CHAMBRY, E. (1925) *Aesopi Fabulae II*. Paris: Les Belles Lettres.
- CHAMPLIN, E. (1980) *Fronto and Antonine Rome*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- CHANG-UH, L. (2002) *Oikeiôsis: Stoische Ethik in naturphilosophischer Perspektive*. Freiburg & München: Zugl. Erlangen.
- CHESNUT, G. F. (1986) *The First Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Macon: Mercer University Press.
- CICHORIUS, C. (1970) *Römische Studien; historisches, epigraphisches, literargeschichtliches aus vier jahrhunderten Roms*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- CISTARO, M. (2009) *Sotto il velo di Pantea: Imagines e Pro Imaginibus di Luciano*. Messina: Università degli Studi di Messina.
- CITRONI, M. (2003) "I canoni degli autori antichi: alle origini del concetto di classico", in L. Casarsa, L. Cristante & M. Fernandelli (eds.) (2003): 1-22.
- CITRONI, M. (2005) "Modelli letterari e ideologia nell'età flavia", in F. Gasti & G. Mazzoli (eds.) (2005): 15-38.
- CITRONI, M. (2006a) "The Concept of the Classical and the Canons of Model Authors in Roman Literature", in J. I. Porter (ed.) (2006): 204-234.
- CITRONI, M. (2006b) "Quintilian and the Perception of the System of Poetic Genres in the Flavian Age", in R. R. Nauta, H.-J. Van Dam & J. L. Smolenaars (eds.) (2006): 1-19.
- CIVILETTI, M. (2002) *Filostrato. Vite dei sofisti*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione e note. Milano: Bompiani.
- COHEN, A. (2001) "Art, Myth and Travel in the Hellenistic World", in S. E. Alcock, J. F. Cherry & J. Elsner (eds.) (2001): 93-126.
- COHEN, M. (ed.) (1963) *L'écriture et la psychologie des peuples*. Paris: A. Colin Rennes.
- COLLART, P. (1926) *Les papyrus Bouriant*. Paris: Éditions Honoré Champion.
- COLONNESE, C. (2007) *Le scelte di Plutarco. Le vite non scritte di greci illustri*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- CONCA, F. (1974) "Osservazioni intorno allo stile di Alcifrone". *RFIC* 102: 418-431.
- CONWAY R. S. (1897) *The Italic Dialects*. Cambridge: Harvard University Press.
- CORBEILL, A. (2001) "Education in the Roman Republic: creating traditions", in Y. L. Too (ed.) (2001): 261-287.
- COSTA, C. D. N. (2001) *Greek Fictional Letters. A Selection with Introduction, Translation and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- COURCELLE, P. (1955) "Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens". *AHMA* 30: 5-74.
- COURCELLE, P. (1957) "Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue". *REA* 59: 294-319.
- COURTNEY, E. (2001) *A Companion to Petronius*. Oxford: Oxford University Press.
- COUSIN, J. (1936) *Études sur Quintilien, I, Contribution à la recherche des sources de l'Institution oratoire*. Paris: Boivin & Cie Éditeurs.

- COVA, P. V. (1990) "La critica letteraria nell'«Institutio»", in P. V. Cova, R. Gazich, G. E. Manzoni & G. Melzani (eds.) (1990): 9-59.
- COVA, P. V. (1994) "Marco Cornelio Frontone". *ANRW* II 34.2: 873-918.
- COVA, P. V., GAZICH, R., MANZONI, G. E. & MELZANI, G. (eds.) (1990) *Aspetti della 'paideia' di Quintiliano*. Milano: Vita e pensiero.
- CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. & ALONSO ÁVILA, A. (eds.) (2002) *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro Duque et J.M^a. Blázquez Martínez*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- CRIBIORE, R. (1996) *Writing, Teachers and Students in Graeco-Roman Egypt*. Atlanta: Scholars Press.
- CRIBIORE, R. (2001) *Gymnastics of the mind: Greek education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- CRUSIUS, O. (ed.) (1897) *Babrii Fabulae Aesopeae*. Leipzig: Teubner.
- CUCCHIARELLI, A. (2001) *La satira e il poeta. Orazio tra Epodi e Sermones* (Biblioteca di Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici 17) Pisa: Giardini.
- CUGUSI, P. (1983) *Evoluzione e forme dell'epistolographia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero*. Roma: Herder.
- CUNNINGHAM, M. & ALLEN, P. (1998) *Preacher and audience: studies in early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill.
- CUVIGNY, M. (1994) *Dion de Pruse, Discours bithyniens: Discours 38-51 (traduction avec introduction, notice et commentaire)*. Paris: Les Belles Lettres.
- D'ACUNTO, M. & PALMISCIANO, R. (eds.) (2010) *Lo Scudo di Achille nell'Iliade: esperienze ermeneutiche a confronto. Atti della giornata di studi, Napoli, 12 maggio 2008. AION 31-2009*. Pisa & Roma: Fabrizio Serra editore.
- DARBO-PESCHANSKI, C. (dir.) (2000) *Constructions du temps dans le monde grec ancien*. Paris: Éditions CRNS.
- DAREMBERG, Ch. (1858) *Philostrate. Traité sur la gymnastique*. Paris: Librairie de Firmin Didot frères et cie.
- DAVIDSON, I. (2000) "Staging the Church? Theology as theater". *J ECS* 8.3: 413-451.
- DE BLOIS, L., BONS, J., KESSELS, T. & SCHENKEVELD, D. M. (eds.) (2004) *The statesman in Plutarch's Works. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society (Nijmegen/Castel Hernen, May 1-5, 2002), Vol. 1 Plutarch's Statesman and his Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*. Leiden & Boston: Brill.
- DE LANNOY, L. (1997) "Le problème des Philostrate (état de la question)". *ANRW* II 34.3: 2363-2449.
- DEANE, S. N. (1918) "Greek in Pliny's letters". *CW* XII: 41-54.
- DEL CORSO, L. (2005) *La lettura nel mondo ellenistico*. Roma & Bari: Laterza.
- DEMOEN, K. & PRAET, D. (eds.) (2009) *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*. Leiden & Boston: Brill.
- DENNIS, T. J. (1982) "The Relationship between Gregory of Nyssa's Attack on Slavery in his Fourth Homily on Ecclesiastes and his Treatise *De Hominis Opificio*". *Studia Patristica* 17.3: 1065-1072.

- DESBORDES, F. (1991) "*Latinitas*. Constitution et évolution d'un modèle de l'identité linguistique", in S. Saïd (ed.) (1991): 33-47.
- DESIDERI, P. (1978) *Dione. Un intellettuale greco nell'impero romano*. Firenze & Messina: G. D'Anna (Biblioteca di Cultura Contemporanea 135).
- DESIDERI, P. (1991) "Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei". *ANRW* II 33.5: 3903-3959.
- DESIDERI, P. (1992) "Filostrato: la contemporaneità del passato greco", in F. Gascó & E. Falque (eds.) (1992): 55-70.
- DESIDERI, P. (1996) "Scrivere gli eventi storici", in S. Settis (ed.) (1996): 955-1013.
- DESIDERI, P. (1997) "Passato e presente nella storiografia greca alto-imperiale", in F. J. Presedo et alii (eds.) (1997): 365-371.
- DESIDERI, P. (1998a) "Forme dell'impegno politico di intellettuali greci dell'Impero". *RSI* 110: 60-87. [= Desideri (2012b): 45-69].
- DESIDERI, P. (1998b) "L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani", in S. Settis (ed.) (1998): 909-939. [= Desideri (2012b): 17-43].
- DESIDERI, P. (2000) "City and Country in Dio's Thought", in S. Swain (ed.) (2000): 93-107.
- DESIDERI, P. (2001a) "Ellenismo imperiale (I-II sec. d.C.)". *Studia Historica — Historia Antiqua* 19: 165-188.
- DESIDERI, P. (2001b) "Quale storia per i Greci nell'Impero romano?", in A. Barzanò, C. Bearzot, F. Landucci, L. Prandi & G. Zecchini (eds.) (2001): 171-181.
- DESIDERI, P. (2002) "The Meaning of Greek Historiography of the Roman Imperial Age", in E. N. Ostenfeld (ed.) (2002): 215-224.
- DESIDERI, P. (2007) "Dio's exile: politics, philosophy, literature", in F. Gaertner (ed.) (2007): 193-207.
- DESIDERI, P. (2012a) "Dione di fronte all'imperatore: riflessioni sulla regalità", in G. Vagnone (2012): 5-21.
- DESIDERI, P. (2012b) *Saggi su Plutarco e la sua fortuna, raccolti a cura di Angelo Casanova*. Firenze: Firenze University Press.
- DESIDERI, P. (forthcoming[a]) βίος, in *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum (LHGL)*, fasc. 3.
- DESIDERI, P. (forthcoming[b]) "L'immagine dell'imperatore nei discorsi *Sulla regalità* di Dione di Prusa", in J. L. Ferrary & J. Scheid (eds.), *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*.
- DESSAU, J. (1912) "Die Zeit der Epigramme des Honestus". *Hermes* 47: 466-71.
- DIHLE, A. (1989) *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*. München: C. H. Beck.
- DILLON J. (2002) "The social role of the philosopher in the second Century C. E.: some remarks", in Ph. A. Stadter & L. Van der Stockt (eds.) (2002): 169-190.
- DOBROV, G. W. (2002) "Μάγειρος ποιητής: Language and Character in Antiphanes", in A. Willi (ed.) (2002): 169-190.

- DONINI, P.-L. (1982) *Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- DÖRRIE, H. (1966) "Erotapokriseis". *RLAC* 6: 342-370.
- DRECOLL, V. H. & BERGHAUS, M. (eds.) (2011) *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*. (Vigiliae Christianae, Supplements, 106). Leiden: Brill.
- DUBUISSON, M. (1981) "Vtraque lingua". *AC* 50: 274-286.
- DUBUISSON, M. (1983) "Recherches sur la terminologie antique du bilinguisme". *Revue de Philologie, Littérature, Histoire ancienne* 57: 203-225.
- DUBUISSON, M. (1991) "Graecus, graeculus, graecari: l'emploi péjoratif du nom des Grecs en latin", in S. Saïd (ed.) (1991): 315-335.
- DUPONT, F. (1985) *L'acteur-roi ou le theatre dans la Rome antique*. Paris: Les Belles lettres.
- DUPONT, F. (1997) "Recitatio and the reorganization of the space of public discourse", in T. Habinek & A. Schiesaro (eds.) (1997): 44-59.
- DUPONT, F. (2003) "Rome ou l'altérité incluse". *Revue du Collège International de Philosophie* 37: 41-54.
- DUPONT, F. & VALETTE-CAGNAC, E. (eds.) (2005) *Façons romaines de parler grec*. Paris: Belin.
- EASTERLING, P. & HALL, E. (eds.) (2002) *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EDENBAUM, R. (1966) "Panthea: Lucian and Ideal Beauty". *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 25, 1: 65-70.
- EDWARDS, M. L. & SWAIN, S. (eds.) (1997) *Portraits. Biographical Representations in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- EHLERS, W. W. (ed.) (1998) *La biographie antique. Huit exposés suivis de Discussions*. (Entretiens sur l'antiquité classique 44). Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt.
- ELSNER, J. (2009) "A Protean Corpus", in E. Bowie & J. Elsner (eds) (2009): 3-18.
- ENGBERG-PEDERSEN, T. (1990) *The Stoic Theory of Oikeiôsis*. Aarhus: Aarhus University Press.
- ENGELS, D. (1990) *Roman Corinth. An alternative Model for the Classical City*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- ESCAVY, R., HERNÁNDEZ, E., HERNÁNDEZ, J. M. & LÓPEZ, M.^a I. (eds.) (2005) *Amica verba. In honorem Prof. Antonio Roldán Pérez*. (2 vols.). Murcia: Universidad de Murcia.
- FAIRWEATHER, J. (1981) *Seneca the Elder*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FANTHAM, E. (2002) "Orator and/et actor", in P. Easterling & E. Hall (eds.) (2002): 238-253.
- FEARS, J. R. (1977) *Princeps a diis electus: the Divine Election of the Emperor as a Political Concept at Rome*. Roma: American Academy in Rome.
- FEHLING, D. (1988) "A Guide to Pausanias". *CR* 38: 18-19 (review of Habicht 1985).
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (2006) "Enseñar fabulando en Grecia y Roma". *Minerva* 19: 29-52.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (2007a) "The Fable in School Papyri", in J. Frösen, T. Purola & E. Salmenkivi (ed.) (2007): 321-330.

- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (2007b) "Influencia literaria de los *progymnasmata*", in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo & A. Stramaglia (ed.) (2007): 273-306.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A. (2007c) "El gato, la comadreja, la fábula greco-latina y los diccionarios", in A. Sánchez Ortiz, J. B. Torres Guerra & R. Martínez (eds.) (2007): 3-11.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J. A., PORDOMINGO, F. & STRAMAGLIA, A. (eds.) (2007) *Escuela y Literatura en Grecia Antigua*. Cassino: Università degli Studi di Cassino.
- FERRARI, F. (1997) *Romanzo di Esopo*. Milano: Classici della Biblioteca Universale Rizzoli.
- FEYEL, M. (1942) *Contribution à l'épigraphie béotienne*, Le Puy: Imprimerie de La Haute-Loire.
- FINKELPEARL, E. (2003) "Lucius and Aesop gain a voice. Apul. *Met.* II, 1-2 and *Vita Aesopi* 7", in S. Panayotakis, M. Zimmerman & W. Keulen (eds.) (2003): 37-51.
- FLEURY, P. (2003) *Fronton, Correspondance*. Paris: Les Belles Lettres.
- FLEURY, P. (2006) *Lectures de Fronton. Un rhéteur latin à l'époque de la Seconde Sophistique*. Paris: Les Belles Lettres.
- FLINTERMANN, J.-J. (1995) *Power, Paideia, and Pythagoreanism: Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs, and Political Ideas in Philostratus' Life of Apollonius*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- FONT, A. (1999) "Algunes notes i escrits de viatge del Cardenal Despuig". *Estudis Baleàrics* 64/65: 175-184.
- FORNARO, S. (2000) "Accuse e difese d'Omero: Platone nell'orazione undecima di Dione Crisostomo". *Eikasmos* II: 249-265.
- FORNARO, S. (2003) "Poeti e poesia nel discorso secondo *Sulla regalità* di Dione Crisostomo", in F. Benedetti & S. Grandolini (eds.) (2003): 331-349.
- FORNI, G. (1962) *Taciti De vita Iulii Agricolae*. Roma: Aedibus Athenaei.
- FORTENBAUGH, W. W. (ed.) (1983) *On Stoic and Peripatetic Ethics*. New Brunswick & London: Rutgers University Press.
- FOUCAULT, M. (1984) *Le souci de soi [Histoire de la sexualité, III]*. Paris: Gallimard.
- FRANK, T. (ed.) (1959) *An economic survey of ancient Rome*. Patterson (N. J.): Pageant Books.
- FRASER, P. M. et alii (1987-2010) *A Lexicon of Greek Personal Names*. Oxford: Oxford University Press.
- FREDE, M. (1997) "Euphrates of Tyre", in R. Sorabji (ed.) (1997): 1-11.
- FREUDENBURG, K. (2007) "Introduzione. La satira a Roma", in K. Freudenburg, A. Cucchiarelli & A. Barchiesi (eds.) (2007): 13-33.
- FREUDENBURG, K., CUCCHIARELLI, A. & BARCHIESI, A. (eds.) (2007) *Musa pedestre. Storia e interpretazione della satira in Roma antica*, Roma: Carocci *The Cambridge Companion to Roman Satire*, Cambridge 2005.
- FRÖSEN, J., PUROLA, T. & SALMENKIVI, E. (eds.), *Proceedings of the XXIV International Congress of Papyrology* (Helsinki, 1-7 August, 2004). (Commentationes Humanarum Litterarum, 122). Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- FÜHRMAN, E. (1964) *Les images de Plutarque*. Paris: Klincksieck.
- GAERTNER, I. F. (ed.) (2007) *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*. (Mnemosyne Supplements). Leiden & Boston: Brill.

- GALINSKI, K. (1996) *Augustan Culture. An interpretative Introduction*. Princeton: Princeton University Press.
- GALLÉ, R. J. (1997) "Signos metalingüísticos referentes al marco formal en la epistolografía ficticia griega". *Habis* 28: 215-226.
- GALLÉ, R. J. (2005) "Reflexiones sobre la epistolografía griega". *Cuadernos de literatura griega y latina* 5: 263-300.
- GALLO, I. (1996) "Biografie di consumo in Grecia: il *Romanzo di Alessandro* e la *Vita del filosofo Secondo*", in O. Pecere & A. Stramaglia (eds.) (1996): 235-249.
- GALLO, I. & MORESCHINI, C. (eds.) (2000) *I generi letterari in Plutarco. Atti del VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 giugno 1999)*. Napoli: D'Auria Editore.
- GALLO, I. & SCARDIGLI, B. (eds.) (1995) *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarco (Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993)*. Napoli: D'Auria Editore.
- GANGLOFF, A. (2006) *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*. Grenoble: Jérôme Millon.
- GANGLOFF, A. (2009) "Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur". *RH* 649 (2009/1): 3-38.
- GARCEA, A. & LOMANTO, V. (2004) "Gellius and Fronto on Loanwords and Literary Models. Their Evaluation of Laberius", in L. Holford-Strevens & A. Vardi (eds.) (2004): 41-64.
- GARCÍA SOLER, M. J. (2001) *El arte de comer en la Antigua Grecia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARCÍA VALDÉS, M. (2010) "Luciano: diálogo y compromiso intelectual", in F. Mestre & P. Gómez (eds.) (2010): 73-86.
- GARNSEY, P. (1999) *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÄRTNER, Th. (2004) "Die Musen im Dienste Christi: Strategien der Rechtfertigung christlicher Dichtung in der lateinischen Spätantike". *Vigiliae Christianae* 58: 424-446.
- GASCÓ, F. (1998) "Vita della *polis* di età romana e memoria della *polis* classica", in S. Settis (ed.) (1998): 1147-1164.
- GASCÓ, F. & FALQUE, E. (eds.) (1992) *El Pasado Renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- GASTI, F. & MAZZOLI, G. (eds.) (2005) *Atti della III Giornata Ghisleriana di Filologia classica* (Pavia, 30-3 ottobre 2003). Como & Pavia: Collegio Ghisleri/Ibis.
- GEBHARD, E. R. (2002) "Rites for Melikertes-Palaemon in the early Corinthia", in D. N. Schowalter & S. J. Friesen (eds.) (2002): 165-203.
- GEBHARD, E. R. & DICKIE, M. W. (1999) "Melikertes-Palaemon, Hero of the Isthmian Games", in R. Hägg (ed.) (1999): 159-165.
- GEIGER, J. (1975) "Zum Bild Julius Caesars in der römischen Kaiserzeit". *Historia* 24: 143-153.
- GEIGER, J. (2002) "*Felicitas temporum* and Plutarch's Choice of Heroes", in P. Stadter & L. Van der Stockt (eds.) (2002): 93-102.
- GIANOTTI, G. (1994) "I fiumi e la storia: Erodoto e il buon uso delle acque", in O. Longo & P. Scarpi (eds.) (1994): 75-108.

- GIGNAC, F. T. (1975) *A Grammar of the Greek papyri of the Roman and Byzantine periods*. Maryland: University of Maryland.
- GIL, L. (1970) "Alexis y Menandro". *EClás* 61: 311-345.
- GIL, L. (1974a) "Comedia ática y sociedad ateniense. I. Consideraciones generales en torno a la Comedia Media y Nueva". *EClás* 71: 61-82.
- GIL, L. (1974b) "Comedia ática y sociedad ateniense. II. Tipos de ámbito familiar en la comedia media y nueva". *EClás* 72: 151-186.
- GILABERT, P. et alii (eds.) (2007) *Estudis clàssics: imposició, apologia o seducció? Actes del XV Simposi de la Secció Catalana de la S.E.E.C.* Lleida: Diputació de Lleida.
- GILDENHARD, I. (2007) *Paideia Romana. Cicero's Tusculan Disputations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLEASON, M. (1995) *Making men: sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- GÖDDE, S. & HEINZE, T. (eds.) (2000) *Skenika Beiträge zum Antiken Theater und seiner Rezeption*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- GOLDBERG, S. M. (2005) *Constructing Literature in the Roman Republic Poetry and its Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDHILL, S. (ed.) (2003) *Being Greek Under Rom. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GÓMEZ, P. (1990-1992) "El frigi del mimiamb V d'Herodes". *Itaca* 6-8: 71-80.
- GÓMEZ, P. (2002) "Fábulas en la edad tardía: Esopo y el Helenismo", in A. Pérez Jiménez & G. Cruz Andreotti (eds.) (2002): 49-87.
- GÓMEZ, P. (2003) "Sofistas, según Luciano", in J. M.^a Nieto Ibáñez (ed.) (2003): vol. I, 277-284.
- GÓMEZ, P. (2007) "Luciano y la escuela", in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo & A. Stramaglia (eds.) (2007): 485-496.
- GÓMEZ, P. (2008) "A propósito de algunos epigramas atribuidos a Luciano". *Synthesis* (La Plata) 15: 37-57.
- GÓMEZ, P. (2011) "Paideia nutricia: las artes del saber y del comer en Luciano", *CFC (g): Estudios griegos e indoeuropeos* 21: 247-260.
- GÓMEZ, P. & JUFRESA, M. (2007) "Un siri seduït per la tradició: imatges i paraules a Lluçia de Samòsata", in P. Gilabert et alii (eds.) (2007): 277-287.
- GÓMEZ, P. & JUFRESA, M. (2010) "Lluçia a taula: aliments i simposi", in F. Mestre & P. Gómez (eds.) (2010): 99-113.
- GÓMEZ, P. & MESTRE, F. (2009) "The Banquets of Alexander", in J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Tröster & P. Barata Dias (eds.) (2009): 211-223.
- GÓMEZ, P. & MESTRE, F. (2010) "Traducir a Luciano". *EClás. Anejo I*: 117-128.
- GÓMEZ, P. & VINTRÓ, E. (2008) "Gastronomic philosophy, or the *pepaideumenos* as parasite", in M. Çevik (ed.) (2008): 191-206.
- GONZÁLEZ JULIÀ, L. (2010) "Bilingüismo grecolatino en las declamaciones. El ejemplo de Séneca el Padre", in J. F. González Castro & J. de la Villa Polo. *Perfiles de Grecia y Roma II*. Madrid: SEEC: 937-944.

- GORISSEN, P. (1978) "Litterae lunatae". *Ancient Society* 9: 149-167.
- GORSKI, K. (1888) *Die Fabel vom Löwenantheil in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. diss. Berlin.
- GOTTSCHALK, H. D. (1990) "The earliest Aristotelian commentators", in R. Sorabji (ed.) (1990): 55-82.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. & GOULET, R. (eds.) (1993) *Le cynisme ancien et ses prolongements*. Paris: Presses universitaires de France.
- GOW, A. S. J. & PAGE, D. L. (1968) *The Greek Anthology: The Garland of Philip vol. 1-11 (= GP)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRANT, R. M. (1980) *Eusebius as Church Historian*. Oxford: Wipf and Stock Publishers.
- GRANT, R. M. (1992) "Eusebius and Imperial Propaganda", in H. W. Attridge & G. Hata (eds.) (1992): 658-683.
- GRAVERINI, L. (2006) "Una visione d'insieme", in L. Graverini, W. Keulen & A. Barchiesi (eds.) (2006): 15-60.
- GRAVERINI, L., KEULEN, W. & BARCHIESI, A. (eds.) (2006) *Il romanzo antico. Forme, testi, problemi*. Roma: Carocci.
- GREEN, P. (1979) "Ars gratia cultus: Ovid as Beautician". *AJPh* 100. 3: 381-392.
- GREEN, R. P. H. (1995) "Proba's Cento: It's Date, Purpose, and Reception". *CQ* n.s. 45: 551-563.
- GREEN, R. P. H. (1997) "Proba's Introduction to Her Cento". *CQ* n.s. 4: 548-559.
- GRENFELL, B. P. & HUNT, A. S. (eds.) (1901) *The Amherst Papyri* II. London: Heinemann.
- GRIFFIN, M. (1976) *Seneca. A philosopher in politics*. Oxford: Oxford University Press.
- GRIFFIN, M. (1989) "Philosophy, politics and politicians at Rome", in M. Griffin & J. Barnes (eds.) (1989): 1-37.
- GRIFFIN, M. & BARNES, J. (eds.) (1989) *Philosophia Togata: essays on philosophy and Roman society*, vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- GRILLET, B. (1975) *Les femmes et les fards dans l'Antiquité grecque*. Lyon: CNRS.
- GRIMAL, P. (1955) "Deux figures de la correspondance de Pline". *Latomus* 14: 370-383.
- GUARDUCCI, M. (1967-1978) *Epigrafia Greca*. 4 vols. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.
- GUCKES, B. (2004) *Zur Ethik der älteren Stoa*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GUNDERSON, E. (2000) *Staging masculinity: the rhetoric of performance in the Roman world*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- GUNDERSON, E. (2003) *Declamation, paternity, and Roman identity: authority and the rhetorical self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUNDERSON, E. (ed.) (2009) *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTZWILLER, K. (2004) "Gender and Inscribed Epigram: Herennia Procula and the Thespian Eros". *TAPhA* 134: 383-418.
- HABICHT, C. (1985) *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley: California University Press.
- HABINEK, T. & SCHIESARO, A. (eds.) (1997) *The Roman Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HADOT, P. (1996) *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

- HAECKER, Th. (1945) *Virgilio, padre de Occidente*, trad. esp. de V. García Yebra, Madrid 1945 [German first edition 1931].
- HAGENDAHL, H. (1947) "Methods of citation in postclassical Latin prose". *Eranos* 45: 114-128.
- HAGENDAHL, H. (1958) *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome, and other christian writers*. Göteborg: Almqvist & Wiksell.
- HÄGG, R. (ed.) (1999) *Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult (Göteborg, 21-23 April, 1995)*. Stockholm: Coronet Books Inc..
- HAHN, J. (1989) *Der Philosoph und die Gesellschaft*. Stuttgart: F Steiner Verlag.
- HAINES, C. R. (1982) *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto with M. Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends*, M.A.F.S.A (2 vols.). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- HALL, E. (2002) "The Singing actors of Antiquity", in P. Easterling & E. Hall (eds.) (2002): 4-38.
- HALL, E. & WRIGLEY, A. (eds.) (2007) *Aristophanes in Performance 421 BC- AD 2007. Peace, Birds, and Frogs*. London: Legenda.
- HALL, J. A. (1981) *Lucian's Satire*. New York: Arno Press.
- HALL, S. G. (ed.) (1993) *Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes*. Berlin & New York: W. de Gruyter.
- HAMMERSTAEDT, J. (1993) "Le cynisme littéraire à l'époque impériale", in M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (éds.) (1993): 399-418.
- HARL, M. (1981) "L'éloge de la fête de Pâques dans le Prologue du sermon *In S. Pascha*", in A. Spira & Ch. Klock (eds.) (1981): 81-100.
- HARRISON, S. J., HILTON, J. & HUNINK, V. (2001) *Apuleius. Rhetorical Works*. Oxford: Oxford University Press.
- HARRISON, V. E. F. (1990) "Male and Female in Cappadocian Theology". *JThS* 41: 441-471.
- HARTNEY, A. M. (2004) *John Chrysostom and the transformation of the city*. London: Duckworth.
- HARTOG, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- HASLAM, M. W. (1992), review of Papatomopoulos (1990). *CR* 42: 188-189.
- HELDMANN, K. (1982) *Antike Theorien über Entwicklung und Verfall der Redekunst*. München: Beck.
- HESELI, D. C. (1892-1893) "On Waxen Tablets with Fables of Babrius". *JHS* 13: 293-314.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. (1998) "La teoria monarchica e il culto imperiale", in S. Settis (ed.) (1998): 1015-1058.
- HOLFORD-STREVE, L. & VARDI, A. (eds.) (2004) *The Worlds of Aulus Gellius*. Oxford: Oxford University Press.
- HOLZBERG, N. (1992a) "Der Äsop-Roman. Eine strukturanalytische Interpretation", in N. Holzberg (ed.) (1992b): 33-75.
- HOLZBERG, N. (ed.) (1992b) *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*. Tübingen: Gunter Narr.
- HOOGENDIJK, F. A. J. & VAN MINNEN, P. (eds.) (1991) *Papyri, Ostraca, Parchment and Waxed Tablets in the Leyden Papyrological Institute (P. L. Bat. 25)*. Leiden, New York, København & Köln: Brill.

- HORSFALL, N. (1989) "The Uses of Literacy and the *Cena Trimalchionis*: I". *G&R* 56: 74-85; II: 194-209.
- HUET, V. & VALETTE-CAGNAC, E. (eds.) (2005) *Et si les Romains avaient inventé la Grèce? Mètis* N.S. 3.
- HUNTER, R. (2000) "The Politics of Plutarch's Comparison of Aristophanes and Menander", in S. Gödde & T. Heinze (eds.) (2000): 267-276.
- HUNTER, R. (2006) *The Shadow of Callimachus. Studies in the reception of Hellenistic poetry at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUNTER, R. (2009) "The Curious Incident...: *polypragmosyne* and the Ancient Novel", in M. Paschalis, S. Panayotakis & G. Schmeling (eds.) (2009): 51-63.
- HURST, A. & SCHACHTER, A. (eds.) (1996) *La Montagne des Muses*. (Recherches et rencontres 7). Genève: Librairie Droz.
- HUTTON, W. (2005) *Describing Greece: Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INWOOD, B. (1983) "Comments on Prof. Görgemanns' Paper: The Two Forms of Oikeiôsis in Arius and the Stoa", in W. W. Fortenbaugh (ed.) (1983): 190-201.
- INWOOD, B. (1995) "Seneca in his philosophical milieu". *HSCL* 97: 63-76.
- INWOOD, B. (1996) "L'Oikeiôsis sociale chez Épictète", in K. Algra, P. W. van der Horst & D. Runia (eds.) (1996): 243-264.
- ISNARDI PARENTE, M. (1989) "Ierocle stoico. Oikeiôsis e doveri sociali". *ANRW* II 36.3: 2201-2226.
- JACOBY, F. (1944) "*Patrios Nomos*: State Burial in Athens and the Public Cemetery in the Kerameikos". *JHS* 64: 37-66.
- JÄKEL, S. (ed.) (1964) *Menandri Sententiae*. Leipzig: Teubner.
- JEDRKIEWICZ, S. (1989) *Sapere e paradosso nell' antichità: Esopo e la favola*. Roma: Ateneo.
- JEDRKIEWICZ, S. (1991-1992) "The last Champion of Play-Wisdom: Aesop". *Itaca* 6-8: 115-30.
- JEDRKIEWICZ, S. (1994) "Quelques traits sceptiques dans l' image populaire du philosophe au début de notre ère". *Platon* 46: 129-34.
- JEDRKIEWICZ, S. (1997) *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo, ed i Sette Savi*. Pisa & Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- JEDRKIEWICZ, S. (2009) "Aesop and the gods. Divine characters in the Aesop Romance". *Mètis* N.S. 7: 171-201.
- JOHNSON, A. P. (2006) *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*. Oxford: Oxford University Press.
- JOHNSON, W. A. (2000) "Towards a Sociology of Reading in Antiquity". *AJP* 121.4: 593-627.
- JONES, C. P. (1970) "A leading Family of Roman Thespieae". *HSPH* 74: 223-235.
- JONES, C. P. (1971) *Plutarch and Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- JONES, C. P. (1978) *The Roman World of Dio Chrysostom*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- JONES, C. P. (1986) *Culture and Society in Lucian*. Londres: Duckworth.
- JONES, C. P. (1991) "Dinner Theather", in W. J. Slater (ed.) (1991): 185-198.

- JONES, C. P. (2004) "Epigraphica VIII: Honestus of Corinto". *ZPE* 146: 93-95.
- JÖRS, P. & KUNKEL, W. (1937) *Derecho privado romano* (trad. de la segunda edición alemana por Prieto Castro, L.). Barcelona: Labor.
- JOUANNO, C. (2006) *Vie d'Ésope*, introd., trad. et note. Paris: Les Belles Lettres.
- JOUANNO, C. (2009) "Thersite, une figure de la démesure". *Lentron* 21: 181-223.
- JOUGUET, P. & PERDRIZET, P. (1906) "Le papyrus Bouriant n° 1. Un cahier d'écolier grec d'Égypte", *Stud. Pal. Pap.* 6 (1906) 148-161 [= Collart, P., *Les papyrus Bouriant*, Paris, 1926, n° 1].
- JUFRESA, M. (2009) "El banquete de Ateneo, un espacio intercultural". *Anuari de Filologia. Studia Graeca et Latina* D. 12 [2003-2004]: 233-240.
- JUFRESA, M., MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (eds.) (2000) *Luciano. Obras III*. Madrid: CSIC.
- JUFRESA, M., MESTRE, F., GÓMEZ, P. & GILABERT, P. (eds.) (2005) *Plutarc a la seva època: paidéia i societat*. Barcelona: Universitat de Barcelona & Sociedad Española de Plutarquistas.
- JÜTHNER, J. (ed.) (1909) *Philostratos über Gymnastik*. Leipzig: Teubner (repr.: Amsterdam: E. J. Bonset, 1969).
- KACZMAREK, S. & PIETRAS, H. (eds.) (2011) *Origeniana Decima*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 244). Leuven: Peeters.
- KAHANE, A. & LAIRD, A. (eds.) (2001) *A Companion to the Prologue of Apuleius' Metamorphoses*. Oxford: Oxford University Press.
- KAIMIO, J. (1979) *The Romans and the Greek Language*. Helsinki: Societas scientiarum Fennica.
- KAJANTO, I. (1963) *A Study of the Greek Epitaphs of Rome*. (Acta Instituti Romani. Finlandiae II.3) Helsinki: Institutum Romanum Finlandiae.
- KAJANTO, I. (1965) *The Latin Cognomina*. (Commentationes Humanarum Litterarum Xxxvi. 2). Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- KAJAVA, M. (1989) "Cornelia and Taurus at Thespiae". *ZPE* 79: 139-149.
- KANTIREA, M. (2007) *Les dieux et les dieux Augustes. Le culte imperial en Grèce sous les Julio-Claudiens et les Flaviens*. (Meletemata 50). Athens: Research Centre for Greek and Roman Antiquity, National Hellenic Research Foundation.
- KARAVAS, O. (2008) Λουκιανὸς Ποδάγρα. Εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια. Athinai: Daidalos.
- KARLA, G. A. (2001) *Vita Aesopi. Überlieferung, Sprache und Edition eine frühbyzantinischen Fassung des Äsopromans*. (Serta Graeca 13). Wiesbaden: Reichert.
- KARLA, G. A. (2005) "Zum Äsoproman Kap. 77 (S. 95.36 Perry)". *Arxaiognwsia* 13: 85-88.
- KARLA, G. A. (2009a) "Fictional Biography vis-à-vis Romance: Affinity and Differentiation", in G. A. Karla (ed.) (2009b): 13-32.
- KARLA, G. A. (ed.) (2009b) *Fiction on the Fringe. Novelistic Writing in the Post-Classical Age*. Leiden & Boston: Brill.
- KENNEDY, G. A. (2003) *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Leiden & Boston: Brill.
- KIENAST, D. (1995) "Zu dem Homonoia-Vereinbarungen in der römischen Kaiserzeit". *ZPE* 109: 267-282.
- KIRK, G. S. (ed.) (1991) *The Iliad: A commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.

- KNECHT, A. (1972) *Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen*. Heidelberg: Winter.
- KNOEPFLER, D. (1996) "La réorganisation des Mouseia à l'époque hellénistique: esquisse d'une solution nouvelle", in A. Hurst & A. Schachter (eds.) (1996): 141-167.
- KNOEPFLER, D. & PIÉART, M. (eds.) (2001) *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*. Genève: Droz.
- KOFISKY, A. (2002) *Eusebius of Caesarea against Paganism*. Boston & Leiden: Brill.
- KÖNIG, J. (2005) *Athletics and Literature in the Roman Empire*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- KÖNIG, J. (2007) "Greek athletics in the Severan period: literary views", in S. Swain, S. Harrison & J. Elsner (eds.) (2007): 135-145.
- KÖNIG, J. (2009) "Training athletes and interpreting the past in Philostratus' *Gymnasticus*", in E. Bowie & J. Elsner (eds.) (2009): 251-283.
- KONSTAN, D. (2001) "The Joys of Pausanias", in S. Alcock, J. Cherry & J. Elsner (eds.) (2001): 57-60.
- KORENJAK, M. (2000) *Publikum und Redner: ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*. München: Beck.
- KORUS, K. (1981) "The motif of Panthea in Lucian's encomium". *Eos* 69: 48-56.
- KORUS, K. (1984) "The theory of humour in Lucian of Samosata". *Eos* 72: 295-313.
- KOVACS, J. L. (forthcoming) "Becoming the Perfect Man: Clement of Alexandria on the Philosophical Life of Women", in *Women in the Religious and Social Life of the Ancient Mediterranean World*. Conference, Columbus, Ohio, 17 March 2009, in honour of Adela Yarbro Collins, forthcoming in Tübingen.
- KRAMER, J. (2007a) "P. Amh II 26, 25: *bulpeculam imfortunam*". *APF* 53: 45-52.
- KRAMER, J. (2007b) *Vulgärlateinische Alltagsdokumente auf Papyri, Ostraka, Tüfelchen und Inschriften*. (Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete 23). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- KRELLER, H. (1919) *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der graeco-ägyptischen Papyrusurkunden*. Leipzig: Teubner.
- LA MATINA, M. (2000) "La conferenza in Plutarco", in I. Gallo & C. Moreschini (eds.) (2000): 177-216.
- LABHARDT, A. (1968) "Dialectique et Christiana Simplicitas". *REL* XLVI: 14-25.
- LAGACHERIE, O. (2006) "Libanios, rhétorique et politique. A propos des discours 50 et 45 : le principe de réalité", in E. Amato (ed.) (2006): 460-468.
- LAMEDICA, A. (1985) "Il P. Oxy. 1800 e le forme della biografia greca". *SIFC* 3 : 55-75.
- LANFRANCHI, F. (1938) *Il diritto nei retori romani: contributo alla storia dello sviluppo del diritto romano*. Milano: Giuffrè.
- LANGHOLF, V. (1996) "Lukian und die Medizin: zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten (*De historia conscribenda* §1)". *ANRW* II 37.3: 2793-2841.
- LARSEN, J. A. O. (1959) "Roman Greece", in T. Frank (eds.) (1959): 261-498.
- LEGRAS, J. (1996) "Morale et société dans la fable scolaire grecque et latine d'Égypte". *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 7: 51-80.

- LENSKI, N. (ed.) (2006) *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. New York: Cambridge University Press.
- LEO ENOS, R. & THOMPSON, R. (eds.) (2008) *The Rhetoric of St. Augustine of Hippo. De Doctrina Christiana and the Search for a distinctly Christian Rhetoric*. Texas: Baylor University Press.
- LIM, R. (2003) "Converting the Un-Christianizable. The Baptism of Stage Performers in Late Antiquity", in K. Mills & A. Grafton (eds.) (2003): 84-126
- LONGO, O. (1985) "Alcifrone: lo spazio del piacere", in E. Avezzi & O. Longo (eds.) (1985): 9-41.
- LONGO, O. & SCARPI, P. (eds.) (1994) *Lettture d'acqua*. Padova: CLEUP.
- LÓPEZ FACAL, J. (1978) "Fábulas de Babrio. Introducción", in P. Bádenas de la Peña & J. López Facal, *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio*. Madrid: Gredos.
- LORAUX, N. (1978) "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus". *Arethusa* 11: 43-87.
- LORAUX, N. & MIRALLES, C. (eds.) (1998) *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Beline.
- LUCIDI, E. (1996) *Memorie storiche dell'antichissimo municipio ora Terra dell'Ariccia e delle sue colonie Genzano e Nemi*. Roma: Tipografia Salomoni.
- LUDLOW, M. (2007) *Gregory of Nyssa Ancient and Postmodern*. Oxford: Oxford University Press.
- LUGARESI, L. (2008) *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. (Supplementi adamantius 1). Brescia: Morcelliana.
- LUZZATTO, M. J. (1975-1976) "La cultura letteraria di Babrio". *ASNP* 5: 17-97.
- LUZZATTO, M. J. (1988) "Plutarco, Socrate e l' Esopo di Delfi". *ICS* 13: 427-445.
- LUZZATTO, M. J. (1992) "Grecia e Vicino Oriente: Tracce della 'Storia di Ahiqar' nella cultura greca tra VI e V secolo a.C.". *QS* 36: 5-84.
- LUZZATTO, M. J. (1994) "Ancora sulla 'Storia di Ahiqar'". *QS* 39: 253-77.
- LUZZATTO, M. J. (1996) "Esopo", in S. Settis (ed.) (1996): 1307-1324.
- LUZZATTO, M. J. & LA PENNA, A. (eds.) (1986) *Babrius. Mythiambi Aesopei*. Leipzig: Teubner.
- LUZZATTO, M. J. & WIECHERS, A. (1996) "Aisop-Roman", in *Der Neue Pauly*, I. Stuttgart-Weimar: 359-360.
- MAAS, P. (1909), review of Zimmermann (1909). *Deutsche Literaturzeitung* 36: 2272-2276 [= Maas, P. (1973) *Kleine Schriften*. München: Beck: 131-134].
- MACLEOD, M. D. (1987) *Luciani Opera. Tomus IV*. Oxford: Clarendon Press.
- MACLEOD, M. D. (1994) "Lucianic Studies since 1930". *ANRW* II.34.2: 1362-1421.
- MACMULLEN, R. (1966) *Enemies of the Roman Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACREADY, M. & THOMPSON, F. H. (eds.) (1987) *Roman Architecture in the greek world*. London: Society of Antiquaries of London.
- MAIER, H. (2004) "The Politics of the Silent Bishop: silence and persuasion in Ignatius of Antioch". *JThS* 55.2: 503-519.
- MALOSSE, P.-L. (2006) "Sophistiques et Tyrannies", in E. Amato (ed.) (2006): 157-178.
- MALOSSE, P.-L. & SCHOULER, B. (2009) "Qu'est-ce que la Troisième Sophistique?". *Lalies* 29: 161-224.

- MARACHE, R. (1957) *Mots nouveaux et archaïques chez Fronton et Aulu-Gelle*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MARICHAL, R. (1963) "L'écriture latine et la civilisation occidentale du I^{er} au XVI^e siècle", in M. Cohen (ed.) (1963): 199-247.
- MARINCIC, M. (2003) "The grand Vizier, the prophet, and the satirist. Transformations of the oriental *Abiqar Romance* in Ancient Prose Fiction", in S. Panayotakis, M. Zimmerman & W. Keulen (eds.) (2003): 53-70.
- MARIOTTI, S. (1986) *Livio Andronico e la traduzione artistica. Saggio critico ed edizione dei frammenti dell'Odissea*. Urbino: Pubblicazioni dell'Università di Urbino.
- MARIOTTI, S. (1991) *Lezioni su Ennio*. Urbino: QuattroVenti.
- MARROU, H. I. (1948) *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Seuil (1955³).
- MARROU, H. I. (1958⁴) *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard.
- MARTIN, A. (2010) "Lucien et l'Égypte", in F. Mestre & P. Gómez (eds.) (2010): 191-201.
- MARTIN, J. (1974) *Antike Rhetorik. Technik und Methode*. München: C. H. Beck.
- MARTIN, J. (1988) *Libanios. Discours II*. Paris: CUF.
- MARTÍNEZ, M. (2001) "El arte de la selección literaria en la Antigüedad: canon, antología-florilegio y centón", in E. Padorno & G. Santana (eds.) (2001): 79-116.
- MASPERO, G. (2006-2007) *La Trinità e l'Uomo*. Roma: Città Nuova. [English translation: *Trinity and Man*, Leiden 2007].
- MASPERO, G. (2007) "Schiavitù", in L. F. Mateo-Seco & G. Maspero (eds.) (2007): 496.
- MATEO-SECO, L. F. & MASPERO, G. (eds.) (2007) *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova. [= *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden & Boston: Brill, 2010.]
- MATTERN, S. (2008) *Galen and the Rhetoric of Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- MAXWELL, J. L. (2006) *Christianization and Communication in late antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAY, R. (2006) *Apuleius and Drama. The Ass on Stage*. Oxford: Oxford University Press.
- MCLEAN, B. H. (2002) *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great down to the Reign of Constantine (323 B. C — A. D. 337)*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- MCGILL, S. (2005) *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- MENCHELLI, M. (1999) Dione di Prusa. *Caridemo (Or. XXX). Testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Menchelli*. Napoli: D'Auria Editore.
- MENCHELLI, M. (2008) *Studi sulla storia della tradizione manoscritta dei discorsi I-IV di Dione di Prusa*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
- MÉNDEZ DOSUNA, J. & CORTÉS, F. (eds.) (2010) *Canta, Musa, uirum...* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- MERKLE, S. (1992) "Die Fabel von Frosch und Maus zur Funktion der logoj im Delphi — Teil des Äsop-Romans", in N. Holzberg (ed.) (1992b): 110-127.
- MESTRE, F. (1991) *L'essai a la literatura grega d'època imperial*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

- MESTRE, F. (1994) “‘Nada es seguro para el hombre’, dijo el sofista”, in *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II. Madrid: 273-281.
- MESTRE, F. (1996) *Filóstrato: Heroico, Gimnástico, Descripciones de cuadros. Calístrato: Descripciones*. Madrid: Gredos.
- MESTRE, F. (1997) “Retórica y diálogo contra el sirio”. *Synthesis* 4: 21-31.
- MESTRE, F. (1999) “Plutarco contra el sofista”, in A. Pérez Jiménez, J. García López & R. Aguilar (eds.) (1999): 277-284.
- MESTRE, F. (2000) “Padre y tirano: abuso de poder en la familia y en el estado. (A propósito de dos discursos de Luciano)”, in N. Andrade et alii, Κῆπος. *Homenaje a Eduardo J. Prieto*. Buenos Aires: Paradisio: 394-401.
- MESTRE, F. (2007) “Filóstrato y los *progymnasmata*”, in J. A. Fernández Delgado, F. Pordomingo & A. Stramaglia (eds.) (2007): 523-556.
- MESTRE, F. (2008) “Uso y abuso de los libros en un mundo libresco: algunos ejemplos griegos de la época imperial”. *Faventia* 30/1-2: 297-313.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (1998) “Les sophistes de Philostrate”, in N. Loraux & C. Miralles (eds.) (1998): 333-369.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (2001) “Retórica, comedia, diálogo. La fusión de géneros en la literatura griega tardía”. *Myrtia* 16: 111-122.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (2007) *Luciano. Obras IV*. Madrid: CSIC.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (eds.) (2010) *Lucian of Samosata, Greek Writer and Roman Citizen*. Barcelona: Edicions i Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- MESTRE, F. & GÓMEZ, P. (forthcoming) “The *Heroikos* of Philostratus: a Novel of Heroes, and more”.
- MICHEL, A. (1993) “Rhetorique et Philosophie”. *ANRW* II 34. 1: 3-78.
- MIGNOGNA, E. (1992) “Aesopus bucolicus. Come si ‘mette in scena’ un miracolo (*Vita Aesopi* c. 6)”, in N. Holzberg (ed.) (1992b): 76-84.
- MILAZZO, A. M. (2007) *Dimensione retorica e realtà politica. Dione di Prusa nelle orazioni III, VI, VII, VIII*. (Spudasmata 115). Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- MILLAR, F. G. B. (1977) *The Emperor in the Roman World*. London: Cornell University Press.
- MILLS, K. & GRAFTON, A. (eds.) (2003) *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Seeing and Believing*. Rochester: University of Rochester Press.
- MIRALLES, C. (2000) “Le temps des textes”, in C. Darbo-Peschanski (dir.) (2000): 429-446.
- MITCHELL, M. M. (2002) *The heavenly trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- MOLES, J. (1990) “The Kingship Orations of Dio Chrysostom”. *Pap. Leeds Intern. Lat. Sem.* 6: 297-365.
- MOLINIÉ, G. (1979) *Chariton. Le roman de Chairéas et Callirhoé*. Paris: Les Belles Lettres.
- MØLLER JENSEN, B. (2004) “*Societas leonina* or the lion’s share: an analysis of *Aesopica* 149, Phaedrus I 5 and Babrius I 67”. *Eranos* 102: 97-104.
- MONTEVECCHI, O. (1935) *La papirologia*. Torino: Società Editrice Internazionale.

- MORGAN, T. (2005) "Educational Values", in L. Holford-Strevens & A. Vardi (eds.) (2005): 187-205.
- MORGAN, T. (2007a) "Fables and the Teaching of Ethics", in J. A. Fernández Delgado, F. Por-domingo & A. Stramaglia (eds.) (2007): 373-404.
- MORGAN, T. (2007b) *Popular Morality in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOROCHO, G. (ed.) (1987) *Estudios de drama y retórica en Grecia y Roma*. León: Universidad de León.
- MÜLLER, C. (1996) "Les recherches française à Thespies, au Val de Muses", in A. Hurst & A. Schachter (eds.) (1996): 171-183.
- MÜLLER, C. (2002) "Les italiens en Béotie du II^e siècle av. J.-C. au I^{er} siècle ap. J.-C.", in C. Müller & C. Hasenohr (eds.) (2002): 89-100.
- MÜLLER, C. & HASENOHR, C. (eds.) (2002) *Les Italiens dans le monde grec (I^{er} siècle av. J.-C. - I^{er} siècle ap. J.-C.). Circulation, activités, intégration*. (BCH Suppl. 41) Paris: De Boccard.
- MURRAY, O. (ed.) (1990) *SYMPOTICA. A symposium on the Symposium*. Oxford: Oxford University Press.
- NAGY, G. (1979) *The Best of the Achaeans*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- NAUTA, R. R., VAN DAM, H.-J. & SMOLENAARS, J. L. (eds.) (2006) *Flavian Poetry*. (Mnemosyne Suppl. 207) Leiden & Boston: Brill.
- NAVARRETE, A. R. (2007) "Alexis y la Comedia Media". *Humanitas* 59: 61-82.
- NESSELRATH, H.-G. (1990) review of Macleod (1987). *Gnomon* 62: 498-511.
- NICHOLAS, B. (1972) *An introduction to Roman Law*. Oxford: Clarendon Press.
- NICOLAI, R. (1992) *La storiografia nell'educazione antica*. Pisa: Giardini.
- NICOLAI, R. (1999) "Quis ille? Il proemio delle *Metamorfosi* di Apuleio e il problema del lettore ideale". *Materiali e discussioni* 42: 143-164.
- NICOLAI, R. (2005) "Omero, Tucide e Platone sulla preistoria dell'umanità e sulla fondazione di città". *Seminari Romani* 8: 237-261.
- NICOLAI, R. (2006) "Alle origini dei canoni letterari: da Omero al Museo di Alessandria". *Scienze Umanistiche* 2: 43-62.
- NICOLAI, R. (2007) "Il canone tra classicità e classicismo", in S. Bianchini & A. Landolfi (eds.) (2007): 95-103.
- NICOLAI, R. (2010) "Ἰεραροί, una tipologia compositiva dimenticata dalla critica antica e dalla moderna", in M. D'Acunto & R. Palmisciano (eds.) (2010): 29-45.
- NIETO IBÁÑEZ, J. M.^a (ed.) (2003) *Lógos hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morochó Gayo* (2 vols.). León: Universidad de León.
- NØJGAARD, M. (1964) *La fable antique*. København: Nyt Nordisk Forlag/ Arnold Busck.
- NORMAN, A. F. (1965) *Libanius' Autobiography*. Oxford: Oxford University Press.
- NORMAN, A. F. (1977) *Libanius, Selected Works II*. Cambridge: Harvard University Press.
- OGILVIE, R. M. & RICHMOND, I. (eds.) (1967) *Cornelii Taciti de vita Agricolae*. Oxford: Oxford University Press.
- OLIVER, J. H. (1978) "Panachaeans and Panhellenes". *Hesperia* 47, 2: 185-191.

- OSANNA, M. (2001) "Tra monumenti, agalmata e mirabilia: il percorso urbano di Corinto nella Periegesi", in D. Y. Knoepler & M. Piérart (eds.) (2001): 185-202.
- OSTENFELD, E. N. (ed.) (2002) *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*. Aarhus: Aarhus University Press.
- O'SULLIVAN, N. (1992) *Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*. (Hermes Einzelschriften 60). Stuttgart: Steiner.
- O'SULLIVAN, T. M. (2006) "The Mind in Motion: Walking and Metaphorical Travel in the Roman Villa". *CPh* 101: 133-52.
- O'SULLIVAN, T. M. (2011) *Walking in Roman Culture*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- OZANAM, A.-M. (1999) *Alciphron. Lettres de pêcheurs, de paysans, de parasites et d'hétaïres*. Paris: Les Belles Lettres.
- PABON, J. M. (1939) "El griego, lengua de la intimidad entre los Romanos". *Emerita* 7: 126-131.
- PADORNO, E. & SANTANA, G. (eds.) (2001) *La antología literaria*. Las Palmas: Universidad de Las Palmas.
- PANAYOTAKIS, S., ZIMMERMAN, M. & KEULEN, W. (eds.) (2003) *The Ancient Novel and Beyond*. Leiden: Brill.
- PAPATHOMOPOULOS, M. (1989) *Aesopus revisitatus. Recherches sur le texte des vies ésoques*. I. Ioannina: Panepistemio Ioanninon.
- PAPATHOMOPOULOS, M. (1990) 'Ο βίος τοῦ Αἰσώπου. Ἡ παραλλαγή ὕ. Ioannina: Panepistemio Ioanninon.
- PASCHALIS, M., PANAYOTAKIS, S. & SCHMELING, G. (eds.) (2009) *Readers and Writers in the Ancient Novel*. (Ancient Narrative. Supplementum 12). Groningen: Barkhuis Publishing.
- PASQUALI, G. (1968) *Pagine stravaganti*, vol. II. Firenze: Sansoni.
- PATILLON, M. (1997) *Aelius Théon, Progymnasmata*. Paris: CUF.
- PATILLON, M. (2001) *Apsinès*. Paris: CUF.
- PATILLON, M. (2008) *Anonyme, Préambule à la Rhétorique. Aphthonios, Progymnasmata. Pseudo-Hermogène, Progymnasmata*. Paris: Les Belles Lettres.
- PATILLON, M. & BRISSON, L. (2001) *Longin: Fragments et Art rhétorique*. Paris: Les Belles Lettres.
- PECERE, O. & STRAMAGLIA, A. (eds.) (1996) *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*. Cassino: Università degli Studi di Cassino.
- PEEK, W. (1953) "Die Musen von Thespiai", in *Geras Antoniou Keramopoullou*. Athenai: Typographiceion Myrtide, 609-634.
- PENELLA, R. (2007) *Man and the World: the orations of Himerius*. Berkeley: University of California Press.
- PENNER, T. & STICHELE, C. (2009) "Rhetorical practice and performance in early Christianity", in E. Gunderson (ed.) (2009): 245-260.
- PERA, D. (1984) *Homonoia sulle monete da Augusto agli Antonini. Studio storico-tipologico*. Genova: Il Melangolo.

- PERETTI, A. (1946) *Luciano: un intellettuale greco contro Roma*. Firenze: La Nuova Italia.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.) (2002) "Y así dijo la zorra". *La tradición fabulística en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid & Málaga: Ediciones Clásicas / Charta Antiqua.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARCÍA LÓPEZ, J. & AGUILAR, R. (eds.) (1999) *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A. & TITCHENER, F. (eds.) (2005) *Valori letterari delle opere di Plutarco. Studi offerti al Professor Italo Gallo da The International Plutarch Society*. Málaga & Logan: Universidad de Málaga / Utah State University.
- PERNOT, L. (1993) *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain* (2 vols.). Paris: Institut d'Études Agutiniennes.
- PERNOT, L. (2007) "Plutarco e Dione di Prusa", in P. Volpe Cacciatore & F. Ferrari (eds.) (2007): 103-121.
- PERRY, B. E. (1952) *Aesopica*, vol. I. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- PERRY, B. E. (1965) (ed.), *Babrius and Phaedrus*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- PETERS, J. (2005) "Ciceros Oikeiosis-Lehre". *Ethik und Unterricht* 3: 46-53.
- PETERSEN, L. (1983) *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III. Pars V, Fasciculus 2*. Berlin: W. de Gruyter.
- PETIT, P. (1956) "Recherches sur la publication et la diffusion des discours de Libanius". *Historia* 5: 479-509.
- PETRONIO NICOLAÏ, G. (1973) "Osservazioni sul canone della capitale libraria romana fra I e III secolo", in *Miscellanea in memoria di Giorgio Cencetti*, Torino: Bottega d'Erasmus 1973, 3-28.
- PIERART, M. (1998) "Panthéon et hellénisation dans la colonie romaine de Corinth: la redécouverte du culte de Palaimon à l'Isthme". *Kernos* 11: 85-89.
- PIGEAUD, J. (2003) *Les Loges de Philostrate*. Nantes: Le Passeur.
- PINTO, M. (1973) "Echi luciane nelle *Epistole parasitiche* di Alcifrone". *Vichiana* n.s. 2: 261-268.
- PORTER, J. I. (ed.) (2006) *Classical Pasts. The Classical Traditions of Greece and Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- POUDERON, B. & BOST-POUDERON, C. (eds.) (2009) *Passions, vertues et vices dans l'ancien roman*. Lyon: Maison de l'Orient de la Méditerranée-Jean Pouilloux.
- PRANDI, L. (2000) "Gli esempi del passato greco nei *Precetti politici* di Plutarco". *RSA* 30: 91-107.
- PRESEDO, J. et alii (eds.) (1997) *Chaire. II Reunión de Historiadores del mundo griego antiguo (Sevilla, 18-21 de diciembre de 1995). Homenaje al Prof. Fernando Gascó*. Sevilla: Scriptorium.
- PRETZLER, M. (2007) *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece*. London: Duckworth.
- PREUNER, E. (1920) "Honestos". *Hermes* 55: 388-426.
- PRINZIVALLI, E. (ed.) (2005) *Il Commento a Giovanni di Origene. Il testo e i suoi contesti*. Villa Verucchio (Rimini): Pazzini.
- PUECH, B. (2002) *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Vrin.
- RABELLO, A. (1975) *Effetti personali della "patria potestas"*. Milano: Giuffrè.
- RADICE, R. (2000) *Oikeiosis*. Milan: Vita e Pensiero.

- RADICIOTTI, P. (1998) "Osservazioni paleografiche sui papiri latini di Ercolano". *Scrittura e Civiltà* 22: 353-370.
- RAMELLI, I. (2002) "Dio come padre nello Stoicismo Romano al tempo della predicazione cristiana e nell'*Epistola Anne*", in S. Crespo Ortiz de Zárate & A. Alonso Ávila (eds.) (2002): 343-351.
- RAMELLI, I. (2004a) *Allegoria, I, L'età classica*. Milan: Vita e pensiero.
- RAMELLI, I. (2004b) "L'interpretazione allegorica filosofica di Zeus come Padre nello Stoicismo", in M. Ruiz Sánchez (ed.) (2004): 155-180.
- RAMELLI, I. (2006a) *Ἰσοσύμμετρος come νόμος ἔμφυτος tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica*; preface by G. Reale. (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici 34). Napoli: Bibliopolis.
- RAMELLI, I. (2006b) "La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica", in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza, secoli I-III: XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma: Istituto Patristico Augustinianum: 661-688.
- RAMELLI, I. (2007a) "Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis". *Vigiliae Christianae* 61,3: 313-356.
- RAMELLI, I. (2007b) *Gregorio di Nissa Sull'Anima e la Resurrezione*. Milan: Bompiani / Catholic University of the Sacred Heart.
- RAMELLI, I. (2008a) "1Cor 15:24-26: Submission of Enemies and Annihilation of Evil and Death. A Case for a New Translation and a History of Interpretation". *SMSR* 74,2: 241-258.
- RAMELLI, I. (2008b) "Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa". *SPhiloA* 20: 55-99.
- RAMELLI, I. (2008c) "Transformations of The Household and Marriage Theory Between Neo-Stoicism, Middle-Platonism, and Early Christianity". *RFN* 100,2-3: 369-396.
- RAMELLI, I. (2008d) *Stoici romani minori*. Milan: Bompiani.
- RAMELLI, I. (2008e), review of Ludlow (2007). *Review of Biblical Literature* 4 [www.bookreviews.org/pdf/6173_6953.pdf].
- RAMELLI, I. (2009a) *Hierocles the Stoic*, transl. by D. Konstan. Atlanta & Leiden: SBL / Brill.
- RAMELLI, I. (2009b) "Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation". *Harvard Theological Review* 102,2: 135-168.
- RAMELLI, I. (2009c) "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism". *Vigiliae Christianae* 63: 217-263.
- RAMELLI, I. (2010a) "Good and Beauty (Agathon and Kalon)", in L. F. Mateo-Seco & G. Maspero (eds.) (2010): 356-363.
- RAMELLI, I. (2010b) "*In Illud: Tunc et Ipse Filius...* (1Cor 15,27-28): Gregory of Nyssa's Exegesis, Its Derivations from Origen, and Early Patristic Interpretations Related to Origen's", in J. Baun, A. Cameron, M. Edwards & M. Vinzent (eds.) (2010): 259-274.
- RAMELLI, I. (2010c) "Theosebia: A Presbyter of the Catholic Church". *Journal of Feminist Studies in Religion* 26,2: 79-102.

- RAMELLI, I. (2011a) "Ierocle Neostoico in Stobeeo: i καθήκοντα e l'evoluzione dell'etica stoica", in G. Reydams-Schils (ed.) (2011): 537-575.
- RAMELLI, I. (2011b) "Origen and the Apokatastasis: A Reassessment", in S. Kaczmarek & H. Pietras (eds.) (2011): 649-670.
- RAMELLI, I. (2011c) "Origen's Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line". *Vigiliae Christianae* 65: 21-49.
- RAMELLI, I. (2011d) "The Pastoral Epistles and Hellenistic Philosophy: 1 Tim 5:1-2, Hierocles, and the 'Contraction of Circles'". *Catholic Biblical Quarterly* 73,3: 562-581.
- RAMELLI, I. (2011e) "The Trinitarian Theology of Gregory of Nyssa in his *In Illud: Tunc et ipse Filius*: His Polemic against 'Arian' Subordinationism and the Apokatastasis", in V. H. Drecoll & M. Berghaus (eds.) (2011): 445-478.
- RAMELLI, I. (2012) "Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of *Hypostasis*". *Harvard Theological Review* 105: 1-56.
- RAMELLI, I. (2013) *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill.
- RAMELLI, I. (forthcoming a) "Hiérocès: extraits du *Sur le mariage et de l'Economique*," in J.-B. Gourinat (ed.) *Lectures du stoïcien Hiérocès [Philosophie Antiquae]*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- RAMELLI, I. (forthcoming b) "Slavery as a Necessary Evil or as an Evil that Must Be Abolished?", lecture delivered at the Annual Meeting of the SBL, Boston, November 21-25, 2008.
- RAMOS JURADO, E. A. (ed.) (2009) *Cuatro estudios sobre exégesis, mitografía y novelas griegas*. Zaragoza: Libros Pórtico.
- RAPP, C. (1998) "Comparison, paradigm and the case of Moses in Panegyric and Hagiography", in M. Whitby (ed.) (1998): 277-298.
- RAPP, C. (2005) *Holy Bishops in late antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press.
- RAWSON, E. (1985) *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth.
- RAWSON, E. (1989) "Roman rulers and the philosophic adviser", in M. Griffin & J. Barnes (eds.) (1989): 233-257.
- REARDON, B. P. (1971) *Courants littéraires grecs des II^e et III^e siècles après J.-C.* Paris: Les Belles Lettres.
- REY, A.-L. (1998) *Cantons Homériques (Homero-centra)* [Sources Chrétiennes n. 437]. Paris: Éditions du Cerf.
- REYDAMS-SCHILS, G. (2002) "Human Bonding and Oikeiōsis in Roman Stoicism". *OSAPh* 24: 221-251.
- REYDAMS-SCHILS, G. (ed.) (2011) *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*. Turnhout: Brepols.
- RIBEIRO FERREIRA, J., LEÃO, D., TRÖSTER, M. & BARATA DIAS, P. (eds.) (2009) *Philanthropia and Symposium in Plutarch*. Coimbra: Classica Digitalia / CECH.
- RICCI, M. L. (1977) "Motivi arcadici in alcuni centoni virgiliani cristiani", in *Atti del Convegno virgiliano sul bimillenario delle Georgiche*. Napoli: Istituto universitario orientale, 489-496.

- RIGGSBY, A. M. (2003) "Pliny in Space (and Time)". *Arethusa* 36: 167-186.
- RIMELL, V. (ed.) (2007) *Seeing Tongues, Hearing Scripts: Orality and Representation in The Ancient Novel*. [Ancient Narrative Supplementum 7]. Groningen: Barkhuis Publishing.
- RITORÉ PONCE, J. (2009) "Heracles en la encrucijada: significados y metamorfosis del mito en la literatura griega antigua", in E. A. Ramos Jurado (ed.) (2009): 61-120.
- RIVES, J. B. (1999) *Tacitus. Germania*, Translated with Intr. and Comm. Oxford: Oxford University Press.
- ROCHETTE, B. (1997a) "Grecs, Romains et barbares. A la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains". *RBPh* 75: 37-57.
- ROCHETTE, B. (1997b) *Le latin dans le monde grec. Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*. Bruxelles: Latomus.
- ROCHETTE, B. (1998) "Le bilinguisme gréco-latin et la question des langues dans le monde gréco-romain". *RBPh* 76.1: 177-196.
- ROESCH, P. (1982) *Études Béotiennes*. Paris: De Boccard.
- ROESCH, P. (2007) *Les Inscriptions de Thespies (= IThesp.)* Lyon: HISOMA. Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, [www.hisoma.mom.fr/production-scientifique/les-inscriptions-de-thespies]
- ROMEYER-DHERBEY, G. & GOURINAT, J.-B. (eds.) (2005) *Les Stoïciens*. Paris: Vrin.
- ROMM, J. (1990) "Wax, Stone and Promethean Clay: Lucian as Plastic Artist". *CLAnt.* 9: 74-98.
- ROSKAM, G. (2002) "Α παιδεία for the Ruler. Plutarch's Dream of Collaboration Between Philosopher and Ruler", in P. Stadter & L. Van der Stockt (eds.) (2002): 175-189.
- ROSSELLÓ BORDOY, G. (2000) *Una experiencia museográfica: la desintegración de la Colección Despuig de escultura clásica*. Palma de Mallorca: Museo de Mallorca.
- ROUX, G. (1958) *Pausanias en Corinthie (livre II, 1 à 15). Texte, traduction, commentaire archéologique et topographique*. Paris: Les Belles Lettres.
- RUIZ-MONTERO, C. (2010) "La *Vida de Esopo* (rec. G): niveles de lengua y aspectos de estilo", in J. Méndez Dosuna & F. Cortés (eds.) (2010): 605-612.
- RUIZ-MONTERO, C. (forthcoming) "Between Rhetoric and Orality: Aspects of the Spread of the Earliest Greek Novels", in J. Morgan (ed.).
- RUIZ-MONTERO, C. & FERNÁNDEZ ZAMBUDIO, J. (2005) "La *Vida de Homero* atribuida a Heródoto: aspectos de lengua y estilo". *Myrtia* 20: 39-62.
- RUIZ-MONTERO, C. & FERNÁNDEZ ZAMBUDIO, J. (2009) "La doctrine morale de la *Vie d'Alexandre de Macédonie* (rec. A)", in B. Pouderon & C. Bost-Pouderon (eds.) (2009): 297-307.
- RUIZ-MONTERO, C. & SÁNCHEZ ALACID, M.^a D. (2005) "La *Vida del filósofo Segundo*: Análisis léxico", in R. Escayv, E. Hernández, J. M. Hernández & M. I. López (eds.) (2005): vol. II, 913-926.
- RUIZ SÁNCHEZ, M. (ed.) (2004) *Visiones mítico-religiosas del padre en la antigüedad clásica*. (Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 12). Madrid: Signifer Libros.
- RUSSELL, D. A. (1983) *Greek Declamation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RUSSELL, D. A. (ed.) (1990a) *Antonine Literature*. Oxford: Clarendon Press.

- RUSSELL, D. A. (1990b) "Greek and Latin in Antonine Literature", in D. A. Russell (ed.) (1990a): 1-17.
- RUSSELL, D. A. (1996) *Libanius. Imaginary Speeches. A selection of declamations*. London: Duckworth.
- RUTHERFORD, I. (2001) "Tourism and the Sacred", in S. Alcock, J. Cherry & J. Elsner (eds.) (2001): 40-52.
- SAÏD, S. (ed.) (1991) *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Actes du Colloque de Strasbourg (25-27 oct. 1989). Leiden: Brill.
- SAÏD, S. (2005) "Poésie et éducation chez Plutarque ou Comment convertir la poésie en introduction à la philosophie", in M. Jufresa, F. Mestre, P. Gómez & P. Gilabert (eds.) (2005): 147-176.
- SALVÁ, J. (1964) *El Cardenal Despuig*. Palma de Mallorca: Impremta Mossèn Alcover.
- SÁNCHEZ ORTIZ, A., TORRES GUERRA, J. B. & MARTÍNEZ, R. (eds.) (2007), *De Grecia a Roma y de Roma a Grecia. Un camino de ida y vuelta*. Pamplona: EUNSA.
- SANCHÍS LLOPIS, J. L. (1996) "Solón y Esopo en el banquete cómico". *SPhilVal* 1: 81-93.
- SANTINI, L. (1995) "Tra filosofi e parassiti: l'epistola III 19 di Alcifrone ed i modelli luciani". *Atene e Rome* 40: 58-71.
- SCAPPATICCIO, M. C. (2008) "Il PHerc. 817: spunti paleografici". *Cronache Ercolanesi* 38: 229-246.
- SCAPPATICCIO, M. C. (2010) "Il PHerc. 817: echi virgiliani e 'pseudoaugusteismo'". *Cronache Ercolanesi* 40: 99-136.
- SCARTH, E.-A. (2008) *Mnemonotechnics and Virgil: The Art of Memory and Remembering*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- SCHACHTER, A. (1961) "A note on the Reorganization of the Thespian Museia". *Num. Chr.* 7.1: 67-70.
- SCHACHTER, A. (1986) *Cults of Boiotia II: Herakles to Poseidon*. (BICS, supplement 38.2). London: University of London.
- SCHACHTER, A. (1996) "Reconstructing Thespiai", in A. Hurst & A. Schachter (eds.) (1996): 99-126.
- SCHAFF, P. & WACE H. (1890-1900) *A select library of the Nicene and post-Nicene Fathers of the Christian Church. Second series*. New York: The Christian literature company.
- SCHEID, J. & SVENBRO, J. (2003) *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde grec et romain*. Paris : Errance (1^{ère} éd. La Découverte 1994).
- SCHENKL, C. (1888) *Poetae Christiani Minores*. Viena.
- SCHMID, W. (1954) s.v. "Bukolik", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 2, Stuttgart: Hiersemann, 786-800.
- SCHMITZ, T. (1997) *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München: C. H. Beck.
- SCHÖNRICH, G. (1989) "Oikeiôsis. Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs". *Philosophisches Jahrbuch* 96: 34-51.
- SCHOULER, B. (1984) *La tradition hellénique chez Libanios*. Lille & Paris: Les Belles Lettres.
- SCHOULER, B. (1986) "Le déguisement de l'intention dans la rhétorique grecque". *Ktema* 11: 257-272.

- SCHOULER, B. (2004) "Le rôle politique de l'école au temps de Libanios". *Topoi*, Suppl. 5: 97-115.
- SCHOULER, B. (2006) "Un enseignant face aux prisons de son temps". *Pallas* 72: 279-296.
- SCHOWALTER, D. N. & FRIESEN, S. J. (eds.) (2002) *Urban Religion in Roman Corinth: Interdisciplinary Approaches*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SCHWARTZ, J. (1965) *Biographie de Lucien de Samosate*. Bruxelles: Latonnes.
- SCIORTINO, S. (2003) "C. 8.46.6: Brevi osservazioni in tema di 'Abdicatio' ed 'Apokeryxis'". *Annali del Seminario Giuridico (AUPA)*, 48: 333-378.
- SEDLEY, D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SETTI, G. (1910) "La *Tragodopodagra* di Luciano". *RFIC* 38: 161-200.
- SETTIS, S. (ed.) (1996) *I Greci. Storia cultura arte società 1. Noi e i Greci*. Torino: Einaudi.
- SETTIS, S. (ed.) (1998) *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2. Una storia greca III. Trasformazioni*. Torino: Einaudi.
- SHACKLETON BAILEY, D. R. (1982) *Anthologia latina. I: carmina in codicibus scripta*. Stuttgart: Teubner.
- SHARPLES, R. W. (2007) "Aristotle's exoteric and esoteric works: summaries and commentaries", in R. W. Sharples & R. Sorabji (eds.) (2007): 505-512.
- SHARPLES, R. W. & SORABJI, R. (eds.) (2007) *Greek and Roman Philosophy 100 BC — 200 AD. 2 vols.* (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 94). London: University of London.
- SHEED, F. J. (1942) *Augustine. Confessions*. Indianapolis: Hackett (repr. 2006).
- SHEPPARD, A. R. R. (1984-1986) "Homonoia in the Greek cities of the Roman Empire". *Anc. Soc.* 15-17: 229-252.
- SHERWIN-WHITE, A. N. (1966) *The Letters of Pliny. A historical and social commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- SIDWELL, K. (2000) "Athenaeus, Lucian and Fifth Century Comedy", in D. B. Braund & J. Wilkins (eds.) (2000): 136-152.
- SIEVERS, G. (1868) *Das Leben des Libanius*. Berlin: Weidmann.
- SLATER, W. J. (ed.) (1991) *Dining in a Classical Context*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SNODGRASS, A. (2001) "Pausanias and the Chest of Kypselos", in S. Alcock, J. Cherry & J. Elsner (eds.) (2001): 127-141.
- SOLIN, H. (1982) *Die griechische Personennamen in Rom. Ein Namenbuch* (3 vols.). Berlin & New York: W. de Gruyter.
- SONDAG, K. T. (1905) *De nominibus apud Alciphronem propriis*. Bonn: C. Georgi.
- SORABJI, R. (ed.) (1990) *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*. London: Duckworth.
- SORABJI, R. (ed.) (1997) *Aristotle and After*. (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 68). London: University of London.
- SORABJI, R. (2000) *Emotion and Peace of Mind. From Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press.

- SOVERINI, P. (1994) "Aspetti e problemi delle teorie retoriche frontoniane". *ANRW* II 34.2: 919-1004.
- SPERA, L. (1999) *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al medioevo. Il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle mura aureliane al III miglio*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- SPINA, L. (2001a) *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*. Napoli: Lofredo.
- SPINA, L. (2001b) "L'homme qui vécut soixante-sept vers (Thersite dans la littérature antique et moderne)". *BAGB* 3: 277-297.
- SPIRA, A. & KLOCK, Ch. (eds.) (1981) *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*. Cambridge (Mass.): Philadelphia Patristic Foundation.
- SPITZER, L. (1955) "The 'Ode on a Grecian Urn,' or Content vs. Metagrammar". *Comparative Literature* 7: 203-225 [= in A. Hatcher (ed.) (1962) *Essays on English and American Literature*. Princeton: Princeton University Press, 67-97].
- SPUNTARELLI, C. (2005) "Uomo a immagine in Filone," in E. Prinzivalli (ed.) (2005): 381-411.
- STADTER, P. (2002a) "Introduction: setting Plutarch in his context", in P. Stadter & L. Van der Stockt (eds.) (2002): 1-26.
- STADTER, P. (2002b) "Plutarch's *Lives* and Their Roman Readers", in E. N. Ostenfeld (ed.) (2002): 123-135.
- STADTER, P. (2004) "Plutarch: Diplomat for Delphi?", in L. de Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.) (2004): 19-31.
- STADTER, P. (2005) "Revisiting Plutarch's *Lives of the Caesars*", in A. Pérez Jiménez & F. Titchener (eds.) (2005): 419-435.
- STADTER, P. (2007) "Plutarco e la formazione dell'ideologia traiana", in P. Volpe Cacciatore & F. Ferrari (eds.) (2007): 187-204.
- STADTER, P. & VAN DER STOCKT, L. (eds.) (2002) *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*. Leuven: Leuven University Press.
- STEPHENS, L. D. (1985) "Trends in the prosodic evolution of the Greek choliamb". *GRBS* 26: 83-97.
- STEWART, S. (2007) *Cosmetics and Perfumes in the Roman World*. Stroud: Tempus.
- STOWERS, S. (1986) *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Westminster Press.
- STRIKER, G. (1983) "The Role of Oikeiôsis in Stoic Ethics". *OSAPH* 1: 145-167.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1979) "La epistolografía griega". *Eclás* 83: 19-46.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (1987) "*Ars epistolica*. La preceptiva epistolográfica y sus relaciones con la retórica", in G. Morochó (ed.) (1987): 177-204.
- SUSSMAN, L. A. (1978) *The Elder Seneca*. Leiden: Brill.
- SUSSMAN, L. A. (1995) "Sons and Fathers in the *Major Declamations* ascribed to Quintilian". *Rhetorica* 13.2: 179-192.
- SWAIN, S. (1996) *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*. Oxford: Oxford University Press.
- SWAIN, S. (1998) "La conferenza", in S. Settis (ed.) (1998): 1183-1198.

- SWAIN, S. (ed.) (2000) *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- SWAIN, S. (2002) "Bilingualism in Cicero? The Evidence of Code-Switching", in J. N. Adams, M. Janse & S. Swain (eds.) (2002): 128-167.
- SWAIN, S. (2004) "Bilingualism and Biculturalism in Antonine Rome: Apuleius, Fronto and Gellius", in L. Holford-Strevens & A. Vardi (eds.) (2004): 3-40.
- SWAIN, S., HARRISON, S. & ELSNER, J. (eds.) (2007) *Severan Culture*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- SYKUTRIS, J. (1929) "Ο ψευδολουκιάνειος 'Ωκύπους'". *Ἀθηνᾶ* 41: 219-238; reimpr. en Karavas (2008) 133-158.
- SYKUTRIS, J. (1956) *Μελέται καὶ ἄρθρα*. Athinai: Ekdoseis tou Agaiou.
- SYNNOTT, A. (1989) "Truth and Goodness, Mirrors and masks, part I: A Sociology of Beauty and the Face". *The British Journal of Sociology* 40.4: 605-636.
- TARVER, T. (1997) "Varro and the antiquarianism of philosophy", in J. Barnes & M. Griffin (eds.) (1997): 130-164.
- TEDESCHI, G. (1998) *Luciano di Samosata*, La Podagra. *Introduzione, traduzione e note*. Lecce: Argo.
- TEÓN, HERMÓGENES & AFTONIO (1991) *Ejercicios de retórica*. Madrid: Gredos.
- THÉRIAULT, G. (1996) *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*. Lyon & Québec: Maison de l'Orient et de la Méditerranée / Le Sphinx 1996.
- TIRELLI, A. (1995) "L'intellettuale e il potere: pedagogia e politica in Plutarco", in I. Gallo & B. Scardigli (eds.) (1995): 439-455.
- TOMMASI MORESCHINI, C. O. (2004) Giacomo Leopardi, *Oratori del 11 secolo. Testo critico con Introduzione e Commento a cura di C.O. Tommasi Moreschini*. Firenze: Le Monnier.
- TOMMASI MORESCHINI, C. O. (2009) Giacomo Leopardi, *Rhetores. Testo critico, introduzione e commento a cura di C. O. Tommasi Moreschini*. Pisa & Roma: Fabrizio Serra Editore.
- TOO, Y. L. (ed.) (2001) *Education in Greek and Roman antiquity*. Leiden, Boston & Köln: Brill.
- TOO, Y. L. & LIVINGSTONE, N. (eds.) (1998) *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORELLI, M. (2001) "Pausania a Corinto", in D. Y. Knoepler & M. Piérart (eds.) (2001): 135-184.
- TORRANCE, A. (2009) "Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers". *Vigilie Christianae* 63: 47-70.
- TRAPP, M. (2004) "Statemanship in a Minor Key?", in L. de Blois, J. Bons, T. Kessels & D. M. Schenkeveld (eds.) (2004): 189-200.
- TRAPP, M. (2007) *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, politics and society*. Aldershot: Ashgate.
- TURNER, E. G. (1968) *Greek papyri*. Oxford: Clarendon Press.
- TURNER, E. G. (1980) "Ptolemaic Bookhands and Lille Stesichorus". *Scrittura e Civiltà* 4: 19-40.
- UREÑA, J. (1993) "La carta ficticia griega: los nombres de personajes y el uso del encabezamiento en Alcifrón, Aristéneto y Teofilacto". *Emerita* 61: 267-298.

- USHER, M. D. (1998) *Homeric Stitchings. The Homeric Centos of the Empress Eudocia*. Lanham, Boulder, New York & Oxford: Rowman & Littlefield.
- VAGNONE, G. (2012) *Dione di Prusa, Orazioni I-II-III-IV Sulla regalità. Orazione LXII Sulla regalità e sulla tirannide*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- VAIO, J. (1970) "An alleged paraphrase of Babrius". *GRBS* 11: 49-52.
- VAIO, J. (1973) "Babrius 110. 3-4". *Philologus* 117: 140-141.
- VALETTE-CAGNAC, E. (1997) *La lecture à Rome. Rites et pratiques*. Paris: Belin.
- VALETTE-CAGNAC, E. (2003) "Plus grec que le grec des Athéniens. Quelques aspects du bilinguisme gréco-latin". *Métis N.S.* 1: 149-179.
- VALETTE-CAGNAC, E. (2005) "La Grèce en Italie : le statut de Naples dans l'imaginaire romain (I^{er} siècle av.-2^{ème} siècle ap. J.C.)", in V. Huet & E. Valette-Cagnac (eds.) (2005): 215-252.
- VAN DEN HOUT, M. P. J. (1999) *A Commentary on the Letters of M. Cornelius Fronto*. Leiden: Brill.
- VAN DER PAVERD, F. (1991) *St. John Chrysostom. The homilies on the statues. An Introduction*. (Orientalia Christiana Analecta 239). Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium.
- VAN DIJK, G.-J. (1994): review of Papathomopoulos (1990). *Mnemosyne* 47: 550-555.
- VAN DIJK, G.-J. (1999) "Esopo, Plutarco, Platón y Aristóteles. La función de la fábula y el arte de la alusión", in A. Pérez Jiménez, J. García López & R. Aguilar (eds.) (1999): 141-156.
- VAN WINDEN, J. C. M. (1981) "In Defence of the Resurrection", in A. Spira & Ch. Klock (eds.) (1981): 101-121.
- VANDERSPOEL, J. (1995) *Themistius and the Imperial court: oratory, civic duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- VARDI, A. (2005) "Genre, Conventions, and Cultural programme in Gellius' *Noctes Atticae*", in L. Holford-Strevens & A. Vardi (eds.) (2005): 159-186.
- VARWIG, F. R. (1976) *Der rhetorische Naturbegriff bei Quintilian. Studien zu einem Argumentationstopos in der rhetorischen Bildung der Antike*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- VEYNE, P. (2005) *L'Empire Gréco-Romain*. Paris: Seuil.
- VIDAL, J. L. (1983) "La technique de composition du Centon virgilien 'Versus ad gratiam Domini siue Tityrus' (Anth. Lat. 719a Riese)". *REAug* 29: 233-256.
- VIEILLEFOND, J.-R. (1979) "L'invention chez Alciphron". *REG* 92 : 120-140.
- VOLPE CACCIATORE, P. & FERRARI, F. (eds.) (2007) *Plutarco e la cultura della sua età*. Napoli: D'Auria Editore.
- WALCOT, P. (1984) "Greek Attitudes towards Women: The Mythological Evidence". *Greece & Rome N.S.* 31.1: 37-47.
- WALKER, S. & CAMERON, A. (eds.) (1989) *The Greek Renaissance in the Roman Empire: Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*. (BICS Suppl. 55). London: University of London.
- WALTON, F. T. (1946) "My Lady's Toilet". *Greece & Rome* 15. 44: 68-73.
- WATSON, P. A. (1995) *Ancient stepmothers: myth, misogyny and reality*. Leiden: Brill.
- WEBB, R. (2001) "The *Progyrnasmata* as Practice", in Y. L. Too (ed.) (2001): 289-316.
- WEBB, R. (2008) *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press.

- WEBB, R. (2009) *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Farnham, England & Burlington, VT: Ashgate.
- WENDLAND, P. (1986) *La cultura ellenistico-romana e i suoi rapporti con giudaismo e cristianesimo* [1912] (ed. a cura di H. Dörrie; ediz. italiana con appendice bibl. a cura di G. Firpo). Brescia: Paideia.
- WEST, L. (1996) *Hesiod: Theogony*. Oxford: Oxford University Press.
- WEST, M. L. (1984) "The Ascription of Fables to Aesop in Archaic and Classical Greece", in R. S. Falcowitz, F. R. Adrados & O. Reverdin, *La Fable*. Genève: Fondation Hardt, 105-128.
- WHITBY, M. (ed.) (1998) *The propaganda of power: the role of panegyric in late antiquity*. Leiden & Boston: Brill.
- WHITE, P. (1993) *Promised Verse: Poets in the Society of Augustan Rome*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- WHITLOCK BLUNDELL, M. (1990) "Parental Nature and Stoic oikeiôsis". *Ancient Philosophy* 10: 221-242.
- WHITMARSH, T. (1998) "Reading Power in Roman Greece: The *paideia* of Dio Chrysostom", in Y. L. Too & N. Livingstone (eds.) (1998): 192-213.
- WHITMARSH, T. (2001) *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITMARSH, T. (2005) *The Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press.
- WIECHERS, E. (1961) *Aesop in Delphi*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- WIESEN, D. S. (1971) "Virgil, Minucius Felix and the Bible". *Hermes* 99: 70-91.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, U. von (1877) "Die Thukydideslegende". *Hermes* 12: 326-367.
- WILHELM, A. (1911) "Ein epigramma des Honestus". *AAWW* 48: 19-27.
- WILKINS, J. (2000) "Dialogue and Comedy: The Structure of Deipnosophistae", in D. B. Braund & J. Wilkins (eds.) (2000): 23-37.
- WILLI, A. (ed.) (2002) *The Language of Greek Comedy*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, C. K. (1987) "The Refounding of Corinth: Some Roman Religious Attitudes", in M. MacReady & F. H. Thompson (eds.) (1987): 26-37.
- WILSON J. R. (1980) "KAIROS as 'Due Measure'". *Glotta* 58: 178-204.
- WINKLER, J. J. (1985) *Auctor & Actor. A narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- WINTER, B. (1997) *Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WINTERBOTTOM, M. (1980) *Roman declamation*. Bristol: Bristol Classical Press.
- WISEMAN, J. (1978) "Corinth and Rome I". *ANRW* VII 1: 438-548.
- WISEMAN, T. P. (ed.) (2002) *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rom*. Oxford: Oxford University Press.
- WOODMAN, T. & WEST, D. (eds.) (1984) *Poetry and Politics in the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WURM, M. (1972) *Apokeryxis, Abdicatio und Exheredatio*. München: Beck.
- XANTHAKIS-KARAMANOS G. (2003) "Ιωάννης Συκουτρίης". *Ελληνική Διεθνής Γλώσσα* 53: 26-31.

- YASIN, A. M. (2009) *Saints and Church Spaces in the Late Antiquity Mediterranean: Architecture, Cult and Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAGDOUN, M.-A. (2005) "Problèmes concernant l'oikeiôsis stoïcienne", in G. Romeyer-Dherbey & J.-B. Gourinat (eds.) (2005): 319-334.
- ZALATEO, G. (1961) "Papiri scolastici". *Aegyptus* 41: 160-235.
- ZANKER, P. (1995) *The Mask of Socrates. The image of the intellectual in antiquity*. Berkeley: California University Press.
- ZEITZ, H. (1936) "Der Aesoproman und seine Geschichte". *Aegyptus* 14: 225-256.
- ZEITLIN, F. (2003) "Visions and revisions of Homer", in S. Goldhill (ed.) (2003): 195-266.
- ZIEGLER, K. (1965) *Plutarco* (ed. ital. a cura di B. Zucchelli; trad. di M. R. Zancan Rinaldini). Brescia: Biblioteca di Studi Classici. [*Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart: A. Druckemüller, 1949].
- ZIMMERMANN, J. (1909) *Luciani quæ feruntur Podagra et Ocypus*. Leipzig: Teubner.

Index nominum

- Abradatas, 210, 213
Acacius, 319, 329, 330
Academy, 25, 265, 271, 418
Achaea, 266, 279, 301, 307, 309, 314, 412
Achilles, 157, 158, 163, 186, 238, 240, 241, 255, 298, 405
Achilles Tatius, 182
Acratus, 260
Acrocorinth, 315
Actium, 310, 313
Adam, 341, 405
Adauctus, 340
Aegean Sea, 258
Aelianus (Claudius), 177, 268, 270
Aeneas, 266, 313, 399
Aeolis, 276
Aeschines, 212
Aeschylus, 26, 161, 251
Aesop, 16, 24, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 91, 92, 98, 99, 100
Aëtion, 208
Africa, 101, 107, 174, 175, 283, 302
Agamemnon, 186, 239, 240, 241
Agricola (Cnaeus Iulius Agricola), 40, 42, 43, 173, 178
Agrippa (Marcus Vipsanius Agrippa), 145, 308, 313
Agrippina, 308
Aias Locrius, 237
Aias Telamonius, 405
Akikar, 76
Alcaeus, 128
Alcamenes, 259
Alcibiades, 112, 113
Alcidamas, 431
Alciphron, 19, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 285, 409, 410, 415, 426, 431, 432, 436, 440
Alecto, 400
Alexander (king of Cilicia), 85
Alexander of Aegae, 35
Alexander of Aphrodisias, 35
Alexander the Great, 208
Alexander Severus, 288, 290
Alexandria, 35, 338, 359, 360, 361
Alexis, 79, 271, 274
Alfidia, 311
Ambrose of Milan, 347, 352, 355
Amphictyon, 260
Amphion, 223
Amphipolis, 309
Anacharsis, 67, 70, 73, 107, 108, 216, 296
Androgeos, 259
Andronicus, 35, 36, 165
Anticaria, 311
Antigone, 297
Antigonus, 259
Antilochos, 157
Antioch, 203, 248, 254, 255, 349, 350, 351
Antiope, 259, 261
Antipatrus, 304, 316
Antiphrilos, 304
Antiphon, 66, 167
Antoninus, 104, 110, 111, 115, 116, 121, 122, 290
Antoninus Augustus, 110, 111, 115, 116, 121, 122
Antoninus Pius, 104

- Anytus, 243
 Apamea, 310
 Apelles, 117, 208, 214
 Aphrodisias, 310
 Aphrodite, 207, 213, 230, 259, 261, 262, 279, 281, 315, 316, 317, 344
 Aphthonius, 74, 99, 205, 236, 237, 238, 255, 256
 Apolinales, 395
 Apollo, 70, 75, 78, 171, 211, 231, 260, 261, 271
 Apollo Lycius, 299
 Apollo Musegetes, 260
 Apollonia, 310
 Apollonides, 304, 307
 Apollonius Rhodius, 170
 Appian, 104, 176, 178, 183, 198
 Appius Apollonides, 307
 Apuleius, 31, 32, 35, 108, 121, 165, 178
 Aratus, 170, 179, 270
 Arcadius, 402
 Arcesilaus, 259
 Archelaus, 40, 260
 Arcestratus, 277
 Archilochus, 83
 Arctinus, 237
 Argentarius, 304, 307
 Aristaenetus, 267, 270
 Aristarchus, 170
 Aristides, 46, 47, 64, 281
 Aristides (Aelius), 24, 45, 214, 215, 283
 Ariston, 35, 309
 Aristophanes, 73, 80, 81, 83, 161, 166, 170, 281
 Aristophanes of Byzantium, 170
 Aristotle, 25, 30, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 88, 196, 278, 348
 Arrian, 34, 35, 42, 174, 178, 183, 196, 198, 261
 Arrius Antoninus, 121
 Arsinoe, 308, 309
 Arulenus Rusticus, 44
 Asia, 27, 63, 140, 172, 174, 175, 177, 192, 210, 214, 308, 339
 Asopus, 315, 317
 Aspasia, 212, 213, 226, 227, 228
 Assos, 311
 Athamas, 315
 Athena Paonia, 260
 Athenaeus, 65, 271, 273, 275, 278, 279, 283
 Athenians, 242, 245, 246, 247, 259, 260, 261
 Athenodotus, 107
 Athens, 9, 11, 31, 38, 39, 40, 63, 107, 121, 123, 131, 151, 152, 159, 188, 191, 194, 207, 213, 218, 219, 226, 230, 233, 243, 259, 260, 261, 266, 267, 270, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 309, 311, 315, 394
 Athos, 83, 289
 Atlas, 75
 Attalus, 34, 38
 Attalus II, 308
 Attica, 179, 258, 260, 274, 279, 280
 Atticus (Titus Pomponius), 176
 Aufidius Victorinus (Gaius), 122, 308
 Augusta, 302, 307, 309, 311, 313, 316, 401
 Augustus, 84, 132, 145, 266, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 341, 342, 344
 Aulus Claudius Achilles, 308
 Aulus Gellius, 10, 11, 38, 40, 63, 68, 102, 103, 106, 116
 Avianus, 84
 Babrius, 16, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100
 Bacchus, 313
 Baiae, 118, 120
 Basil of Caesarea, 351, 362, 379
 Bellerophon, 315
 Bibaculus (Marcus Furius), 169
 Bithynia, 183, 194
 Boeotia, 183, 259, 265, 301, 302, 307, 308, 314, 315
 Boethius, 36
 Borysthenes, 175

- Branchus, 85
 Byzantium, 25, 170, 184, 302, 309

 Caesar (Gaius Iulius), 126, 306, 307, 308
 Caesarea, 21, 337, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 349
 Calamis, 207
 Calcidius, 36
 Caligula, 302, 307
 Callias, 281
 Callimachus, 68, 80, 83, 171, 309
 Calliope, 223, 306, 311
 Calvenus Taurus, 38, 41
 Canopus, 265
 Carthage, 282
 Cassandra, 237
 Cassius Dio, 183, 185, 198
 Cato, 10, 11, 41, 106, 113
 Catullus, 169
 Cephalion, 176
 Ceramicus, 261
 Cerberus, 393
 Chaeronea, 183, 196, 199
 Chalcidice, 275
 Chariton, 79, 80, 81, 155, 156, 157, 158, 162, 163
 Charon, 228
 Chelone, 260
 Chios, 271
 Christians/Christianity, 12, 15, 20, 21, 22, 23, 25, 27, 288, 338, 340, 341, 342, 344, 356, 357, 383, 387, 389, 390
 Chryses, 237, 255
 Chryssipus, 66, 71, 111, 162, 163
 Cicero (Marcus Tullius), 11, 31, 33, 57, 59, 69, 79, 106, 108, 109, 112, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 166, 167, 168, 169, 170, 176, 190, 192, 257, 258, 262, 263, 265, 266, 348, 355, 356
 Circe, 385, 386
 Cirta, 107
 Cithaeron, 315
 Claudius Maximus, 32
 Cleitarchus, 171
 Clement, 359, 361, 379, 385
 Clío, 302, 305
 Clodius Celsus Adelphus, 397
 Cnidus, 259, 261
 Conon, 259, 261, 323
 Constantine the Great, 144, 337, 340, 341, 342, 343, 344
 Constantinople, 21, 235, 249, 255, 342, 345, 350, 381, 402, 406
 Constantius (Flavius Valerius Constantius I "Chlorus"), 397
 Corinth, 151, 192, 195, 279, 280, 301, 302, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 338
 Cornelius Celsus, 34
 Cornelius Gallus, 127
 Cratia, 107
 Cratinus, 282
 Creusis, 308
 Crinagoras, 304, 316
 Croesus, 74, 75, 94
 Cydnus, 385
 Cypselus, 257
 Cyrus, 94

 Daedalus, 213, 232, 388
 Daphne, 237
 Daniel, 76
 Decimus, 263
 Delphi, 62, 63, 68, 74, 76, 77, 78, 260
 Demeter, 260, 261, 344
 Demetrius, 259
 Demetrius of Phaleron, 68, 69, 146
 Democritus, 75
 Demonax, 203
 Demosthenes, 75, 169, 176, 277
 Dinarchus, 167
 Dio Chrysostom, 35, 39, 47, 177, 352, 429
 Diocles, 304
 Diocletianus (Gaius Aurelius Valerius), 59, 392
 Diodorus (poet), 307

- Diodorus Siculus, 196
 Diogenes Laërtius, 107, 108
 Diogenes of Sinope, 302, 316
 Dion of Pieria, 195
 Dionysius of Halicarnassus, 170, 172, 181, 184, 190
 Dionysus, 73, 75, 260, 271, 281, 313, 315, 317
 Diopertes, 260
 Diotima, 213
 Diphilus, 277
 Domitia Lucilla, 104, 105, 106
 Domitian (Titus Flavius Domitianus), 44, 186, 195
 Domitius Afer (Gnaeus), 168
 Drusus (Nero Claudius), 309

 Egypt, 11, 52, 76, 88, 95, 127, 188, 194, 201, 202, 233, 400
 Eleans, 294
 Eleusinian mysteries, 260
 Endymion, 75
 Ennius, 69, 83, 113, 165, 166
 Ephorus, 193
 Epictetus, 31, 34, 35, 41, 42, 67, 174, 203, 308, 352
 Epicureans, 131
 Epicurus, 130, 131, 271, 272
 Epiphanius, 393, 394
 Erato, 302, 304, 305
 Erebus, 394
 Erechtheus, 315
 Erinyes, 297
 Eros, 344
 Erythrean Sybil, 341
 Escombroaria, 282
 Esther, 385
 Euboea, 265
 Eubulides of Miletus, 260
 Eudocia, 22, 391, 394, 399, 401, 402, 403, 404, 406, 407
 Eulaeus (river), 276
 Eumeneia, 310

 Eunomius (bishop of Cyzicus), 376, 378
 Euphranor of Corinth, 208
 Euphrates (pupil of Gaius Musonius Rufus), 38
 Eupolis, 73
 Euripides, 75, 113, 114, 156, 161, 260, 261, 320, 384
 Euripus, 265
 Europa, 175, 319
 Euryalus, 405
 Eurymedon, 191
 Eurystheus, 394
 Eusebius of Caesarea, 21, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344
 Euterpe, 303
 Euthydemus, 271
 Evagrius Ponticus, 363, 365, 366
 Eve, 341, 405

 Favorinus of Arelate, 47, 66, 71, 102, 103
 Flavian, 28, 350, 351, 352
 Flavius, 27, 85, 184, 197, 337
 Florentius, 253
 Florus (Publius Annianus), 176
 Fronto (Marcus Cornelius), 17, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123

 Galen, 69, 162, 163, 294, 295, 296
 Ganymedes, 75
 Gaul, 174
 Gavius Clarus, 119
 Gelon of Syracuse, 278
 Germania, 174, 175, 184
 Germanicus, 309
 Gnaeus Pompeius Sostimus, 308
 Gorgias, 41, 45, 73, 238, 275
 Gorgo, 206, 221
 Gorgonius, 340
 Granius Licinianus, 176

- Greece, 9, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 24, 27, 57, 58,
63, 101, 114, 117, 118, 119, 140, 143, 151, 180,
182, 183, 194, 213, 214, 257, 258, 265, 266,
290, 291, 301, 306, 307, 308, 314, 316, 317,
319, 338
- Gregory of Nazianzus, 21, 23, 348, 351, 381,
382, 383
- Gregory of Nyssa, 21, 357, 360, 361, 362, 363,
364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372,
373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 382
- Hades, 219, 266, 344
- Hadrian (Publius Aelius Hadrianus), 63, 145,
265, 307
- Halirrhottus, 239
- Hector, 39, 65, 403
- Hecuba, 384, 386, 387, 390
- Hegias of Troezen, 259
- Helen, 213, 229, 237, 238, 384, 386, 387
- Helicon, 75, 302, 304, 315
- Heliogabalus (Marcus Aurelius Antoninus),
101, 290
- Heliopolis, 72
- Hellas, 192
- Hera, 75, 259, 261, 315
- Heracles, 175, 222, 259, 276, 282, 294, 393, 394
- Herculaneum, 125, 127, 128, 129, 131, 133
- Herennius Senecio, 44, 257
- Hermes, 152, 211, 260, 261, 387, 394
- Hermogenes, 27, 56, 58, 74, 110, 205, 236, 237,
255
- Herodas, 79, 83, 84
- Herodes Atticus, 104, 177, 279
- Herodian, 185, 261, 290
- Herodotus, 107, 108, 169, 175, 176, 193, 237
- Hesiod, 24, 113, 118, 229, 241, 304, 305, 306, 311
- Hesychius, 324
- Hierocles the Stoic, 357, 358, 359
- Hippocrates, 162, 275, 294
- Hippocrene, 302, 314, 315
- Hipponax, 83
- Hipposthenes, 294
- Hispania, 138, 283
- Homer, 18, 22, 26, 68, 80, 86, 113, 114, 118, 139,
155, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 192, 196,
208, 211, 221, 229, 237, 238, 239, 240, 241,
242, 243, 244, 253, 277, 382, 384, 385, 386,
391, 393, 394, 395, 401, 402, 403, 404, 407
- Honesto de Corinto, 20
- Honestus of Corinth, 301, 302, 303, 304, 305,
306, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316
- Honorius, 402
- Horace, 18
- Horace (Quintus Horatius Flaccus), 83, 169,
171, 180, 310, 313
- Hosidius Geta, 391, 392, 393
- Hymettus, 179
- Hyrcania, 276
- Icarius of Sparta, 260
- Icarus, 213, 232
- Ida, 298
- Ignatius Diaconus, 86, 87, 88
- Ignatius of Antioch, 351, 352, 427
- Illyricum, 186
- Ino, 315, 316, 317
- Irenaeus, 393, 394
- Isocrates, 26, 173, 176, 177, 245, 246, 251
- Isthmus, 307, 308, 313, 315
- Italy, 31, 127, 136, 137, 174, 175, 189, 302
- Jerusalem, 401
- Jesus Christ, 399, 402, 403
- Johannes Doxapatres, 238, 256
- John Chrysostom, 26, 347, 349, 352, 353
- Joseph, 76
- Julia, 308, 309
- Julian (Flavius Claudius Iulianus), 392, 394,
395, 397, 407
- Justin (Marcus Iunianus Iustinus), 176, 339
- Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis), 106, 178
- Juvenus (Gaius Vettius Aquilinus), 392

- Labeo (M. Antistius), 126
 Laertes, 158, 163
 Lagus, 259
 Lamia, 259
 Lamprias, 35
 Laocoon, 400
 Latium, 10, 177, 180
 Latro, 54
 Laurium, 259, 260, 261
 Lechaum, 308
 Leochares, 259
 Leosthenes, 259, 261
 Leptis Magna, 108
 Leucothea, 315, 317
 Libanius, 19, 26, 27, 56, 58, 60, 99, 235, 236,
 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254,
 255, 320, 329, 350
 Licinius, 310, 344
 Licino, 78, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211,
 213, 214, 215, 218, 221, 222, 223, 224, 225,
 226, 228, 231
 Livia, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316
 Livius Andronicus, 165, 180
 Livius Larensis, 279
 Longus, 74, 182, 268, 285
 Lucian of Samosata, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27,
 39, 40, 41, 46, 47, 49, 56, 61, 64, 65, 67, 68,
 70, 72, 73, 79, 81, 107, 156, 185, 201, 202,
 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 212,
 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 223,
 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 268,
 269, 270, 271, 272, 273, 275, 277, 278, 280,
 281, 282, 283, 284, 296, 319, 320, 329, 330
 Lucillius, 83
 Lucius, 179, 282, 308
 Lucius Ampelius, 176
 Lucius Calpurnius Piso, 126
 Lucius Cincius Alimentus, 177
 Lucius Crassicius, 34
 Lucius Manlius Torquatus, 126
 Lucius Marius Antiochus, 308
 Lucius Mummius, 316
 Lucius Regulus, 307
 Lucius Verus, 102, 104, 122, 202, 203, 204,
 210, 214, 219, 225, 228, 229, 230
 Lucretius (Titus Lucretius Carus), 31, 33
 Luke, 39, 63, 66, 73, 78, 218, 219, 220, 221,
 223, 228, 230, 231, 354, 372, 396, 404
 Lyceum, 265
 Lycophron (tragic poet), 277
 Lycurgus of Sparta, 76
 Lydia, 94
 Macedonia, 40, 152, 195, 260, 307
 Macedonians, 246, 259
 Macrina, 369
 Madauros, 178
 Mamaea (Iulia Avita), 290
 Marathon, 281
 Marcellinus, 56
 Marcion of Sinope, 392
 Marcus Antistius Labeo, 126
 Marcus Aufidius Artemidorus, 308
 Marcus Aurelius Antoninus, 17, 101, 102, 103,
 104, 105, 106, 110, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 203, 229, 230, 233, 290, 339,
 342
 Mardonius, 259
 Marius Victorinus, 36
 Marsyas, 75
 Martial (Marcus Valerius Martialis), 178, 277
 Matthaïos Kamariotes, 235
 Matthew, 396
 Maxentius (Marcus Aurelius Valerius Max-
 entius Augustus), 148
 Maximus of Tyre, 28, 35, 47, 64, 162, 241, 255
 Mediterranean, 9, 125, 129, 282
 Medusa, 211, 221
 Megara, 277, 278, 309
 Meleager, 242
 Meletides, 108

- Melicertes, 315, 316, 317
 Melito, 342
 Melpomene, 223, 260
 Menander, 70, 81, 161, 204, 260, 261
 Menander Rhetor, 47, 315
 Mendes, 275
 Menelaus, 116
 Menestheus, 259
 Menippus, 202, 218, 230, 232
 Messiah, 406
 Micyllus, 219, 227, 228
 Miletus, 191, 212, 227
 Milon, 294
 Minos, 259
 Mitylene, 309
 Mnemosyne, 260, 302, 308
 Moesia, 307
 Molpadia, 259
 Mordecai, 76
 Moses, 338, 395
 Muses, 65, 68, 70, 74, 75, 76, 176, 196, 211, 213, 214, 231, 239, 260, 302, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 330
 Musonius Rufus, 31, 34, 38, 41

 Naples, 118, 120, 125, 150
 Narcissus, 236, 385
 Nausicaa, 213
 Nectanebo of Egypt, 71, 76
 Nemesis, 75
 Nero (Claudius Caesar), 44, 202, 283
 Nerva (Marcus Cocceius), 42, 184
 Nestor, 186, 223, 224
 Nicaea, 194, 255, 307
 Nicander, 32, 402
 Nicander of Colophon, 279
 Nicolaus, 205, 206
 Nicolaus of Myra, 236, 255
 Nicomedia, 194, 255
 Nicopolis, 152, 306
 Nigridius Figulus (Publius), 31

 Nigrinus, 39, 202, 215, 218, 219, 220, 221, 230
 Nisus, 405

 Oceanus, 174
 Octavia, 307
 Odysseus, 39, 240, 241, 242, 244, 253, 298, 403, 405
 Oenopion, 271
 Oeta, 259
 Olamus, 315
 Olympus, 211, 305, 313
 Oppian, 303
 Orchomenus, 309
 Origen of Alexandria, 359, 360
 Orpheus, 223, 385, 386
 Oscans, 106

 Palaemon, 315, 316, 317
 Palaestina, 249, 337
 Palamedes, 298
 Palatinus, 396
 Palmyra, 84, 89, 90
 Pandora, 229, 387, 388, 390
 Panthea, 18, 203, 204, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 234
 Panthea of Smyrna, 212, 214, 226
 Papirius Fabianus, 34, 125
 Parthenius, 307
 Pasiphaë, 388
 Patrae, 306
 Patricius, 394, 401
 Patroclus, 157, 259
 Paul, 323, 338, 352, 365, 375
 Paulus Silentarius, 182
 Pausanias, 19, 178, 198, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 304, 307, 315
 Pegasus, 260
 Pegasus of Eleutherae, 260
 Peirithous, 259
 Peleus, 294

- Peloponnesus, 167, 194
 Penelope, 213, 384, 385, 386, 388
 Pentheus, 315
 Pericles, 208, 226, 227
 Perseis, 394
 Persephone, 344
 Perseus, 221
 Persia, 155, 275
 Persians, 259
 Petronius, 32, 58, 63, 64, 65, 81
 Petronius Probinus, 397
 Phaedrus, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 95, 99, 100, 105, 163
 Phalerne, 116, 117
 Phaleron, 68
 Phidias, 117, 207, 208
 Philadelphia, 351
 Philaenus, 309
 Phileas (bishop of Thmuis), 340
 Philetaerus (son of Attalus III), 308
 Philip, 304, 307
 Philip of Macedon, 195, 196
 Philip of Thessalonica, 302
 Philitas, 171
 Philodemus (poet), 304
 Philodemus of Gadara, 126, 130, 131
 Philomela, 323
 Philo of Alexandria, 364, 369, 380
 Philostratus, 15, 20, 23, 25, 63, 64, 66, 178, 182, 187, 197, 198, 215, 222, 270, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299
 Phocidians, 250
 Phrygia, 339
 Phrynicus, 191
 Pindar, 259, 315
 Piraeus, 261
 Piso (L. Calpurnius), 126
 Planudes, 61
 Platea, 191
 Plato, 30, 35, 41, 43, 45, 46, 52, 66, 79, 85, 106, 162, 163, 176, 178, 179, 181, 251, 265, 284, 360, 366, 368, 372, 373, 374, 375, 376, 380, 382, 384, 388, 395
 Pliny the Younger, 38, 106, 109, 114, 152, 176, 177, 283
 Plutarch, 18, 23, 24, 32, 35, 38, 47, 61, 64, 67, 68, 72, 78, 79, 81, 88, 156, 159, 162, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 196, 197, 198, 199, 222, 271, 276, 278, 281, 352, 383
 Pluto, 344, 394, 400
 Polybius, 10, 23, 26, 167
 Polybotes, 260
 Polycratides, 308, 309
 Polydamas, 65
 Polygnotus, 208, 214
 Polymnia, 304, 305, 313
 Polystratus, 131, 205, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 221, 222, 223, 225, 226, 316
 Pompeius Trogus, 122, 176
 Poseidon, 239, 260, 261, 313, 315
 Posidonius, 23, 275, 279
 Praxiteles, 207, 209, 260
 Proba (Falconia Betitia), 22, 391, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 405, 406, 407
 Proculus, 307
 Promachus, 294
 Protagoras, 176
 Protesilaus, 298
 Proteus, 170
 Prusa, 18, 23, 40, 61, 64, 68, 160, 161, 162, 183, 184, 194, 199
 Prytaneum, 265
 Ps. Dositheus, 84, 85, 90
 Ptolemy, 259
 Ptolemy IV Philopator, 308
 Publius Memmius Regulus, 307
 Pulytion, 260, 261
 Pyrene, 302, 314, 315
 Pythagoras, 64, 227, 228

- Quintilian, 11, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 55, 56, 58, 59, 65, 69, 70, 84, 85, 93, 95,
 106, 111, 112, 113, 115, 162, 165, 166, 167,
 168, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 180, 181,
 216, 235, 257, 262, 263, 266, 348, 356
 Quintus Fabius Pictor, 177
 Quintus Sextius, 34
 Quintus Smyrnaeus, 242

 Rhodes, 194, 306
 Roman Empire, 10, 12, 15, 17, 18, 21, 22, 24,
 25, 83, 135, 183, 199, 201, 235, 243, 255, 284,
 337, 340, 341, 342, 344
 Rome, 9, 10, 11, 15, 17, 26, 37, 38, 39, 40, 50,
 54, 84, 95, 107, 108, 117, 118, 119, 123, 125,
 135, 136, 140, 143, 144, 145, 148, 149, 150,
 152, 153, 165, 166, 167, 171, 172, 175, 176,
 179, 180, 181, 182, 185, 189, 190, 194, 198,
 201, 202, 203, 212, 213, 214, 219, 220, 221,
 226, 233, 265, 272, 283, 285, 291, 306, 308,
 309, 316, 338, 397
 Rufinus, 141, 151, 304

 Sabratha, 32
 Sallust (Gaius Sallustius Crispus), 31, 113,
 179
 Samos, 62, 63, 65, 68, 71, 73, 75, 76, 278, 311
 Samosata, 18, 24, 26, 56, 319
 Sanctus, 339, 340, 344
 Sappho, 213
 Sardis, 178, 307, 342
 Scopelianus, 74
 Scylla, 400, 403
 Scythia, 152
 Second Sophistic, 15, 20, 23, 24, 61, 74, 78,
 79, 88, 183, 197, 214, 223, 267, 268, 285,
 293, 349, 350
 Semonides, 83
 Septimius, 159
 Servius, 310
 Severi, 184, 288

 Sextus Quintilius Condianus, 279
 Sicyon, 302
 Simonides, 257, 263
 Sinope, 195, 302, 316
 Sirens, 39, 211, 221, 223, 224, 354
 Sisyphus, 315, 317
 Smyrna, 207, 210, 212, 214, 215, 226, 228,
 242
 Socrates, 28, 40, 64, 85, 112, 152, 187, 195, 212,
 243, 244, 245, 280, 395
 Solon, 65, 79, 198, 296
 Sopater, 56
 Sophocles, 161, 251
 Sotion of Alexandria, 34, 35
 Sparta, 151, 194
 Stagira, 196
 Staphylus, 271
 Stesichorus, 384
 Sthenelus, 394
 Stilpon, 278
 Stobaeus, 159, 161, 358
 Strabo, 184, 276, 282, 283, 308
 Strato, 178
 Suetonius (Gaius Suetonius Tranquillus), 34,
 310
 Sulpicius Victor, 54
 Sunium, 258, 259, 260, 261
 Syracuse, 151, 278
 Syria, 11, 83, 84, 100, 251, 275, 276
 Syrianus, 56

 Tacitus (Publius Cornelius Tacitus), 40, 41,
 42, 43, 44, 58, 173, 174, 175, 178
 Tamiris, 302
 Tanagra, 308
 Tarsus, 188, 194
 Tatian, 339
 Taurus, 35, 42
 Tebe, 196
 Tereus, 323
 Terpsichore, 223

- Tertullian, 296, 338, 383, 392, 393, 394
 Thais, 271
 Thalassius, 249, 250
 Theano, 213
 Thebes, 302, 315, 316, 317
 Themiscyra, 259
 Themistocles, 259, 261
 Theocritus, 68, 80, 170, 277, 402
 Theodorus of Gadara, 111
 Theodosius, 247, 248, 249, 253, 350, 351
 Theodosius II, 401, 402
 Theognis, 91, 243
 Theophrastus, 76, 114, 348
 Theopompus, 193
 Thermodon, 259
 Thermopylae, 259
 Thersites, 235, 240, 241, 242, 243, 245, 255
 Theseus, 189, 243, 259, 271, 294
 Thesmopolis, 39
 Thespieae, 301
 Thomas Magister, 53
 Thucydides, 176, 190, 193
 Tiberias, 400
 Tiberius, 84, 111, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 314, 316
 Timaeus, 35, 167
 Timocles, 302
 Tiresias, 384
 Tisamenus, 251
 Titus Statilius Taurus, 308
 Torquatus (L. Manlius), 126
 Trajan (Marcus Ulpius Traianus), 42, 148, 184, 186, 194
 Trojan, 192
 Troy, 66, 192, 237, 242, 259, 261, 298, 400, 403
 Tubursi, 353
 Tzetzes (Johannes), 268
 Ulpian, 279
 Ulysses, 158, 174, 221, 240, 241, 242, 244, 253, 298
 Urania, 304, 305
 Valens, 248
 Valentine, 378, 392, 393, 394
 Vale of Tempe, 265
 Valerius Maximus Quintilius, 279
 Varius, 169
 Varro, 31
 Vespasian (Titus Flavius Vespasianus), 44, 85
 Virgil (Publius Vergilius Maro), 28, 168, 169, 170, 179, 266, 310, 313, 341, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 402, 403, 404, 406
 Vitellius (Aulus Vitellius Germanicus Augustus), 189
 Volumnius, 121
 Xanthus, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78
 Xenophon, 43, 80, 161, 162, 173, 174, 193, 210
 Xenophon of Ephesus, 80
 Zeus, 39, 175, 259, 260, 261, 265, 277, 304, 305, 306, 311, 313, 314, 315, 344, 359
 Zeuxis, 229
 Zonaras, 401

Index locorum

ACT. PAUL. ET THECL.

26: 323

AESOPUS

102 Ch: 92

11 P: 94

74 P: 99

79 P: 99

142 P: 90

149 P: 86

150 P: 90

480 P: 91

ALCIPHRON

1.3: 270

1.21.2: 282

2.11: 271

2.38: 271

3.2: 274, 275

3.2.2: 275

3.3: 273, 277

3.4: 274, 283

3.4.4: 282

3.9: 273

3.11: 275

3.12: 273, 274

3.12.2: 284

3.13: 273, 274

3.14: 273, 277

3.15: 273, 274

3.17: 274, 278

3.24: 274

3.24.2-3: 280

3.26: 277

3.27: 277

3.29: 277

3.30: 273

3.31: 274

3.34: 277

3.35: 284

3.37: 274, 275, 277

3.38: 274

3.39: 278

3.42: 277

4.7: 271

ALEXIS

fr. 121 K.-A.: 271

fr. 224 K.-A.: 271

fr. 292 K.-A.: 274

AMBROSIIUS

De officiis ministrorum

1.2.5: 352

1.83-86: 355

Epistulae

63.71: 355

ANACREONTEA

87: 303

97: 303

ANTHOLOGIA PALATINA

3.8: 302, 303

4.325: 303

5.18: 304

5.21: 303

7.65: 304

7.66: 302

7.68: 304

7.97: 304

7.274: 302, 303

7.297: 316

7.479: 303

- 7.493: 316
 8: 307
 9.79: 303
 9.151: 316
 9.219: 307
 9.216: 302
 9.225: 302, 303
 9.250: 302
 9.284: 316
 9.287: 307
 9.405: 307
 11.32: 302
 11.158: 304
 11.414: 281
 11.403: 281
 12.90: 304
 12.173: 304
 ANTHOLOGIA PLANUDEA
 333: 304
 334: 304
 ANTIPATRUS
 25: 304
 33: 304
 34: 304
 48: 304
 59: 304
 77: 304
 ANTIPHILUS
 45: 304
 46: 304
 APHTHONIUS
Progymnasmata
 8: 205
 41: 212
 APOLLONIDES
 7: 304
 8: 304
 10: 304
 23: 304
 APPIANUS
Proemium
 12: 176
 APULEIUS
Apologia
 11-13: 32
 22: 32
 24.1: 108
 24.6: 108
 36: 32
 98.8: 108
De deo Socratis
fr. 5: 177
Florida
 3.6: 75
 5: 178
 9.4: 178
 9.33: 178
 13: 178
 15.26: 178
 16.29: 178
 18.1: 64, 178
 20.1: 71
 20.4: 178
Metamorphoses
 1.1: 179
 1.1.5: 108
 2.26.3: 108
 ARATUS
 299: 270
 ARCHESTRATUS
fr. 62: 277
 ARCHIAS
 14: 304
 ARGENTARIUS
 19: 304
 20: 304
 ARISTAENETUS
Epistulae
 1.5: 268
 1.22: 268

- ARISTIDES
Orationes
 2.13: 45
 2.438-461: 46
 26.11-13: 283
- ARISTOPHANES
Acharnienses
 134: 271
 141: 271
Eclesiazusae
 652: 275
Nubes
 881: 280
Ranae
 932: 70
Vespae
 1446: 62
- ARISTOTELES
Historia animalium
 6.569a-570a: 278
Rhetorica
 1393a 28-b 4: 68
 1393b 23 ss: 68
 1394a 2: 67, 68
- ARRIANUS
Anabasis
 1.11.1: 196
Epicteti dissertationes
 1.17.16: 34
- ASPASIUS
In Ethica Nicomachea commentaria
 8: 35
- ATHENAEUS
 1.8e-f: 272
 1.25f-34b: 275
 1.26c: 271
 1.28d: 275
 1.29d-f: 275
 1.30f: 274
 1.36b: 71
 2.67a: 284
 2.67c: 282
 3.100c-101c: 277
 6.234d-248c: 273
 6.643e-648c: 278
 7.280a: 272
 7.284f-285f: 278
 9.379e: 282
 10.443d: 271
 10.448b: 65
 10.452f-453a: 66
 10.453b: 66
 10.454b: 65
 12.516c: 278
 12.526a-b: 278
 12.546f: 272
 13.565: 70
 14.622f: 282
 14.649e: 279
- AUGUSTINUS
Confessiones
 1.17: 347
De doctrina Christiana
 4.1: 348
 4.19: 355
 4.139-141: 349
In psalmos
 127.10: 347
Sermones
 198.2: 354
- AULUS GELLIUS
Noctes Atticae
 1.9.8: 38
 2.2: 38
 2.8: 10
 2.26: 102, 116
 2.21.4: 106
 2.29.1: 68
 5.1: 41
 7.10: 38
 7.13: 38
 8.6: 38

9.1: 41, 42
 9.5.8: 38
 10.19: 38
 11.16.7: 106
 12.5: 38, 42
 12.9.4: 106
 13.24: 40, 41
 17.8: 38
 17.19: 41
 17.20: 38
 17.20.4: 42
 18.10.3-7: 38
 19.6.2-3: 38
 19.8.1: 103
 19.13: 102
 20.4: 38

BABRIUS

1 *prol.* 15: 100
 1 *prol.* 15-20: 79
 1 *prol.* 18: 83
 2 *prol.* 2: 79
 2 *prol.* 7: 84
 2 *prol.* 6-8: 100
 2 *prol.* 9-12: 79, 85
 2 *prol.* 13: 85
 2 *prol.* 14: 84, 100
 fab. 1 T: 90
 fab. 2 T: 90
 fab. 3 T: 93
 fab. 4 T: 93
 fab. 5 T: 90
 fab. 6 T: 93
 fab. 7 T: 93
 fab. 8 T: 93
 fab. 9 P: 94
 fab. 11 A: 94, 95
 fab. 11 T: 90, 96
 fab. 16 A: 94
 fab. 17 A: 94
 fab. 17 P: 90, 99
 fab. 25 P: 88

fab. 43 P: 88, 90, 91, 92
 fab. 67 P: 85, 86-88
 fab. 78 A: 89, 90
 fab. 84 P: 85
 fab. 91 P: 90
 fab. 97 P: 90
 fab. 103 P: 89, 90, 91
 fab. 107 P: 85, 89, 90, 91
 fab. 110 P: 88
 fab. 117 P: 90
 fab. 118 P: 88
 fab. 123 P: 90
 fab. 136 P: 90, 91
 fab. 137 P: 90
 fab. 138 P: 90
 fab. 139 P: 89, 90, 91
 fab. 140 P: 85
 fab. 143 P: 89, 91

BASILIIUS CAESARIENSIS

Adversus Eunomium

2.23: 379
 2.28: 379
 2.3: 379
 2.4: 379

Epistulae

235.3: 379

Homilia de Spiritu Sancto

15.35: 380

Homilia in martyrem Julittam

241 B: 379

Homiliae super Psalmos I

PG XXIX 216-217: 379

CALLIMACHUS

Aetia

1, *fr.* 2: 309
fr. 192.15-17: 78

CATO

De medicina

fr. 1: 106

CHARITO

5.2.4: 155, 156, 157

- 5.5.7: 66
 5.8.1-2: 155
 5.8.2: 157
 6.6.2: 66
 7.2-5: 76
 CICERO
Brutus
 42: 192
 107: 58
 114: 58
 175: 58
 205: 58
De inventione
 1.15.20: 351
De legibus
 2.2: 265
De oratore
 1.176: 52
 2.59-71: 69
 2.62: 190
 2.239:
 2.261: 112
 2.270: 112
 2.280: 71
 2.289: 71
 2.354: 263
 2.357: 263
Epistulae ad Atticum
 1.4: 265
 1.6: 265
 1.8: 265
 1.9: 265
 1.10: 265
 1.11: 265
 9.4: 58
 13.9.1: 119
 15.17.1: 119
Epistulae ad Quintum fratrem
 2.9.3: 11
Pro Archia
 23: 11
Tusculanae
 5.90: 108
 CLEMENS ALEXANDRINUS
Paedagogus
 3.1: 361
 3.12: 385
 CODEX IUSTINIANUS
 VIII 46.6: 59
 CONON
 apud Photium *Bibl.* 186.136a
 CRATINUS
fr. 312 K.-A.: 282
 CRINAGORAS
 46: 304
 DEMETRIUS PHALEREUS (Ps. DEMETRIUS)
De elocutione
 137-189: 69
 251: 84
 DEMOSTHENES
 18.130: 277
 19.65: 250
 35.10: 275
 39.39: 52
 DIGESTA
 28.2.17: 51
 DIO CASSIUS
 43.50.3-5: 316
 43.50.3-45: 307
 DIO CHRYSOSTOMUS
Orationes
 2.2: 196
 2.79: 196
 4.1: 192
 4.18: 195
 4.58-59: 196
 5.16: 193
 6.35: 195
 11.147: 192
 11.150: 192
 12.68: 162
 13.31: 40

- 18.2: 160
 18.4: 160, 161
 18.7: 160
 18.8: 161, 162
 18.9-10: 193
 18.12: 160
 18.14-17: 193
 18.18: 160, 161
 18.19: 160, 161
 36.33-39: 352
 42.4-5: 187
 47.8-10: 196
- DIOCLES
 I: 304
- DIODORUS
 I: 304
- DIODORUS SICULUS
Bibliotheca historica
 17.16.3-4: 196
- DIOGENES LAERTIUS
 1.8.1: 107, 108
 1.101: 71
 6.76: 84
 7.179-202: 66
- DIONYSIUS HALICARNASSENSIS
Ars rhetorica
 2.2: 190
Demosthenes
 8: 170
 112: 170
 123: 170
Oratores
 I: 172
 2: 172
- DYPHILUS COMICUS
fr. 87 K.-A.: 277
- ENNIUS
Annales
 213: 166
- EPICETETUS
Enchiridion
 33.2-3: 352
- EPICURUS
Epistulae
 128.11: 271
Fragmenta
 409: 272
- EPIPHANIUS
Panarion
 2.31.31 [PG 41.531-532]: 394
- EUBULUS
fr. 14 K.-A.: 282
- EUDOCIA
Cento
 5. 181^l, 1-7: 402, 403
 7: 403
 48.1862^l, 14-22: 404, 405
- EUPHRO
fr. 1 K.-A.: 282
- EUPOLIS
fr. 258 K: 52
- EUSEBIUS PAMPHILI CAESARIENSIS
Historia Ecclesiae
 1.2.19: 341
 1.2.23: 337, 341
 1.5.6: 338
 1.6.2: 337
 1.6.6: 338
 2.2.4: 338
 2.13.3: 338
 2.25.4: 338
 3.2: 338
 3.16: 338
 4.8.5: 339
 4.8.7: 338
 4.11.6: 338
 4.16.7: 339
 4.18.3: 339
 4.26.7: 342
 5.1.20: 338, 339

- 5.5.4: 338
 5.6.3: 338
 5.9.1: 338
 7.13: 338
 8.1.1: 339
 8.1.3-4: 340
 8.6.1: 339
 8.9.7: 340
 8.11.2: 340
 10.5.1: 338
Laus Constantini
 3.4: 342, 343
 3.6: 343
 7.2: 343
 7.12: 344
Oratio ad coetum sanctorum
 24: 337
Romans
 1.14: 339
Theophania
 1.30: 343
 1.33: 343
 1.37: 343
 1.44-45: 343
 3.1-2: 341
 EUSTATHIUS
 756.12: 267
 FRONTO
Epistulae
Ad amicos
 1.2: 104
 1.7.2: 122
 2.6: 121
Ad Antoninum Imperatorem
 1.1: 114
 1.2.2: 113, 114
 1.2.4: 110
 1.2.6: 110
 1.4: 103
 2.1: 116
 3.1.1: 110
Ad Marcum Caesarem et invicem
 1.4: 118
 1.4.3: 118
 1.4.5: 113
 1.4.8: 113, 118
 1.5.4-5: 102, 117
 2.1: 104
 2.2: 120
 2.2.8: 105
 2.3: 105
 2.3.1-2: 117
 2.3.5: 106
 2.15: 105
 3.2.8: 105
 3.7: 110
 3.8.1: 110
 3.8.2: 110, 111
 3.9: 104
 3.14.1: 115
 3.16.2: 112
 3.17: 114
 3.17.2: 110
 3.17.4-5: 114
 4.8: 114
 5.5: 113
 5.23: 112
 5.28: 112
 5.37: 112
Ad Verum Imperatorem
 1.6.7: 119
 2.15: 122
Additamentum Epistularum variarum
acephalum
 5: 104
 8: 105
De bello Parthico
 10: 122
De eloquentia
 1.4: 116
 2.14: 110, 111
 3.2: 115

- 4.7: 110
 5.4: 121
De feriis Asiensibus
 4: 119
Laudes fumi et pulveris
 1.2: 122
- GAIUS
Institutiones
 2.127: 51
- GALENUS
De placitis Hippocratis et Platonis
 3.4.15-16: 162
 3.2.10-13, 2: 163
- Protrepticus*
 9-14: 295
 14: 294
- GREGORIUS NAZIANZENUS
 Κατὰ γυναικῶν καλλωπιζομένων
 15-16: 389
 40-42: 384
 45-58: 388
 105-110: 385
 115-125: 387
 127: 387
 170: 386
 187-254: 389
 212-214: 389
 224: 338
 291: 385
- Orationes*
 42.24: 348
 43.60-61: 351
- GREGORIUS NYSSENUS
Adversus Arium et Sabellium
 GNO III 1.82.16: 363
- Antirrheticus adversus Apollinarium*
 GNO III 1.160.16: 367
 GNO III 1.160.20: 367
 GNO III 1.180.34: 362
 GNO III 1.181.21: 367
 GNO III 1.182.3: 367
- GNO III 1.192.17: 365
 GNO III 1.197.27: 366
 GNO III 1.199.4: 361
 GNO III 1.228.17: 361
- Contra Eunomium*
 1.1.222: 378
 1.1.237: 363
 1.1.526: 377
 1.1.554.3-10: 374
 1.1.572.3: 374
 1.1.625.13: 376
 2.1.224.10-15: 374
 2.1.485: 378
 3.1.15: 377
 3.1.99: 378
 3.1.102: 378
 3.1.118: 361, 362
 3.1.119: 378
 3.3.54-55: 377
 3.4.37-38: 377
 3.5.12: 377
 3.6.48: 378
 3.6.63: 363
 3.6.77: 367
 3.8.44: 377
 3.8.50: 377
 3.8.52.7: 376
 3.8.53: 377
 3.8.54: 377
 3.8.54-58: 377
 3.8.56.11-57.1: 376
 3.8.57.4: 376
 3.8.60: 378
 3.10.12: 364
- Contra Fatum*
 44.21: 362
 34.21: 376
- De anima*
 56: 373
 81BC: 372
 89CD: 360, 363

- 97D: 364
 101: 373
 101-104: 372
 105AB: 373
 120C: 373
 160: 375
De beatitudinibus
 PG XLIV 1225.59: 374-375, 376
 PG XLIV 1228.18: 375
 PG XLIV 1294.47: 362
 PG XLIV 1300.39: 374
De beneficentia
 GNO IX 95.3: 365
 GNO IX 100.20: 361
De hominis opificio
 136.25-27: 374
 161.25: 365
 164.9: 363
 184.28-31: 376
 188.46: 362
 PG XLIV 140: 371
 PG XLIV 184B: 368, 371
De infantibus
 82.4: 365
De mortuis
 GNO IX 42.20: 361
 GNO IX 54.1-5: 373
De oratione dominica
 238.14: 362
 254.19: 362
 255.19: 376
 GNO VII 270-71: 364
De virginitate
 2.3: 363
De vita Gregorii Thaumaturgi
 PG XLVI 893.42: 365
In Basilium fratrem
 25: 362
In Canticum Canticorum
 GNO VI 160.17-161.1: 375
 GNO VI 439.18: 361
 GNO VI 462.7-8: 375
In diem luminum
 GNO IX 222.24: 367
In Ecclesiasten
 GNO V 334-352: 368, 370, 371
 GNO V 336: 368
 GNO V 419.2: 363
In illud: Tunc et ipse Filius
 20.9: 367
In inscriptiones Psalmorum
 GNO V 62.16: 362
 GNO V 123.13: 362
In Sanctum Pascha
 GNO IX 250-251: 368
Oratio catechetica
 5.100: 374
 8.49: 363
 24: 366
Refutatio confessionis Eunomii
 139.6: 375
 HERMOGENES
 Περί ἰδεῶν
 1: 74
 2.5.1: 269
 2.340 ss: 69
 Περί τῶν στάσεων
 6.74: 50
Progymnasmata
 15: 205
 16: 206
 23: 206
 110: 205
 HERODAS
 5: 79
 HERODIANUS
 5.7.4-5: 290
 HERODOTUS
 1.23-24: 237
 1.141: 94
 2.134.2: 62
 3.156: 303

4.5.I: 175
 4.8-10: 175
 4.25: 175
 4.46: 107
 4.76: 175
 4.76-77: 107

HESIODUS

Opera et dies

109: 98
 127: 98
 142: 98
 176: 98
 320-321: 389
 347: 89

Theogonia

I-II5: 304
 II: 305
 25: 304
 30-31: 306
 31-32: 305
 32: 304
 33: 305
 36-37: 305
 37: 304
 43-44: 305
 51: 304
 52: 304
 63-64: 305
 65: 304
 66: 304
 67: 304
 68: 304
 69: 304
 70: 304
 71: 304
 78: 304
 79-93: 312
 80: 306
 81: 312
 80-92: 306
 84: 306

85-86: 312
 87: 312
 88-90: 312
 91-92: 312
 99-101: 305
 104-105: 305
 105-106: 305
 110: 305
 127: 305
 382: 305
 463: 305
 470: 305
 685: 305
 737: 305
 808: 305
 891: 305
 966: 304
 1022: 304

HIPPOCRATES

Περὶ τῶν ἐντὸς παθῶν

23.II: 275

HISTORIAE AUGUSTAE SCRIPTORES

Hadrian

26.5: 265

Severus

15.7: 108

HOMERUS

Batracomyomachia

224: 284

Ilias

1.231: 240
 2.221-222: 240
 2.225-228: 241
 2.235: 240
 2.266-269: 241
 2.270-278: 240
 2.308: 403
 3.365: 277
 8.247-252: 65
 II.163-164: 39
 12.220-229:

18.22: 157
 18.22-27: 155
 18.23: 156
 18.23-27: 156-157, 158
 18.25: 156
 18.26-27: 156

Odyssea

2.233-234: 253
 5.11-12: 253
 5.28-54: 261
 5.93: 303
 6.106: 114
 10.80-132: 277
 11.93-94: 39
 12.160-200: 39
 18.190-194: 385
 18.190-200: 386
 18.423: 303
 20.201: 277
 24.315: 157
 24.315-317: 155, 157

HONESTUS

1: 303, 304
 2: 302, 303, 304
 3: 302, 303
 4: 302, 303, 314
 5: 303
 6: 302, 303
 7: 303
 8: 302, 303
 9: 303
 10: 303, 304, 313
 10-19: 302
 11: 304, 313
 12: 303, 304, 313
 13: 303, 304
 14: 304, 306, 311
 15: 304, 306
 17: 303, 304
 18: 305
 19: 302

20: 302, 303
 21: 302, 303, 309
 22: 302, 303, 304

HORATIUS

Ars poetica

268-269: 405

Carmina

1.12.47-52: 313
 1.18: 313
 1.27: 313
 2.19: 313
 3.3.10-11: 313
 3.4: 313
 3.4.37-42: 313
 3.5: 313
 3.5.1-4: 313
 3.25: 313
 4.5.5-8: 310
 4.15: 313

Epistulae

1.3.17: 171
 1.19.23-25: 180

IGNATIUS ANTIOCHENUS

Epistula ad Ephesios

6.1: 351

IGNATIUS DIACONUS

Iamb. tetrasticha

41: 86-88

IRENEUS

Adversus Haereticos

1.9.4 [*PG* 7.543-546]: 394

ISOCRATES

4.8-10: 169, 181
 8.3-5: 246
 8.293: 73

IUVENALIS

Saturae

3.207: 106
 6.455: 106

JOANNES CHRYSOSTOMUS

De statuīs

2 [PG 49.38]: 353

21 [PG 49.211]: 350

21.3 [PG 49.214]: 351

De Sacerdocio

5.1: 353

6.6: 351, 352

Homiliae

PG 56.165: 355

PG 50.589: 352

JOSEPHUS

Antiquitates Iudaicae

18.140: 85

LIBANIUS

Chriae

3.1: 245

3.2: 245

Confirmationes

2.7: 239

Declamationes

1.16: 244

1.19: 245

1.72-73: 243

1.93: 244

1.118: 244

1.142: 244

1.167: 243

1.171: 245

7: 239

8: 239

20.4: 246

20.13: 246

20.14: 246

20.15-16: 247

23.40: 246

23.43: 246

49: 56

Encomia

4.1: 240

4.1-4: 241

4.3-4: 242

4.5-6: 241

4.6-7: 242

4.8: 242

4.9: 245

Epistulae

840: 253

871: 253

959: 253

Orationes

1.212: 249

2.30-31: 247

2.32: 247

2.33-36: 247

2.37-40: 247

2.41-42: 247

2.43-46: 247

2.47: 247

2.54: 247

4: 251

4.12: 251

4.15-18: 252

4.29: 252

4.30-31: 252

4.32: 252

4.36-38: 252

10: 248, 254

26: 248

26.30-32: 251

27.13: 250

33: 251

42.40: 249, 250

42.41-42: 250

45: 251

46.1-2: 253

46.7-8: 253

46.8: 249

46.13: 254

46.21: 254

46.23: 254

46.29-39: 254

- 50: 254
Refutationes
 I.1: 239
 I.2: 237
 I.3: 237
 I.II-12: 238
 LONGINUS
fr. 574 Walz: 262
 LUCIANUS
Abdicatus
 t: 56
 13: 51
 21: 51
Anacharsis
 18: 107
Apologia
 11-13: 230
 12: 272
Asinus
 47: 282
Bis accusatus
 33: 73
Cataplus
 3: 230
 13: 230
 15: 230
 16: 219, 230
 22: 228
De domo
 19-20: 221
De mercede conductis
 4: 272
 24: 277
 31: 281
 33-34: 39
 39: 281
De parasito
 7: 274
 9: 271
 58: 273
 60-61: 273
De saltatione
 54: 63
Gallus
 12: 219, 230
 14: 282
 19: 227
 20: 228
 23: 281
 24-26: 230
Hesiodus
 1-2: 231
Imagines
 1: 222
 2: 207, 209, 218
 3: 207
 4-5: 207
 8: 208
 9: 210, 224
 10: 226, 230
 11: 211
 13: 224
 16: 208, 212
 17: 212, 226
 22: 228, 230
 23: 212
Lexiphanes
 4: 275
 6: 278, 283
 6-7: 284
 16-17: 284
Necyomantia
 11: 281
Nigrinus
 2: 220
 13: 218
 17-20: 39
 19: 221
Ocypus
 5: 321
 9: 321
 11-12: 324

14: 323, 324
 16: 323
 22: 321
 22-23: 326
 25: 323, 325
 29: 324
 39: 324
 42: 324
 44: 325
 44-45: 322
 48: 325
 56-57: 323
 58: 325
 58-59: 326
 60-63: 326
 66: 321
 73: 324
 74: 321
 74-75: 326
 79: 324
 83: 323
 83-84: 325
 94-95: 326
 99: 326
 100: 324
 109: 322
 111: 321
 115: 324
 116: 321
 129: 327
 130: 321
 131: 324
 132: 323
 137-138: 326
 140: 321
 142: 321
 148: 321
 156: 322
 158: 324
 159: 324
 166-167: 323

169: 323
 170: 323
Pro imaginibus
 19: 223
Prometheus es in verbis
 6-7: 269
Pseudologista
 21: 271
Rhetorum praeceptor
 4: 231
 6: 224-225
 15: 220, 354
 18: 270
Saturnalia
 4: 282
 23: 282
 28: 281
 35: 282
Symposium
 11: 278
Timon
 55: 278
Tragodopodagra
 139: 280
 157: 281
Verae Historiae
 2.18: 68
 LYCOPHRON TRAGICUS
fr. 2 Snell: 277
 LYSIAS
 12.1: 352
 MARCUS AURELIUS ANTONINUS
Meditationes
 1.11: 119
 MARTIAL
 12.44: 277
 MAXIMUS TYRIUS
 26.1: 162
 26.5: 241
 MENANDER RHETOR.
 1.2.336.25-337.32: 47

- 1.2.344-350: 315
 1.2.353-359: 315
 1.3.359-367: 315
 NICANDER
Theriaca
 891: 279
 NICOLAUS RHETOR
Progymnasmata
 29-30: 238
 30: 236
 NOVUM TESTAMENTUM
Epistula Pauli ad Corinthios
 I 15.26: 366
 I 15.28: 365, 372
Epistula Pauli ad Philippenses
 2.7: 377
Evangelium secundum Ioannem
 20.21: 404
Evangelium secundum Lucam
 7.41: 372
 24.13: 404
Evangelium secundum Matthaeum
 18.23-25: 372
 OPIANUS
Halieutica
 11.9: 303
 ORIGINES
Commentarii in Evangelium Ioannis
 13.147-150: 364
Commentarii in Romanos
 5.7: 366
De principiis
 3.1.22: 380
Homiliae in Genesim
 2.6: 373
Homiliae in Jeremiam
 14.18: 361
Philocalia
 21.21: 380
 OVIDIUS
Epistulae ex Ponto
 2.8.4: 310
Fasti
 2.130-133: 313
Metamorphoses
 1.299-305: 313
 1.304-305: 313
 15.858-860: 313
 PAUSANIAS
 1.1-2: 258-260
 1.39.3: 261
 2.1.8: 315
 2.1.9: 315
 2.1.4: 315
 2.2.1: 315
 2.2.6-7: 315
 2.3.1: 315
 2.3.4: 316
 2.3.5: 315
 2.5.1-2: 315
 7.16.7-10: 316
 9.26.6: 315
 9.31.3-6: 304
 9.31.7: 315
 10.15.2: 271
 PETRONIUS
Satyrica
 1.3: 58
 36.2: 277
 40: 64
 64.8: 69
 71: 32
 PHAEDRUS
Fabulae
 1.12: 99
 1.19: 91
 1.5: 86-88
 2.2.3-4: 386
 4.2: 99

- PHILIPPUS
 25: 304
 29: 304
 30: 304
 32: 304
- PHILODEMUS
 13: 304
- PHILOSTRATUS
Gymnasticus
 1: 292-293
 13: 294
 14: 293
 54: 293
Heroicus
 21.6: 298
 23.23: 298
 25.14: 298
 31.6: : 298
 33: 298
 33.1: 298
 33.14: 298
 33.19: 298
 33.37: 298
Vitae Sophistarum
 361: 63
 481: 198
 480: 72
 490: 66
 526: 63
 529: 354
 532: 354
 536: 63
 541: 72
 559: 279
 562: 63
 570: 74
 571: 63
 571-572: 354
 573: 63, 72
 578: 63
 579: 64
- 581: 354
 583: 64
 586: 63
 591: 63
 595: 63
 598: 63
 599: 63
 604: 63
 613: 63
 617: 63
 618-619: 354
- PHILOSTRATUS JUNIOR
Imagines
 pr. 1: 296
 pr. 3: 297
 pr. 4: 297
 1.9.5-6: 297
 1.26.5: 297
 2.12: 297
 2.20.2: 297
 2.29.3-4: 297
 2.33.1: 297
- PINDARUS
fr. 6.5 (1) Sn.: 315
- PLATO
Apologia
 26d: 187
Epistulae
 8 (353e): 106
Gorgias
 10.22: 41
Io
 531c-d: 162
 534b: 159
Leges
 11.928d-e: 52
Phaedon
 61 b 5: 85
Phaedrus
 278d-c: 163

Respublica

617e: 372

Symposium

17.20: 41

PLATO COMICUS

fr. 215 K.-A.: 284

PLINIUS

Naturalis historia

7.45: 152

29.7.14: 106

31.40: 283

PLUTARCHUS

Alexander

7.3: 196

Aristides

5: 281

Cata Maior

12.5-7: 10

23.1-2: 10

Theseus

20: 271

Moralia

37c-f: 32

43e-f: 38

83c-d: 278

139.9: 383

146f: 69

147e: 73

148d: 72

149c-e: 74

150b: 73

150c: 64

151b-d: 69

152c: 72

153: 73

153e: 72

155e: 72

281a: 66

342a: 276

556f-557a: 78

612c-d: 72

613f: 67

623d: 276

628d-f: 352

638f: 326

636d-e: 352

644a: 278

673a: 65

686c: 72

713b-c: 67

728d-f: 352

776b-779c: 64

790c-d: 74

796d-e: 38

811b: 186

816d: 186

814a-c: 191

814d-e: 186

POLYBIUS

Historia

12: 167

38: 316

39.1.5-9: 10

PROBA

Cento

praef. 3-4: 402

praef. 13-14: 402

1-8: 397

23: 395

160-171: 398

172-178: 399

173: 400

175: 400

334-337: 400-401

663: 404

663-676: 403

674: 404

Ps. PLUTARCHUS

Vita Homeri

2.63-74: 162

Ps. QUINTILIANUS

Declamationes maiores

2: 57

2.5: 56

QUINTILIANUS

Declamationes minores

275.3: 55

325.13: 50

374.6: 55

Institutio oratoria

1 *Praef.* 15-19: 43

1.1.12: 58

1.1.12-13: 95

1.1.12-14: 11, 36

1.4.4: 43

1.9: 85, 93, 100

2.15.16: 111

3.1.17-18: 111

3.6.2: 111

3.10.3: 111

3.10.26: 111

4.1.41: 351

4.1.23: 111

5.13.59: 111

6.3.59-71: 69

6.47-48: 69

6.50-51: 69

6.52: 69

6.53-56: 65

6.71: 71

6.86: 69

7.4.11: 59

8.6.54: 112

9.2.46: 112

10.1.35-36: 43

10.1.46-51:

10.1.54: 170

10.1.56-58: 170

10.1.59: 171

10.1.75: 171

10.1.81-84: 43

10.1.85: 168

10.1.93: 168, 169

10.1.94: 172

10.1.96: 169

10.1.98-101: 169

10.1.104: 172

10.1.105: 169

10.1.107: 176

10.1.108: 169

10.1.122: 172

10.1.123-131: 43

10.2.3: 170

10.2.10: 170

10.5.14: 58

10.5.17: 58

11.2.17-18: 264

11.2.21: 264

11.46-51: 162

12.2.7: 40

12.2.29-30: 40

12.3.11-12: 43

RES GESTAE DIVI AUGUSTI

34.2-3: 312

RHETORICA AD HERENNIIUM

3.16.29: 262

3.17.30: 262

3.18.31: 263

3.19.32: 263

3.20.33: 263

3.22.35: 263

SCHOLIA IN HERMOGENES STAT.

4.353: 56

SERVIVS IN VERG. AEN.

8.680: 310

SENECA

Controuersiae

1.1.13: 54

1.1.25: 57

1.8.11: 57

2 *pref.* 1: 34

3.4: 51, 54

- 4.5: 49
 7.4.8: 57
 9.3.13-14: 57
 9.6.15: 55
 10.4.23: 58
 10.5.20: 57
De beneficiis
 19.14-15: 386
De ira
 2: 33
Epistulae
 58: 33
 65: 33
 9.7: 34
 49.2: 34
 108.17-23: 34
 63.5-6: 34
 66.15: 34
 72.8: 34
 81.22: 34
 108.3: 38
 108.3-4, 13-23: 34
 110.14-20: 34
Suasoriae
 2.12: 34
 SOCRATES SCHOLASTICUS
Historia ecclesiastica
 3.16 [PG 67.417-420]: 395
 STATIUS
Silvae
 4.5: 108
 STRABO
 3.156: 282
 8.6.21: 315
 8.6.23: 307, 316
 9.2.25: 308
 15.3.22: 276
 SUETONIUS
Augustus
 79.1: 310
 79.2: 310
Tiberius
 12.1: 306
 13.1: 306
 14.4: 307
 70.2: 307
 70.2-3: 307
De grammaticis
 18: 34
 SULPICIUS VICTOR
 59, p 350.25: 54
 TACITUS
Agricola
 4.3: 40
Annales
 1.1: 173
 1.76: 307
 80.1: 307
Dialogus de oratoribus
 35.4-5: 58
Germania
 1: 174
 2: 174, 175
 2.3: 175
 3.1: 175
 4.1: 174, 175
 46.6: 175
 12: 175
Historia
 1.1: 173
 TERTULLIANUS
De cultu feminarum
 1.2.3: 383
 1.8.3: 388
De praescriptione haereticorum
 38-39: 392
 39.2-5: 392-393
De Spectaculis
 2: 355
 TERENCE SCAURUS
De orthographia
 7.23.2: 106

THEMISTIUS

Orationes

28: 354

THEOCRITUS

7.82: 277

THEOGNIS

105: 91

THEON

Progymnasmata

59: 236

73: 74

74: 88

74.12: 87

75.31-76: 92

96: 70

109: 205

119-120: 74

120: 72

THOMAS MAGISTER

alpha 37: 53

THUCYDIDES

1.22.3: 190

2.29: 271

TZETZES

Scholia ad Chiliades

8.888: 268

VALERIUS MAXIMUS

4.3.3: 310

VERGILIUS

Aeneis

1.148-153: 314

2.132: 400

3.621: 400

8.678-681: 310

Georgica

3.8-9: 401

3.46-49: 401

3.47: 401

VETUS TESTAMENTUM

Esther

8.3: 385

Genesis

1.26: 379

2.21-5:

2.9: 399

3.1: 399

6.1-2: 383

VITA AESOPI (rec. G)

1-3: 68

3: 68, 78

7: 68, 74, 79

16: 75

17-19: 68

18: 75

19: 68

20: 63, 75

22: 63

23: 63, 64, 67, 68, 75

25: 70, 71, 77

26: 70

27: 70

29: 75

31: 67

32: 70, 75

33: 67, 70, 71

34: 70

35: 63, 66, 67, 71

36: 63, 67, 75

37: 63, 75

38: 68, 69

39: 69

40: 69

42-43: 69

43: 63, 69

44: 63, 69

47: 63, 71

48: 71, 72

50: 70

51: 63, 71

52: 63, 75

53: 63

54: 63, 69, 71

55: 63
 56: 71
 64: 67
 65: 69, 71
 66: 69
 67: 71
 68: 63, 71
 69: 64, 69, 71, 72, 78
 70: 70, 72
 71: 64
 72: 70
 73: 64
 77: 71
 78: 65, 70, 71
 79: 70, 79
 81: 63, 64, 65
 84: 65, 66
 85: 65, 67, 77
 86: 66
 87: 64
 88: 64, 70, 73
 88-91: 73
 89: 73
 91: 73
 93: 64
 95: 74
 96: 64
 97: 74
 98: 74
 99: 70, 74, 75
 100: 75
 101: 70, 76
 102: 71, 76
 103: 76
 105: 71
 106-122: 65
 108: 71, 72
 109.16: 72

113: 71
 115: 71
 116: 70, 72
 116-122: 76
 118: 70
 119: 72
 120: 71
 121: 63, 71, 76
 122: 70, 71, 75, 78
 123: 76
 124: 77
 126: 77
 127: 78
 128: 78
 130: 77
 131: 77
 132: 70
 133: 78
VITA ALEXANDRI (rec. A)
 1.1.4: 66
 1.33: 65
 3: 76
 3.5-6: 78
 3.23.8: 70
 XENOPHON
Agesilaus
 1.1: 174
 1.6-2.31: 173-174
 3.1: 174
Memorabilia
 1.2.60: 245
Symposium
 4.6: 162
 XENOPHON EPHESIUS
 1.5.6: 66
 ZENOBIUS
 3.65: 236

List of Cited Papyri

- P.AMHERST. II 26: 83, 94, 96, 99
P.BERILONENSIS 9780: 358
P.BOURIANT I: 83, 96
P.HERC. 182: 129
P.HERC. 220: 129
P.HERC. 359: 127
P.HERC. 419: 129
P.HERC. 371: 127
P.HERC. 697: 129
P.HERC. 817: 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132
P.HERC. 989: 131
P.HERC. 993/1149: 131
P.HERC. 1004: 129
P.HERC. 1059: 127
P.HERC. 1067: 126, 127, 131, 132
P.HERC. 1070: 127
P.HERC. 1078/1080: 129
P.HERC. 1191: 131
P.HERC. 1418: 125, 129, 130
P.HERC. 1431: 131
P.HERC. 1472: 127
P.HERC. 1475: 126, 127
P.HERC. 1479/1417: 131
P.HERC. 1484: 127
P.HERC. 1506: 129
P.HERC. 1535: 127
P.HERC. 1558: 127
P.HERC. 1607: 125-127
P.HERC. 1634: 129
P.HERC. 1669: 129
P.HERC. 1674: 129
P.HERC. 1693: 129
P.KÖLN II 64: 91, 95, 99
P.LEID. INV. 17: 83, 85, 86-88, 92, 97, 100
P.MICH. INV. 513: 127
P.OXY. 212 + 2808: 128
P.OXY. 1249: 83, 85, 86-88, 92, 99
P.OXY. 1404: 95
P.OXY. 1800: 61, 68
P.OXY. 2262: 309
P.OXY. 2298: 129
P.OXY. 2857: 52
P.VINDOB. A 19999: 98
P.YALE I 8v: 128

The underlying theme of *Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire* is the idea that, under Roman rule, Greek culture was still alive and dynamic and continued to exert a degree of cultural domination, either real or apparent. So, we hope to analyse the meanings of concepts such as “Greek” or “Greece” in the Empire. Are we right to assume that there was a clear opposition between Greek and Roman? Or would it be more accurate to speak of a “Graeco-Roman world”? It would certainly be possible to make a list of “elements of identity”, on both sides —Greek and Roman—, but, in this case, where should the borders between identity and community be placed?

Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire presents several approaches to the period between the second and fourth centuries AD from a variety of angles, perspectives and disciplines. Until now, this time has usually been considered to be the junction of the decline between the classical world and the emergence of the medieval world; however, this book establishes a basis for considering the Imperial period as a specific stage in cultural, historical and social development with a distinct personality of its own.

